I TEMPI E LE FORME / 20

GRUPPO INTERSEZIONI

Direttore: Pierluigi Barrotta

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

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

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

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

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

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

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

Carocci editore

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

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.instagram.com/caroccieditore

# «Il coro disvela una legge segreta»

James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura

A cura di Fabiana Dimpflmeier

Introduzione di Fabio Dei

Carocci editore

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

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

Realizzazione editoriale: Elisabetta Ingarao, Roma

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

ISBN 978-88-290-1884-0

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

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

# Indice


Nota della curatrice
di *Fabiana Dimpflmeier* 9

Introduzione. La legge segreta del *Ramo d'oro*
di *Fabio Dei* 11

Parte prima
Fonti e testi

1. *The Description of Greece*: Frazer lettore di Pausania
di *Anna Anguissola* 29

2. *Folk-Lore in the Old Testament* e la questione dell'ultimogenitura
di *Alessandro Catastini* 49

3. Frazer e Apollodoro
di *Giulio Guidorizzi* 65

4. La riscoperta mitologica dei Germani e il suo influsso in James G. Frazer
di *Marco Battaglia* 73

Parte seconda
Contesti e fascinazioni

5. Frazer e l'antropologia italiana di inizio Novecento. Il caso di Raffaele Pettazzoni 91
di *Fabiana Dimpflmeier*

6. Il *Ramo d'oro* in Germania e la nascita del metodo storico-culturale 119
di *Carlo Ferrari*

7. Zhou Zuoren, Jane Ellen Harrison, James George Frazer e l'eredità del mondo greco in Cina, con una appendice di documenti 135
di *Chiara Ombretta Tommasi*

8. Pavese il ritualista? Da Frazer ai falò 167
di *Francesco Padovani*

Parte terza
Letture e lettori

9. Frazer e la fenomenologia della fiaba. Dai fratelli Grimm agli Inklings 187
di *Giacomo Scarpelli*

10. Dalla fiaba agli archetipi: lo sguardo antropologico nella poetica storica di Eleazar M. Meletinskij 203
di *Massimo Bonafin*

11. Storie dal bosco. Note sulla fortuna del *Ramo d'oro* 219
di *Domitilla Campanile*

## Parte quarta
## Alleanze e ripensamenti disciplinari

12. Freud e Frazer. Ripensare un'alleanza 243
di *Alfredo Lombardozzi*

13. L'utilizzo delle opere di James G. Frazer nello studio del diritto romano 251
di *Fausto Giumetti*

14. Frazer e la regalità romana 269
di *Roberto Fiori*

15. Frazer dopo Descola 285
di *Alessandro Simonicca*

16. Perché ce l'ho ancora con Sir James 327
di *Pietro Clemente*

Gli autori 339

# Nota della curatrice

Il 7 e 8 maggio 2021 si è tenuto a Pisa il Convegno dal titolo *James George Frazer, ottanta anni dopo*, organizzato da Fabio Dei, Domitilla Campanile e Fabiana Dimpflmeier, con il sostegno dell'Ateneo di Pisa e del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere (nell'ambito del Progetto di eccellenza 2018-2022 *I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento nello spazio euro-mediterraneo*). Nato dall'idea di tornare a riflettere criticamente e stimolare ulteriormente il dibattito sulla figura e l'opera di Frazer in occasione dell'anniversario della sua scomparsa (1941-2021), l'incontro ha visto specialisti di diverse discipline (antropologia culturale, storia delle religioni, studi classici e antichistici, critica letteraria, psicoanalisi, storia, filosofia) confrontarsi per sondare da prospettive molteplici l'interesse e la potenziale fecondità nella riflessione contemporanea delle eredità dell'antropologo scozzese. A oltre un anno di distanza, il volume che presentiamo, pensato con Fabio Dei e Domitilla Campanile, prende le mosse dal convegno pisano, ampliando e approfondendo le tematiche e gli spunti di ricerca emersi dalle riflessioni degli studiosi e delle studiose che, con entusiasmo e nonostante i difficili tempi di COVID-19, hanno partecipato all'evento. Si è scelto di intitolarlo «*Il coro disvela una legge segreta*». *James G. Frazer fra antropologia, studi classici e letteratura*, ispirandoci alla ben nota affermazione di Ludwig Wittgenstein contenuta nelle *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer* del 1967, sia per sottolineare la pluralità di livelli di analisi cui il testo frazeriano può essere sottoposto, sia la sua sorprendente ma persistente capacità di esercitare una forte malia sui suoi lettori. Nel volume sono raccolti sedici contributi originali organizzati attorno a quattro nuclei tematici – *Fonti e testi*, *Contesti e fascinazioni*, *Letture e lettori* e *Alleanze e ripensamenti disciplinari* – che esplorano da differenti prospettive aspetti della produzione, della ricezione e dell'interpretazione dell'opera di Frazer. Ne emerge una polifonia di voci capace di mostrare l'eredità

composita e variegata, ancora ricca, mutevole, vitale e fertile lasciataci dallo studioso nel campo delle scienze umanistiche e sociali.

FABIANA DIMPFLMEIER

*Avvertenza* I link indicati nel libro sono stati consultati il 30 novembre 2022.

# Introduzione
# La legge segreta del *Ramo d'oro*

di *Fabio Dei*

## 1
## Ancora Frazer

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

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

## 2
## Una legge segreta

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

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

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

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

## 3
## Lo scenario postmoderno

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

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

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

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

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

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

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

## 4
## Autore, lettore e testo

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

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

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

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

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

## 5
## Ma non è solo letteratura...

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

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

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

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

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

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

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

## 6
## La persistenza di Frazer e il campo umanistico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Riferimenti bibliografici

ARENS W. E. (1979), *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropofagy*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001).

BENEDICT R. (1934), *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston-New York (trad. it. *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1974).

CLEMENTE P. (a cura di) (1984), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10.

CLIFFORD J., MARCUS G. E. (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley (trad. it. *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma 2001).

DEI F. (2020), *Beyond the Field: Ethnography, Theory, and Writing in Anthropology*, in V. Matera, A. Biscaldi (eds.), *Ethnography: A Theoretically Oriented Practice*, Palgrave Macmillan, London pp. 395-415.

ID. (2021), *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*, Carocci, Roma.

ID. (2022), *La teoria, il risentimento e il declino delle scienze umane*, in "Rivista di antropologia contemporanea", 2, 2, pp. 167-96.

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

FRASER R. (ed.) (1990), *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, Palgrave Macmillan, London.

FRAZER J. G. (1933-36), *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 3 voll., Macmillan and Co., London (trad. it. *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Longanesi, Milano 1978).

FRYE N. (1957), *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino 1969).

GEERTZ C. (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Polity Press, Cambridge (trad. it. *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990).

GINZBURG C. (2022), *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Quodlibet, Macerata.

HORTON R. (1967), *African Tradizional Thought and Western Science*, in "Africa", 37, pp. 50-71, 155-87 (trad. it. *Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna*, in A. Simonicca, F. Dei, a cura di, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce 1998, pp. 134-219).

JARVIE I. C., AGASSI J. (1967), *The Problem of the Rationality of Magic*, in "British Journal of Sociology", 18, pp. 55-74 (trad. it. *Il problema della razionalità della magia*, in F. Dei, A. Simonicca, a cura di, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 189-212).

MANGANARO M. (ed.) (1992), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton University Press, Princeton.

MOORE G. E. (1955), *Wittgenstein Lectures in 1930-33*, in "Mind", 64, pp. 1-27 (trad. it. *Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33*, in Id., *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 325-59).

PLUCKROSE H., LINDSAY J. (2020), *Cynical Theories*, Pitchstone Publishing, Durham.

STRATHERN M. (1987), *Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology*, in "Current Anthropology", 28, 3, pp. 251-81.

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

WITTGENSTEIN L. (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 1982).

ID. (1967), *Bemerkungen uber Frazer's* The Golden Bough, Hrsg. von R. Rhees, in "Synthese", 17, pp. 233-53 (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975).

# Parte prima
# Fonti e testi

I

# *The Description of Greece*: Frazer lettore di Pausania

di *Anna Anguissola*

La storia dei sei volumi di traduzione e commento della *Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος* di Pausania, composti a partire dal 1884 e pubblicati nel 1898, s'intreccia a quella del *Golden Bough*. La ricerca filologica, storica, topografica, antiquaria, archeologica legata ai primi fornì un'amplissima base di dati per il secondo, che a sua volta ha impresso sul progetto della *Description of Greece* il proprio sguardo comparativo e una chiave di lettura evoluzionistica, di cui vi è traccia fin dall'introduzione. Ciononostante, se il *Golden Bough* è oggetto di una ricca tradizione di studi, la *Description of Greece* è rimasta ai margini della discussione nell'ambito sia dell'archeologia classica, sia delle discipline antropologiche[1].

Nella quotidianità della ricerca e dell'insegnamento, tuttavia, i volumi di James G. Frazer rimangono una risorsa importante. Sebbene ad Hermann Hitzig e Hugo Blümner, autori di un'edizione di Pausania parimenti in sei volumi usciti tra il 1896 e il 1899, l'opera di Frazer sembrasse adatta non già agli studiosi, bensì «für ein weiteres Publikum von Gebildeten» (Hitzig, Blümner, 1899, vol. I, p. 6)[2], la sua diffusione è tutt'oggi capillare. Il giudizio di Hitzig e Blümner, che pure non rende giustizia all'impresa di Frazer, riflette la delicata, non sempre felice sintesi tra «the benefit of the unlear-

1. L'unico studio specifico sul lavoro di Frazer, apparso in un numero del "Classical Receptions Journal" interamente dedicato alla fortuna della *Periegesi* (Elsner, 2010b) è MacCormack (2010). Ricco di spunti è anche un breve, ma illuminante, contributo di Christian Habicht (1985a) sulla prospettiva dei lettori di Pausania alla fine dell'Ottocento. Per il rapporto tra il commento della *Periegesi* e le ricerche di Frazer sulla mitopoiesi e sul rito, si rimanda alla sintesi in Dei (2021, pp. 35, 46-8, 237), con ampia bibliografia precedente; il dialogo tra la *Description of Greece* e il *Golden Bough* è esaminato in MacCormack (2010, pp. 305-11).

2. Nella prefazione, Frazer menziona l'opera di Hitzig e Blümner, precisando di non essere stato in grado di consultarla; del pari, non gli sarebbe stato possibile integrare le osservazioni su Attica e Argolide maturate nel corso di un secondo viaggio (Frazer, 1898, vol. I, pp. vii-viii). Cfr. MacCormack (2010, p. 293).

ned» e «the convenience of the classical student» (Frazer, 1898, vol. I, p. viii)[3]. La varietà nei criteri di citazione delle fonti greche e latine, riportate in traduzione ad eccezione di testi iscritti particolarmente rilevanti e difficilmente accessibili, è il riflesso di una tale attenzione a un pubblico diversificato, variamente attento agli aspetti linguistici e filologici. L'opera di Frazer rimane l'unico commento disponibile in lingua inglese al testo di Pausania, ad eccezione del più frequentato libro I sull'Attica e Atene[4]. Quasi altrettanto fortunato è stato il discorsivo volumetto *Pausanias and other Greek Sketches*, pubblicato da Frazer (1900) al termine della monumentale opera di traduzione e commento a Pausania, oggetto di una recente ristampa e negli anni Novanta dello scorso secolo tradotto anche in italiano[5].

Una lettura puntuale della *Description of Greece* può contribuire a comprendere la prospettiva di Frazer, illuminando momenti e tendenze della ricerca storica, archeologica e antiquaria negli ultimi decenni dell'Ottocento. La *Periegesi* è, per Frazer, un prezioso archivio per lo studio del lungo passato greco e, insieme, la vivida illustrazione del periodo storico in cui Pausania vive, sotto gli imperatori Antonini. Solo in una temperie culturale segnata dalla nostalgia, nel «mellow autumn – perhaps rather the Indian summer – of the ancient world, when the last gleanings of the Greek genius were being gathered in» (Frazer, 1898, vol. I, p. xiii), secondo Frazer, un intellettuale quale Pausania può volgersi al passato e abbracciare in una narrazione unitaria secoli di monumenti, racconti, tradizioni della grecità. La *Periegesi* offre dunque la possibilità di esplorare un vero palinsesto di notizie, oltre che di riflettere sui meccanismi evolutivi di una civiltà, sulla costruzione di un'identità culturale e sui fenomeni di retrospezione. Gli interrogativi che il metodo di Pausania solleva, in precario equilibrio tra fonti letterarie, tradizione orale ed esperienza diretta, consentono a Frazer un'approfondita riflessione sui processi della ricerca storica e antropologica[6].

3. Frazer articola l'obiettivo del proprio lavoro, in equilibrio tra ricerca storica e osservazione del presente: «my aim has been to give a faithful and idiomatic rendering of Pausanias and to illustrate and supplement his description of Greece by the remains of antiquity and the aspect of the country at the present day» (Frazer, 1898, vol. I, p. vii).

4. Cfr. Hogan (2014) e il più datato Carroll (1907); la traduzione inglese dell'intera opera curata per la Loeb Classical Library da W. H. S. Jones (5 voll., 1959-61) include un volume con piante, illustrazioni e brevi descrizioni dei monumenti più celebri, in particolare dell'Acropoli ateniese (vol. V, 1961, a cura di E. R. Wycherley).

5. Esistono un'edizione francese (Frazer, 1927) e italiana (Frazer, 1994) del volume.

6. Per il dibattito sul genere e i modelli della *Periegesi*, di cui non è possibile rendere conto in questa sede, cfr. la sintesi in Frateantonio (2009, pp. 6-36); cfr. anche Akujärvi (2005, pp. 1-21); Bowie (2001); Elsner (2001). Per la dimensione dell'oralità si rimanda a

## 1.1
## La *Periegesi* tra viaggio e letteratura

Per comprendere l'operazione di Frazer è necessario affrontare il nodo rappresentato dal ruolo della *Periegesi* nella cultura dell'Ottocento europeo, dal suo posto nell'immaginario dell'epoca e dalla sua funzione come strumento per lo studio dell'antica Grecia.

Solo pochi anni prima della pubblicazione dei volumi di Frazer, nel 1876, Heinrich Schliemann aveva sorpreso la comunità scientifica con le celebri scoperte nella cittadella di Micene, le tombe a *tholos* riportate alla luce affidandosi al testo di Pausania come a una sorta di mappa delle leggendarie sepolture degli Atridi[7]. Meno fortunato era stato, nel 1873, il viaggio in Peloponneso di Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, che, travisando l'itinerario descritto nel VI libro della *Periegesi*, si smarrì lungo il cammino da Olimpia verso i confini dell'Elide insieme al principe ereditario di Sassonia e ad altri dignitari[8]. Quest'esperienza lasciò al celebre filologo un'indelebile «geringe Schätzung des auch jetzt noch von den meisten Archäologen kanonisierten Sophisten» (Wilamowitz-Möllendorff, 1928, p. 156)[9]. A suo avviso, non era possibile che il Periegeta, un autore mediocre improvvidamente celebrato dagli archeologi, avesse davvero percorso quel tragitto; piuttosto, doveva aver riportato, fraintendendole, informazioni di seconda mano. È significativo l'esplicito parallelo con il testo di Polibio, un trattato storico *stricto sensu*, che Wilamowitz menziona come l'unica risorsa, affidabile e rigorosa, in grado di assistere il viaggiatore nello sforzo di orientamento frustrato da Pausania. Come altri studiosi non hanno mancato di osservare, si tratta di un accostamento pretestuoso, relativo all'ubicazione di una località, Psofide, assai più a nord rispetto al tragitto dei viaggiatori e pertanto di scarso rilievo rispetto al loro sforzo di ricostruzio-

Overmark Juul (2010, pp. 105-29); sull'esperienza diretta di Pausania e le forme di "autopsia", Akujärvi (2005, pp. 90-130); in particolare, sugli aspetti pratici e logistici del viaggio, Pretzler (2004).

7. Paus. 2.16.6-7. Sul ruolo della *Periegesi* nell'esplorazione di Micene, cfr. Habicht (1985b, pp. 30-1 e nota 7) e, più recentemente, Musti, Torelli (1986, pp. 266-7).

8. Wilamowitz-Möllendorff (1928, p. 156). Per una traduzione italiana, a cura di A. Pensa, cfr. Wilamowitz-Möllendorff (1986, p. 203). Per questo episodio, si rimanda anche a Dimauro (2021, pp. 110-3).

9. Per la sistematica critica di Wilamowitz all'affidabilità e al metodo di lavoro di Pausania, cfr. Dimauro (2021) e l'*Appendix* 1, *Pausanias and his critics*, in Habicht (1985b, pp. 165-75).

ne topografica[10]. Nelle parole di Wilamowitz deve leggersi, evidentemente, la diffidenza verso un'opera che sfugge a una chiara definizione di genere, premesse e obiettivi.

In una più ampia e duttile prospettiva, Frazer si propone di saldare entro una sintesi organica la dimensione letteraria della *Periegesi* e gli aspetti operativi, pratici dell'esperienza che tale testo presuppone e che, in certa misura, si prefigge di indirizzare, disciplinare, assistere. In linea con una consolidata tradizione, Frazer s'impegna in un capillare sforzo di *Quellenforschung* che innerva l'intero commento. La trama dei riferimenti letterari della *Periegesi*, che ne conferma la qualità di raffinata costruzione letteraria, non oblitera tuttavia l'interesse del commentatore verso le testimonianze di un reale paesaggio naturale e monumentale. Frazer ricostruisce gli itinerari di Pausania, interrogandosi sul suo percorso e sulla sua effettiva conoscenza dei luoghi soprattutto in corrispondenza dell'inizio di ciascun libro. In tal modo, il lavoro del commentatore riflette l'acuto interesse del Periegeta nei confronti dei confini tra le diverse regioni e le loro oscillazioni lungo i secoli[11]. Talora, il tragitto richiede solo un rapido inquadramento: ad esempio, in apertura del secondo libro, Frazer nota semplicemente come «he is proceeding from Megara to Corinth by the shore of the Saronic Gulf» (Frazer, 1898, vol. III, p. 3, commento a Paus. 2.1.3). In altri casi, il percorso intricato impone una più ampia digressione, come avviene per l'ingresso in Laconia, di cui Frazer rende conto proponendo due tragitti alternativi, corredati da una valutazione delle distanze frutto dell'esperienza personale (ivi, pp. 305-9, commento a Paus. 2.38.4). L'attenzione al dato topografico, unita alla sensibilità verso il testo, permette di decidere quando le formule costruite alla seconda persona singolare, frequenti nell'illustrazione del percorso, corrispondano all'intento di guidare il tragitto di un viaggiatore e quando, invece, assecondino un gusto letterario per la vividezza[12].

Il testo di Pausania è costruito su un delicato equilibrio tra esaustività e selezione. A più riprese il Periegeta avverte il proprio lettore circa il carattere selettivo delle informazioni, organizzate in una narrazione che

10. Come osserva anche Dimauro (2021, p. 112).

11. Frazer (1898, vol. I, pp. xxiii-xxiv). Per l'interesse di Pausania verso i confini e le identità (topografiche, storiche, culturali) delle diverse regioni si rimanda a Hutton (2005, pp. 68-77); un esempio di questa attenzione è il passo relativo al confine tra l'Elide e l'Acaia (6.26.10), che il Periegeta specifica essere, alla propria epoca (evidentemente in contrasto con il passato o in assenza di indicazioni relative a epoche più remote), il fiume Lariso.

12. Questo punto è esplorato in Hutton (2005, p. 244).

non può soffermarsi su dettagli secondari, dovendo piuttosto rendere conto di «tutte le questioni greche» (1.26.4: «πάντα ὁμοίως ἐπεξιόντα τὰ Ἑλληνικά»)[13]. Correttamente, i commentatori moderni hanno sottolineato il carattere storico e culturale, non già geografico, di tale formula, che Frazer traduce come «all things Greek» nelle pagine introduttive e, meno felicemente, «the whole of Greece» in corrispondenza del passo relativo (Frazer, 1898, vol. 1, pp. xxv, 38)[14].

Al centro della *Periegesi* è dunque una comunità di tradizioni e cultura alla cui ricostruzione non può contribuire una indistinta e superflua «mass of materials»[15]. Il luogo in cui Pausania più si avvicina a una illustrazione dei propri criteri riguarda la città di Corinto, distrutta nel 146 a.C. e nuovamente fondata come colonia romana un secolo più tardi (2.2.6)[16]. Qui, tra i monumenti meritevoli di menzione, «λόγου δὲ ἄξια ἐν τῇ πόλει», si annoverano scarsi resti degli edifici antichi, gli ἀρχαία, in un panorama dominato da costruzioni più recenti. A fronte di una sostanziale perdita del tessuto urbano originario, Pausania si concentra sui luoghi sacri di Corinto, gli ἱερά, soffermandosi sulle più venerabili tradizioni religiose e mitologiche. Si coglie, in questo passo, la tensione nella sintesi tra θεωρήματα e λόγοι su cui è costruita la *Periegesi*: nel caso di Corinto, i primi sono limitati a poche tracce di un passato illustre, che sopravvive tuttavia nella trama vitale delle tradizioni. Le medesime dimensioni innervano il commento di Frazer, che si propone di restituire e approfondire, con altrettanta cura, «the historical and the descriptive parts» dell'opera (Frazer, 1898, vol. 1, pp. lxxi-lxxii)[17].

13. In numerosi passi il Periegeta sottolinea la necessità di concentrarsi su una selezione di monumenti, oggetti d'arte, racconti definiti come degni di attenzione e memoria: Paus. 1.39.3, 2.13.3, 2.15.1, 2.29.1, 2.34.11, 3.11.1, 5.21.1, 6.17.1, 6.23.1, 8.10.1, 8.54.7, 10.9.1. Per i criteri selettivi di Pausania cfr. anche Pretzler (2007, pp. 8-9).

14. Cfr., per esempio, Habicht (1985b, pp. 5-6); Hutton (2005, pp. 55-8).

15. Paus. 1.39.3: «τοσαῦτα κατὰ γνώμην τὴν ἐμὴν Ἀθηναίοις γνωριμώτατα ἦν ἔν τε λόγοις καὶ θεωρήμασιν, ἀπέκρινε δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος μοι τὰ ἐς συγγραφὴν ἀνήκοντα», tradotto da Frazer (1898, vol. 1, p. 59) come «Such are, in my opinion, the most famous of the Athenian traditions and sights: from the mass of materials I have aimed from the outset at selecting the really notable».

16. Per il percorso urbano di Pausania a Corinto si rimanda a Osanna (2001) e a Hutton (2005, pp. 97-104); per il paesaggio monumentale del sito in età imperiale, cfr. anche la sintesi in Torelli (2001). Per un'analisi delle descrizioni di città nella *Periegesi*, vedi Hutton (2005, pp. 127-74) e Pretzler (2007, pp. 91-104).

17. Nella distinzione tra "storia" (relativa ai λόγοι) e "descrizione" (dei θεωρήματα), Frazer individua la profondità cronologica dell'opera di Pausania, che procede lungo un

## 1.2
## Frazer e i θεωρήματα

Nel commento ai θεωρήματα di Pausania, è capillare l'integrazione delle novità emerse dalle recenti indagini archeologiche e storico-artistiche, in particolare nei tre grandi siti oggetto di estese campagne in quegli anni: l'Acropoli di Atene, con gli scavi di Wilhelm Dörpfeld, Olimpia, indagata dagli archeologi tedeschi sotto la guida di Ernst Curtius, e Delfi, affidata alla Scuola francese[18]. Frazer può non solo includere nel proprio volume sull'Attica la pianta aggiornata dei Propilei, pubblicata da Dörpfeld (FIG. 1.1)[19], ma anche anticipare i risultati degli scavi francesi in parte inediti a Delfi, località che aveva visitato nel 1890 e nel 1895[20]. La quantità del materiale portato alla luce a Delfi permette a Frazer di riconsiderare una celebre omissione di Pausania, relativa alle statue dei vincitori di agoni atletici e musicali che dovevano affollare il santuario e che il Periegeta riteneva scarsamente meritevoli di considerazione (10.9.2). La strabiliante ricchezza di iscrizioni riportate alla luce, «relating to these men, whose statues Pausanias passes by so disdainfully», consente a Frazer una digressione relativa ai nomi e alla provenienza degli atleti, nonché, soprattutto, alle pratiche rituali legate agli agoni (Frazer, 1898, vol. v, p. 260)[21]. Frazer costruisce così, a partire da un "aggiornamento" del testo originario, un nuovo λόγος nella trama di Pausania.

Illumina il metodo di Frazer, nella sezione dedicata all'*Heraion* di Olimpia, il lungo commento dedicato al gruppo di Ermes e Dioniso, rinve-

duplice percorso, dedicato alle tradizioni del passato e alle sue tracce monumentali, visibili nel presente.

18. Non è in questa sede possibile rendere conto della storia degli scavi in questi siti; si rimanda al commento archeologico nei volumi editi dalla Fondazione Lorenzo Valla (in particolare voll. I, V, VI, X). Per una sintesi del rapporto tra la lettura di Pausania e la ricerca archeologica, cfr. Habicht (1985b, pp. 71-7); il caso di Olimpia è esaminato in Jacquemin (2001). Sul ruolo di Pausania come guida, fonte e termine di paragone ai fini delle ricerche archeologiche in Grecia negli ultimi decenni dell'Ottocento, cfr. Stewart (2013, pp. 240-1).

19. Cfr. la discussione sulla fisionomia e la storia dei Propilei (Frazer, 1898, vol. II, pp. 249-55). Per altre estese discussioni delle più recenti scoperte e ipotesi relative ai monumenti di Atene cfr. ivi, pp. 113-7, 330-9.

20. Frazer (1898, vol. V) pubblica due carte del sito: una più piccola mappa di Delfi «before the French excavations of 1892-1897» (pieghevole tra le pp. 248-9) e la dettagliata planimetria del «Sacred Precint showing the result of the French excavations 1892-1897» (pieghevole tra le pp. 258-9). Cfr. MacCormack (2010, p. 302).

21. Il commento di Frazer si riferisce al testo in Paus. 10.9.2.

FIGURA 1.1
Pianta dei Propilei dell'Acropoli di Atene, desunta dalla pubblicazione di Wilhelm Dörpfeld

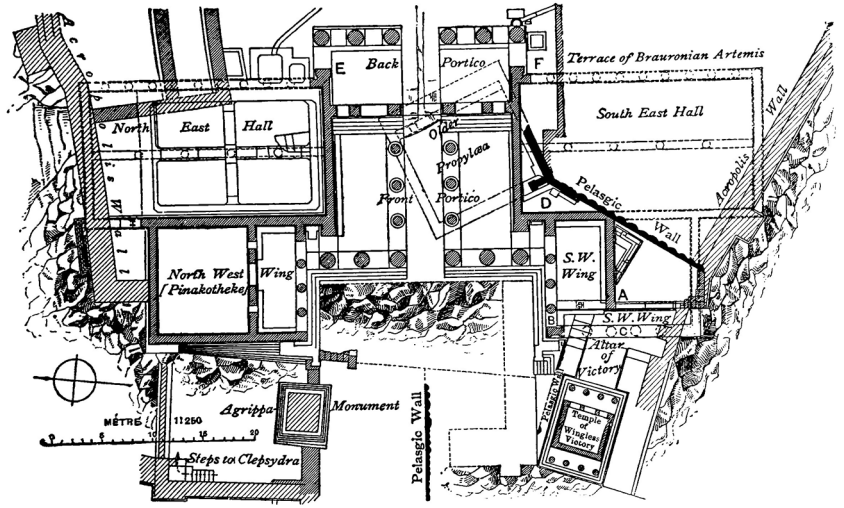



FIG. 10.—PLAN OF PROPYLAEA; THE DOTTED PORTIONS WERE PROJECTED ONLY.

*Fonte*: Frazer (1898, vol. II, p. 249, fig. 10).

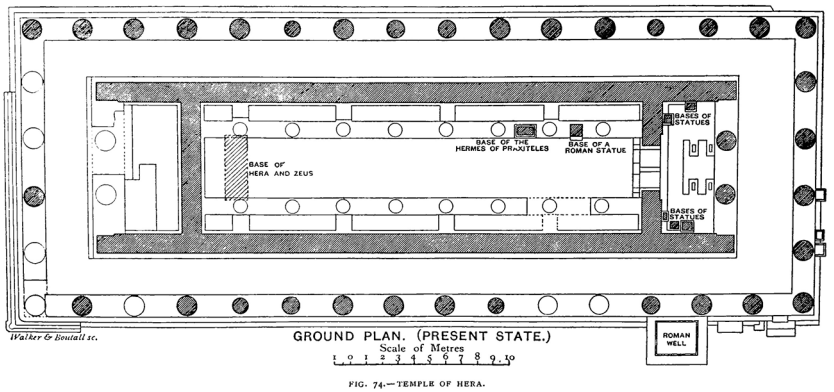
nuto nelle rovine della cella nel 1877 (FIG. 1.2) e da quel momento al centro di un acceso dibattito (FIG. 1.3)[22]. Pausania menzionava esplicitamente l'esistenza in quell'edificio, all'epoca affollato di opere anche assai antiche e forse trasformato in un deposito di arredi sacri e preziose dediche[23], di un gruppo marmoreo (λίθου), di Ermes con Dioniso fanciullo, «τέχνη Πραξιτέλους» (5.17.3). L'uso della formula «arte di Prassitele», in luogo di un termine quale ἔργον, "opera", che qualificasse in maniera più diretta il rapporto con il maestro, aveva fin dalla scoperta sollevato dubbi sulla paternità del gruppo[24]. A tutt'oggi, l'identità del gruppo rimane controversa e si discute se si tratti di un'opera di Prassitele, di un'opera "alla maniera"

22. I termini della questione sono riassunti in Anguissola (2019, pp. 103-6), con ampia bibliografia precedente. Alla discussione del gruppo, Frazer dedica un'ampia sezione del quinto volume (1898, vol. V, pp. 595-9).

23. Cfr. la persuasiva lettura di Krumeich (2008).

24. Le perplessità legate alla formula utilizzata da Pausania risalgono già a Hirschfeld (1877, p. 320) e a Treu (1878, nota a p. 7). Per una discussione, si rimanda a Anguissola (2019, pp. 107-9 e note bibliografiche 31-2).

FIGURA 1.2
Pianta dell'*Heraion* di Olimpia, con indicazione del luogo di rinvenimento del gruppo di Ermes e Dioniso




*Fonte*: Frazer (1898, vol. III, p. 586, fig. 74)

di Prassitele, di una copia romana da Prassitele, o infine di un'attribuzione errata del Periegeta[25]. Frazer fornisce al lettore un aggiornamento relativo a quello che è «now one of the best known of existing works of ancient art» (Frazer, 1898, vol. III, p. 597), riportando i termini del dibattito sull'attribuzione. In particolare, si sofferma, criticandole aspramente, sulle idee di Heinrich Brunn e Otto Benndorf, che ritenevano il gruppo rispettivamente un'opera immatura di Prassitele e un lavoro di alcuni decenni successivo, avvicinabile a Lisippo. Altrettanto articolata è l'esposizione delle principali ipotesi relative all'attributo, non conservato, che Ermes doveva impugnare nella mano destra levata: un grappolo d'uva, cembali o un sonaglio per dilettare il fanciullo, un sacchetto di denaro, coerente con le prerogative del dio o ancora, come pensa Frazer, «his characteristic attribute, a herald's staff» (*ibid.*)[26]. L'ipotesi gli pare giustificata alla luce dell'osservazione diretta, che gli avrebbe consentito di notare «the round hole for it in the hand» (*ibid.*). L'autopsia, del resto, è la chiave attraverso cui Frazer affronta il nodo della paternità del gruppo. L'errore di Brunn deve, a suo parere, dipendere dalla conoscenza indiretta della statua, attraverso incisioni, fo-

25. Una bibliografia relativa a ciascuna ipotesi è fornita in Anguissola (2019, p. 104, note 13-16).

26. Sul dibattito relativo agli attributi, cfr. Pasquier (2001, p. 247; 2007, pp. 120-3).

FIGURA 1.3
Gruppo di Ermes e Dioniso fanciullo dall'*Heraion* di Olimpia, altezza 215 cm. Olimpia, Museo Archeologico



Alamy Stock Photo, neg. CR18W6.

tografie e calchi. Il fatto che Frazer considerasse l'opinione di Brunn viziata dal «dead white colour and the mealy texture of casts» (ivi, p. 598) riflette un importante mutamento di prospettiva maturato in quegli anni nel campo dell'archeologia classica, legato a una sempre più viva consapevolezza della policromia della scultura antica. In una lezione del 1884 pubblicata con il titolo provocatorio *Sollen wir unsere Statuen bemalen?*, Georg Treu, già direttore degli scavi di Olimpia, si soffermava proprio sulle tracce di pittura sui capelli e sul sandalo dell'Ermes, che Frazer diligentemente menziona, per affrontare il cruciale interrogativo circa il colore delle antiche superfici scultoree[27]. Una tale attenzione alla policromia dipinta si poneva in netta discontinuità tanto con l'estetica winckelmanniana, quanto con la pratica accademica dell'epoca, di cui è esemplare la scelta di Brunn di studiare l'atleta detto *Ölausgießer* servendosi solo di calchi in gesso, in grado di restituire «il tipo puro e schietto», privo delle imperfezioni del marmo[28].

## 1.3
## Frazer e i λόγοι

Frazer riconosce il ruolo cruciale dei λόγοι nell'economia della *Periegesi*. Se i monumenti costituiscono lo schema organizzativo del testo, gli affondi sulla storia, sul mito e sulle usanze legate a ciascun luogo formano il tessuto connettivo della narrazione, costruendo attorno a edifici e opere la trama di *Ἑλληνικά* cui la *Periegesi* è dedicata. Sulla scorta di un attento esame delle fonti, Frazer sottolinea la dimensione innovativa del testo di Pausania, in grado di attingere a tradizioni altrimenti sconosciute. In particolare, «of the legends which he tells of the heroic age – that border-land between fable and history – some are his own in the sense that we do not find them recorded by any other ancient writer» (Frazer, 1898, vol. I, p. xxix).

Nella *Periegesi* occupa una posizione centrale il resoconto dei maggiori avvenimenti legati a ciascun territorio a partire dalle più remote leggende eroiche, con particolare riguardo per la partecipazione di quell'*ethnos* agli sforzi militari panellenici, come le leggendarie spedizioni contro Troia o

27. Treu (1884, p. 13); Frazer (1898, vol. III, p. 597). Per una storia degli studi ottocenteschi sulla policromia della statuaria antica si rimanda a Lenzi (2018) e a Liverani (2014), con bibliografia precedente.

28. Brunn (1879). Cfr. la discussione in Anguissola (2020, p. 113).

le Guerre persiane[29]. In tal senso, l'apporto di Pausania non si limita alla valorizzazione di racconti poco noti, ma prevede anche la discussione critica di leggende o resoconti a suo parere scarsamente verosimili[30]. Ne è un esempio il passo relativo ai monumenti incontrati all'ingresso in Atene, nel percorso che dal Pireo conduceva verso il centro cittadino (1.2.4). La narrazione asseconda uno specifico interesse per i luoghi della religione e per la possibilità di attribuire le opere d'arte incontrate lungo l'itinerario a un celebre artista del passato[31]. È però con vivo scetticismo che Pausania accoglie l'indicazione, fornita da un testo iscritto («τὸ ἐπίγραμμα»), circa il soggetto di una statua, la cui iconografia ritiene d'identificare senza dubbio con quella di Poseidone in atto di scagliare una lancia contro il gigante Polibote[32]. Questo cenno, segno di un'attenzione critica e di una sicura familiarità con il dato figurativo, offre a Frazer l'occasione per un esteso approfondimento dedicato al mito e all'iconografia di quell'opera perduta, sulla base della letteratura più aggiornata (Frazer, 1898, vol. II, pp. 48-50).

Se, infine, è nel *Golden Bough* che l'ottica comparativa diventa essenziale nella discussione delle pratiche religiose, un simile interesse innerva anche il commento alla *Periegesi*, dove costituisce un λόγος complementare ai λόγοι di Pausania. La menzione di altari consacrati agli dèi cosiddetti "sconosciuti" suggerisce ad esempio una lunga digressione a proposito degli «unknown gods» venerati dalle antiche popolazioni delle Americhe (ivi, pp. 34-5 su Paus. 1.1.4). In maniera analoga, il mito di Fetonte evoca «a parallel [...] story [...] among the Indians of British Columbia» (ivi, p. 60 a proposito di Paus. 1.3.1)[33]. Ancora, un cenno al racconto di Licaone (Paus. 8.2.6) richiama alla memoria di Frazer le leggende germaniche me-

29. Tra i numerosi esempi, cfr. Paus. 8.6.1-3; per il ruolo delle Guerre persiane, Alcock (1996, pp. 254-60).

30. Paus. 3.15.11 fornisce due letture alternative di un'immagine e del relativo mito. Per l'attitudine critica di Pausania nei confronti del materiale cfr. Akujärvi (2005, pp. 118-29).

31. Sul ruolo della religione nella *Periegesi*, cfr. Pirenne-Delforge (2008). I criteri di Pausania nella selezione di monumenti e opere d'arte sono esaminati in Arafat (1992); Kreilinger (1997).

32. Evidentemente, al Periegeta la notizia riportata dall'iscrizione sembra talmente poco attendibile da non meritare menzione. Pausania si limita infatti a notare come il testo identifichi la figura con un altro personaggio; precisa tuttavia come l'iscrizione sia di epoca recente («ἐφ' ἡμῶν»), considerazione evidentemente derivata dall'aspetto del testo non meno che dalla mancata comprensione del soggetto.

33. Si rimanda a questo proposito anche alle osservazioni in MacCormack (2010, pp. 292-3).

dievali sui licantropi (Frazer, 1898, vol. IV, p. 190); e la mitica battaglia tra Pigmei e Gru (Paus. 1.12.4) gli offre l'occasione per illustrare le più recenti novità su quelle che definisce le «dwarf tribes in Africa» e sulla «tribe of men of low stature who live in trees» di cui era stata registrata l'esistenza nella Burma britannica, l'attuale Myanmar (Frazer, 1898, vol. II, p. 107). La trama si arricchisce così di un'ulteriore dimensione geografica e cronologica – dalla Grecia continentale, culla delle tradizioni elleniche, al Mediterraneo controllato da Roma in cui si muove Pausania, al mondo "globale" di Frazer, segnato dall'imperialismo britannico.

Il λόγος relativo al mito e alle tradizioni religiose non è tuttavia l'unico oggetto dell'interesse di Frazer. Come emerge già nei primi paragrafi della sua *Introduzione*, il rapporto tra l'identità culturale greca e la situazione politica della Grecia nel II secolo d.C., pienamente integrata nell'Impero romano, forma un nodo di riflessione importante. In realtà, la *Periegesi* offre scarsi elementi utili a valutare i termini di una presunta resistenza al potere romano o, di contro, una sostanziale adesione alla realtà e all'ideologia dell'impero[34]. Il *corpus* degli *Ἑλληνικά* cui l'opera è dedicata, monumenti e patrimonio immateriale di miti e tradizioni della grecità, riguarda evidentemente un passato remoto, nel quale la cultura ellenica deve essersi formata e, nella visione retrospettiva di Pausania, fissata. I rari cenni a monumenti recenti o alle figure storiche di imperatori sono in genere neutrali[35], né pare appropriato leggere nei termini di una critica organica all'attuale assetto politico le occasionali menzioni di razzie e sottrazioni di beni artistici addebitate a Nerone, in linea con una consolidata tradizione storiografica[36]. Del resto, nella *Periegesi* il processo d'incontro con la cultura ellenica dei generali vittoriosi e, successivamente, degli imperatori romani, non è dipinto nei soli termini di una spoliazione dei beni di comunità e santuari. Al contrario, Pausania disegna un percorso di progressivo arricchimento dei tesori d'arte e architettura delle città greche, che partendo da Mummio

34. Sul rapporto tra la *Periegesi* e il contesto storico e politico, cfr. Akujärvi (2005, pp. 265-91). In generale, per la visione del passato nella *Periegesi* si rimanda a Elsner (1992); Bowie (1996); Schreyer (2017) con ampia bibliografia.

35. I rari cenni di Pausania al potere imperiale sembrano neutri (ad esempio 3.11.4 e 3.22.9, o ancora 8.9.7 a proposito degli onori tributati ad Antinoo); è difficile cogliere una critica di natura politica in generico biasimo della piaggeria nei confronti dei despoti come quello contenuto in 8.2.5.

36. Paus. 5.6.23 (Olimpia), 9.27.3 (Tespie), 10.7.1 e 10.19.2 (Delfi). Addirittura, in Paus. 10.7.1 si parla del furto, da parte di Nerone, di ben cinquecento statue in bronzo dal santuario di Delfi.

culmina con Adriano[37]. Il ruolo di quest'ultimo imperatore appare particolarmente articolato: insieme alle offerte nei santuari, Pausania ricorda l'erezione di templi, ginnasi e altri edifici pubblici, soprattutto ad Atene, oltre a strade verso la medesima città[38]. Se pure Pausania non esita a registrare la fisionomia di un paesaggio sovente dominato dalle rovine di antichi edifici abbandonati e da insediamenti disabitati[39], il suo sguardo è quello di un viaggiatore desideroso di recuperare, grazie alle tracce materiali, la complessità e ricchezza di una storia passata. Di contro, Frazer imposta su questi cenni un esame dei meccanismi di ascesa e declino in cui si dipanerebbe il naturale evolversi di una civiltà. «Under all this brave show», ossia sotto l'imponente veste monumentale della Grecia di età adrianea e antonina, sarebbe possibile riconoscere che «the decline had set in», causato «by time, by neglect, by political servitude, by all the subtle indefinable agencies that sap a nation's strength» (Frazer, 1898, vol. I, pp. xiii-xv). In tal senso, il commento si spinge al di là del testo, proiettando l'esperienza del Periegeta in una dimensione universale e rivelando, allo stesso tempo, le ambizioni dell'operazione intellettuale di Frazer, che intreccia lo studio della *Periegesi* in una più ampia riflessione sulla vita delle società umane.

## 1.4
## Il paesaggio tra θεώρημα e λόγος

La centralità delle *poleis* è un tratto essenziale nell'organizzazione del racconto e dello spazio nella *Periegesi*. L'impianto prevede, per ciascuna regione, una descrizione accurata del centro urbano principale, dal quale si dipartono assi viari nelle diverse direzioni, a imprimere una vera e propria griglia sul paesaggio[40]. È di Frazer il merito di aver per primo compreso e descritto il metodo topografico di Pausania: «He follows the chief roads that lead from the capital to all parts of the territory [...]. Having followed the road up till it brings him to the frontier, he retraces his steps to the capital, and sets off along another which he treats in the same way, until in

37. Paus. 2.17.6 (offerte di Nerone nel santuario di Era presso Micene); 5.10.5 e 5.24.4 (dediche di Mummio a Olimpia; per il sacco di Corinto vedi 7.16.8), 5.12.8, (dediche di Nerone a Olimpia). Cfr. MacCormack (2010, pp. 296-7).

38. Paus. 1.18.6, 1.18.9, 2.3.5, 2.17.6, 10.35.4.

39. Sulla descrizione di rovine nei volumi di Pausania si rimanda a Schreyer (2019).

40. Hutton (2005, pp. 83-126) esamina il «radial plan» cui Pausania si conforma per presentare ciascuna regione.

this manner he has exhausted all the principal thoroughfares that branch from the city». Frazer sottolinea il valore teorico e pratico di questo procedimento, adottato dal Periegeta «for the sake of lucidity», ma anche allo scopo di rendere conto delle principali traiettorie reali (ivi, pp. xxiii-xxiv)[41].

La narrazione di Pausania non fornisce un'immagine fisica, bensì ideologica e gerarchizzata del paesaggio greco, dominato dagli insediamenti umani di maggiore rilievo per dimensioni, importanza politica e amministrativa, prosperità presente o passata. Il ruolo centrale delle città nella geografia della *Periegesi* e, al contempo, le difficoltà nella definizione degli insediamenti umani emergono nelle osservazioni dedicate al centro di Panopeo, in Focide (10.4.1-2). Trattandosi di una località citata da Omero, dunque a pieno titolo appartenente agli *Ἑλληνικά*, l'autore non può evitarne la menzione; eppure, l'abitato gli pare indegno del nome stesso di *polis*, privo di edifici amministrativi (ἀρχεῖα), di un ginnasio, di un teatro, di un'ἀγορά, finanche di una vera fonte d'acqua (ivi, p. xxxv)[42]. Ciononostante, a indicare il prestigio della comunità e la sua posizione di rilievo nella geografia della regione concorrono non solo la storia illustre, ma anche l'esistenza di precisi confini rispetto alla χώρα dei centri vicini e il fatto che Panopeo partecipasse, con propri delegati, all'assemblea della Lega focese.

Di contro, il paesaggio naturale occupa in Pausania una posizione marginale, con rare eccezioni, la più notevole delle quali è costituita dal celebre *incipit* dell'opera (1.1.1), con l'arrivo in Attica via mare, la visione di Capo Sunio e il graduale svelarsi del porto e del tempio di Atena[43]. Il commento di Frazer offre un'esemplare sintesi del suo metodo e della sua sensibilità, lontana da quella del Periegeta (Frazer, 1898, vol. II, pp. 1-4)[44]. Agli evocativi, ma sobri cenni paesaggistici di Pausania, Frazer contrappone un emozionato affresco della «massive and lofty headland of rugged crystalline rock», le cui pareti battute dai venti «fall sheer into the sea» (ivi, p.

41. Hutton (ivi, p. 83) prende le mosse da queste osservazioni di Frazer per la propria analisi dell'organizzazione topografica di Pausania.

42. Frazer coglie l'importanza del cenno di Pausania, cui dedica un articolato commento (Frazer, 1898, vol. V, pp. 215-9), basando la descrizione del «present state of the ruins entirely from my own observation», frutto di due visite a Panopeo, nel 1890 e nel 1895. Frazer osserva, in particolare, come il confine tra Beozia e Focide non sia segnato, in questa zona, da alcun elemento del paesaggio – ragione che può aver indotto Pausania a sottolineare l'importanza politica di un confine artificiale.

43. Sulla struttura narrativa di questo passo della *Periegesi*, cfr. Akujärvi (2012, pp. 332-3).

44. Frazer fornisce anche una pianta del tempio a Capo Sunio (Frazer, 1898, vol. II, tra le pp. 2-3).

1), mentre «the summit of the cape is overgrown with shrubs, and is surrounded by a ruined fortification» (ivi, p. 2)[45]. Frazer prosegue con una digressione dedicata al tempio di Atena, in cui integra non solo le informazioni della fonte, ma anche l'immagine del paesaggio che essa fornisce: Frazer include una pianta del tempio frutto dei recenti scavi di Dörpfeld e, nell'esercizio di identificare il marmo impiegato per le colonne, ne descrive l'abbagliante candore, un «pure, glistering white [...] contrasted with the blue sky against which they stand outlined and the deep green of the shrubs in the foreground». Capo Sunio si presenta al viaggiatore come una «brilliantly coloured picture» (*ibid.*). Questa prima voce del commento si conclude, dopo il denso resoconto degli scavi e le proposte di datazione delle rovine, con il ritorno alla «view of the solitary temple» (ivi, p. 4). In un repentino cambiamento di prospettiva, Frazer propone al lettore un'esperienza assente in Pausania, conducendolo alla scoperta del «prospect [...] of surpassing loveliness» visibile dal tempio stesso «over the sea to the islands of the Aegean» – l'immagine delle rovine sullo sfondo dell'Egeo di cui Lord Byron aveva colto la mesta grandezza (*ibid.*).

La distanza tra la reticenza di Pausania a proposito del paesaggio naturale e la sua centralità nel commento di Frazer emerge a più riprese. Mentre il primo si limita a citare il monte Parnes, il secondo ne ricorda la vegetazione lussureggiante e loda lo «scenery [...] grand and pictoresqeue, presenting a maze of glens, crags, rocks, precipices, and wooden heights» (Frazer, 1898, vol. II, p. 420)[46]. Se Pausania non ritiene di doversi soffermare sulle asperità della regione di Pheneos e sulle difficoltà del tragitto (Paus.

45. Nel commento di Frazer, anche le rovine di Micene sono occasione per un ampio affresco che, dall'evocazione commossa del paesaggio («the whole scene, viewed from the citadel, is one of desolate grandeur»), muove alla presentazione delle mura e delle tombe reali, per poi offrire articolate considerazioni sulla vita quotidiana e sui riti degli antichi abitanti della città, alla luce dell'epica omerica e dei corredi funebri restituiti dai celebri sepolcri (Frazer 1898, vol. III, pp. 94-6). Il commento di Frazer rivela un atteggiamento assai diverso rispetto al sobrio accenno di Pausania alla vista delle rovine della città («*Μυκηνῶν ἐρείπια*»). Per la posizione dei paesaggi evocati da Pausania nell'immaginario letterario e artistico britannico tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, evidentemente recepito da Frazer, cfr. Elsner (2010a).

46. Paus. 1.32.1 segnala implicitamente la presenza di boschi sul Parnes attraverso il riferimento alla caccia di cinghiali e orsi che vi si svolgeva; vedi Frazer (1898, vol. II, pp. 420-3). Un analogo trattamento è riservato al monte Imetto, menzionato nel medesimo passo dal Periegeta. Il cenno alla produzione di miele innesca un lungo elenco degli alberi e delle essenze che crescono sulle sue pendici (ivi, pp. 423-5); il commento si conclude evocando la visione della «wonderful purple glow» e il «rosy flush» sulla sommità del monte, visibile da Atene nella luce della sera.

8.17.6), il resoconto di prima mano di Frazer è a tratti drammatico e vede il commentatore in cammino lungo terribili precipizi e roboanti cascate, in un paesaggio (visivo e sonoro) dominato da forze naturali immani e ostili (Frazer, 1898, vol. IV, pp. 250-2)[47].

La misura di questa differenza non sfugge a Frazer, che osserva i «disinterested glimpses [...] of Greek scenery» e la «dull, patient enumeration of monuments» del Periegeta, riconoscendo il carattere funzionale dei suoi sobri cenni al paesaggio, volti in genere a introdurre episodi della storia e del mito (Frazer, 1898, vol. I, pp. xxxi, xlvii). Così, la veduta del mare dall'Acropoli di Atene «is noticed by him, not for its gleam of molten sapphire», ma in quanto si tratterebbe del luogo in cui l'anziano Egeo avrebbe scrutato l'orizzonte in attesa del ritorno del figlio Teseo (ivi, pp. xxxi, in riferimento a Paus. 1.22.4). È legato soprattutto al disinteresse di Pausania per la dimensione poetica del paesaggio il netto giudizio negativo di Frazer nei confronti della sua prosa, in contrasto con il generale apprezzamento della *Periegesi* come fonte storica. La critica non si appunta su presunte imprecisioni del testo o sulla sua inefficacia dal punto di vista informativo, come voleva Wilamowitz, ma sulla sua povertà emotiva, espressione di un uomo «of plain good sense, without either genius or imagination» (ivi, p. llxix).

## 1.5
## Conclusioni

Il dialogo tra Frazer e Pausania, pur da prospettive non sempre in sintonia, disegna un percorso nella memoria che dagli *Ἑλληνικά* si apre verso un mondo assai più vasto di miti e tradizioni. Il contributo del commentatore non si limita all'illustrazione del testo, pur rispondendo all'ambizione di raccoglierne le fonti e chiarirne i punti meno perspicui. L'elenco dei θεωρήματα diviene occasione per un aggiornatissimo compendio di archeologia classica, arricchito dai risultati degli scavi recenti, dalle nuove scoperte in fatto di epigrafia, numismatica, dalle opinioni più autorevoli su problemi di iconografia e stile. È tuttavia nella dimensione dei λόγοι che Frazer imprime la propria più genuina traccia, ampliando in ottica comparativa le notazioni del Periegeta e, soprattutto, esplorando ambiti e suggestioni da questi trascurate, ma care all'immaginario della propria epoca,

47. In 8.17.6, tuttavia, Pausania non manca di notare le asperità del paesaggio.

quali i mutamenti delle culture umane, secondo una parabola evolutiva e biologica. In linea con la sensibilità ottocentesca per le manifestazioni della natura, Frazer si allontana dalla fonte soprattutto nell'attenzione al paesaggio, specchio dell'intimità emotiva, che nel commento assume il ruolo, allo stesso tempo, di θεώρημα e λόγος, una cornice dove trovano posto osservazioni su vedute monumentali, mito, tradizioni e storia.

## Riferimenti bibliografici


AKUJÄRVI J. (2005), *Researcher, Traveller, Narrator: Studies in Pausanias' Periegesis*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

ID. (2012), *One and 'I' in the Frame Narrative: Authorial Voice, Travelling Persona and Addressee in Pausanias' Periegesis*, in "Classical Quarterly", 62, 1, pp. 327-58.

ALCOCK S. E. (1996), *Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias*, in Bingen *et al.* (1996), pp. 241-67.

ALCOCK S. E., CHETTY J. F., ELSNER J. (eds.) (2001), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford University Press, Oxford.

ANGUISSOLA A. (2019), *L'immagine della completezza nella scultura greca e romana: due note al gruppo di Ermes e Dioniso da Olimpia*, in M. Papini (a cura di), *Opus imperfectum. Monumenti e testi incompiuti nel mondo greco e romano*, Atti del convegno di studi (Roma, 14-15 marzo 2019), Quasar, Roma, pp. 101-16.

ID. (2020), *Statue in copia, statue in serie*, in S. Settis, C. Gasparri (a cura di), *I marmi Torlonia. Collezionare capolavori*, catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini, 14 ottobre 2020-9 gennaio 2022), Electa, Milano, pp. 106-15.

ARAFAT K. W. (1992), *Pausanias' Attitude to Antiquities*, in "The Annual of the British School at Athens", 87, pp. 387-409.

BINGEN J. *et al.* (éd.) (1996), *Pausanias historien: huit exposés suivis de discussions*, Atti del colloquio (Genève 15-19 agosto 1994), Fondation Hardt, Genève.

BOWIE E. L. (1996), *Past and Present in Pausanias*, in Bingen *et al.* (1996), pp. 207-30.

ID. (2001), *Inspiration and Aspiration: Date, Genre, and Readership*, in Alcock, Cherry, Elsner (2001), pp. 21-32.

BRUNN H. (1879), *Tipo statuario di atleta*, in "Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica", 51, pp. 201-22.

CARROLL M. (1907), *The Attica of Pausanias*, Ginn, Boston.

DEI F. (2021), *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*, Carocci, Roma.

DIMAURO E. (2021), *Pausania e Wilamowitz*, in "Thiasos", 10, 1, pp. 109-22.

ELSNER J. (1992), *Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World*, in "Past & Present", 135, pp. 3-29.

ID. (2001), *Structuring "Greece": Pausanias's Periegesis as a Literary Construct*, in Alcock, Cherry, Elsner (2001), pp. 3-20.
ID. (2010a), *Picturesque and Sublime: Impacts of Pausanias in Late-Eighteenth- and Early-Nineteenth-Century Britain*, in Elsner (2010b), pp. 219-53.
ID. (ed.) (2010b), *Receptions of Pausanias: From Winckelmann to Frazer*, Oxford University Press, Oxford.
FRATEANTONIO C. (2009), *Religion und Städtekonkurrenz: zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias'* Periegese, W. De Gruyter, Berlin-New York.
FRAZER J. G. (1898), *Pausanias' Description of Greece Translated with a Commentary*, 6 voll., Macmillan and Co., London.
ID. (1900), *Pausanias and Other Greek Sketches*, Macmillan and Co., London (ristampa: Cambridge University Press, New York 2012).
ID. (1927), *Sur les traces de Pausanias*, Les Belles Lettres, Paris.
ID. (1994), *Sulle tracce di Pausania*, Adelphi, Milano.
HABICHT C. (1985a), *An Ancient Baedeker and His Critics: Pausanias' "Guide to Greece"*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 129, 2, pp. 220-4.
ID. (1985b), *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
HIRSCHFELD G. (1877), *Olympia*, in "Deutsche Rundschau", 13, pp. 286-324.
HITZIG H., BLÜMNER H. (1896-99), *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 6 voll., apud S. Calvary, Berolini (Berlin).
HOGAN P. P. (2014), *A Student Commentary on Pausanias Book 1*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
HUTTON W. (2008), *Describing Greece: Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*, Cambridge University Press, Cambridge.
JACQUEMIN A. (2001), *Pausanias, le sanctuaire d'Olympie et les archéologues*, in Knöpfler, Piérart (2001), pp. 283-300.
JONES W. H. S. (ed.) (1959-61), *Description of Greece*, 5 voll., William Heinemann, London.
KNÖPFLER D., PIÉRART M. (éds.) (2001), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Atti del colloquio (Neuchâtel-Friburgo, 18-22 settembre 1998), Université de Neuchâtel-Droz, Neuchâtel-Genève.
KREILINGER U. (1997), *Τὰ ἀξιολογώτατα τοῦ Παυσανίου: Die Kunstauswahlkriterien des Pausanias*, in "Hermes", 125, 4, pp. 470-91.
KRUMEICH R. (2008), *Vom Haus der Gottheit zum Museum? Zu Ausstattung und Funktion des Heraion von Olympia und des Athenatempels von Lindos*, in "Antike Kunst", 51, pp. 73-95.
LENZI S. (2018), *Lo sviluppo degli studi sulla policromia nella scultura greca e romana dall'Ottocento ad oggi: dalla riscoperta all'abbandono, dall'abbandono alla riscoperta*, in V. Melis (a cura di), *Ricerche a confronto 2013. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente*, Saecula, Zermeghedo (VI), pp. 117-31.

LIVERANI P. (2014), *Per una "Storia del colore". La scultura policroma romana, un bilancio e qualche prospettiva*, in P. Liverani, U. Santamaria (a cura di), *Diversamente bianco. La policromia della scultura romana*, Quasar, Roma, pp. 9-32.

MACCORMACK J. (2010), *Pausanias and his Commentator Sir James George Frazer*, in Elsner (2010b), pp. 287-313.

MUSTI D., TORELLI M. (a cura di) (1986), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Arnoldo Mondadori Editore-Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

OSANNA M. (2001), *Tra monumenti,* agalmata *e* mirabilia*: organizzazione del percorso urbano di Corinto nella Periegesi di Pausania*, in Knöpfler, Piérart (2001), pp. 185-202.

OVERMARK JUUL L. (2010), *Oracular Tales in Pausanias*, University Press of Southern Denmark, Odense.

PASQUIER A. (2001), *L'Hermès d'Olympie*, in Id. (éd.), *Olympie*, La Documentation Française, Paris, pp. 241-71.

ID. (2007), *Praxitèle aujourd'hui? La question des originaux*, in A. Pasquier, J.-L. Martinez (éds.), *Praxitèle*, catalogo della mostra (Parigi, Museo del Louvre, 28 marzo-18 giugno 2007), Musée du Louvre, Paris, pp. 82-105.

PIRENNE-DELFORGE V. (2008), *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Presses Universitaires de Liège, Liège, http://books.openedition.org/pulg/1007.

PRETZLER M. (2004), *Turning Travel into Text: Pausanias at Work*, in "Greece & Rome", 51, 2, pp. 199-216.

ID. (2007), *Pausanias: Travel Writing in Ancient Greece*, Bristol Classical Press, London-New York.

SCHREYER J. (2017), *The Past in Pausanias: Its Narration, Structure and Relationship with the Present*, in S. Rocchi, C. Mussini (eds.), Imagines Antiquitatis: *Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, W. De Gruyter, Berlin-New York, pp. 49-64.

ID. (2019), *Zerstörte Architektur bei Pausanias. Phänomenologie, Funktionen und Verhältnis zum zeitgenössischen Ruinendiskurs*, Brepols, Turnhout.

STEWART D. R. (2013), *"Most Worth Remembering": Pausanias, Analogy, and Classical Archaeology*, in "Hesperia", 82, 2, pp. 231-61.

TORELLI M. (2001), *Pausania a Corinto. Un intellettuale greco del secondo secolo e la propaganda imperiale romana*, in Knöpfler, Piérart (2001), pp. 135-84.

TREU G. (1878), *Hermes mit dem Dionysosknaben*, Wasmuth, Berlin.

ID. (1884), *Sollen wir unsere Statuen bemalen?*, Oppenheim, Berlin.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF U. VON (1928), *Erinnerungen 1848-1914*, K. F. Koehler, Leipzig.

ID. (1986), *Filologia e memoria*, introduzione di M. Gigante, trad. di A. Pensa, Guida, Napoli.

# 2

# *Folk-Lore in the Old Testament* e la questione dell'ultimogenitura[1]

di *Alessandro Catastini*

> Pollicino è il minore di sette fratelli. È vero che la sua figura di nanerottolo e la sua astuzia sono inoffensive, ma è lui che conduce i fratelli nella capanna dell'orco, ciò che dimostra la sua doppia natura pericolosa di personaggio che porta bene e che porta male. In altri termini, è l'orco stesso.
>
> C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*

Throughout the present inquiry I have sought to take account of the conclusions reached by the best modern critics with regard to the composition and dates of the various books of the Old Testament; for I believe that only in the light of these conclusions do many apparent discrepancies in the sacred volume admit of a logical and historical explanation [...]. In its union of scrupulous accuracy with dignity and beauty of language the English Revised Version of the Old Testament is, as a translation, doubtless unsurpassed and probably unequalled in literature (Frazer, 1918a, p. x).

Questo esordio richiede un inquadramento, per lo meno breve, della temperie che aveva condotto alle conclusioni messe a punto dai migliori critici moderni in merito alla composizione e datazione dei vari libri dell'Antico Testamento all'epoca in cui James G. Frazer elaborò i tre volumi del suo *Folk-Lore in the Old Testament*. Forse è da considerare eccessivo il ricomprendere nella categoria dei «migliori critici moderni», cui allude il nostro, quella «critica sacra» ch'ebbe il suo fiorire nel XVII secolo e alla quale sono da ricondurre nomi quali Jean Morin, Louis Cappel, Richard Simon, Baruch Spinoza, Jean Le Clerc. A Londra, nel 1660, furono pubblicati in nove volumi in folio i *Critici sacri*, a raccogliere quanto di meglio gli studiosi di simil vaglia avevano espresso[2]. È tuttavia imprescindibile, se non altro per opportunamente apprezzare gli sviluppi a seguire, l'opera di J. G. Eichhorn (1752-1827) e in ispecie, ai fini frazeriani, la sua *Urgeschichte*

1. Per alcune informazioni mi è gradito ringraziare gli amici e colleghi M. G. Biga, G. Mazzini, S. Seminara.

2. Su questa impresa e sulla critica sacra in generale, cfr. Chiesa (2002, pp. 347-98).

nella quale vennero posti i fondamenti di un'interpretazione del mito come forma di linguaggio e di pensiero (cfr. Parente, 1986). La questione di «composition and dates of the various books of the Old Testament» richiama alla memoria quanto meno l'intervento di Jean Astruc (1684-1766) sulle fonti («memoires») delle quali Mosè, in quanto autore del libro della *Genesi*, poteva essersi servito. Astruc inaugurò quella che venne definita «ipotesi dei documenti», valorizzata poi proprio da Eichhorn nella sua *Einleitung in das Alte Testament* anche se, pare, questi non avesse nutrito siffatto proposito (cfr. Kraus, 1969, trad. it. p. 241; per l'ipotesi in generale, pp. 241-5). Sulla scia degli studi sulla formazione dei libri del *Pentateuco*, un'altra ipotesi, definita «dei frammenti», vedrà introdurre la figura di redattore che avrebbe riunito più o meno bene e senza curarsi troppo delle aporie che ne sarebbero risultate, vari frammenti letterari indipendenti (ivi, pp. 246-8). L'ulteriore ipotesi «delle integrazioni» considerò invece l'esistenza di un documento di base al quale sarebbero stati aggiunti nel tempo dei supplementi; sono da ricordare, in proposito, almeno i nomi di W. L. De Wette (1780-1849) e H. Ewald (1803-1875) (ivi, pp. 248-53). Ormai la ricerca storico-critica aveva preso definitivamente l'avvio; si arrivò dunque al «sistema di Graf-Wellhausen», dai nomi di K. H. Graf (1815-1869) e di J. Wellhausen (1844-1918). Fu merito di Wellhausen aver sistematizzato la precedente ricerca storico-critica per mezzo di una procedura analitica che lo condusse a isolare quattro fonti principali: J (Jahwista), E (Elohista), D (Deuteronomista) e P (da *Priesterkodex*, reso in italiano con «Codice sacerdotale»)[3]. L'individuazione di questo sistema di stratificazione del testo fu estesa a tutti i libri dell'Antico Testamento e – al di là delle resistenze di alcuni ambienti conservatori di tutto rispetto, come nel caso di Fr. Delitzsch (1813-1890) – la ricerca si sviluppò entusiasticamente in tal direzione. Molti nomi meriterebbero di essere menzionati sino a giungere agli anni che videro la pubblicazione del *Folk-Lore* frazeriano, ma ci si perdonerà per l'omissione. È ben comprensibile, quindi, il rinnovato fervore degli studi dedicati all'Antico Testamento.

Nel frattempo, il panorama degli studi biblici si andava arricchendo delle scoperte archeologiche in Oriente, dalla Siria-Palestina alla Babilonia: una ricca messe di testi vide la luce e piace ricordare almeno la scoperta dell'iscrizione della stele del re Moab di Mesha che portò a un confronto diretto con la storia dell'Israele antico e del testo biblico (*II Re* 3:4-27)[4].

3. La teoria venne compiutamente esposta in Wellhausen (1878; 1883).
4. Per un panorama generale, cfr. ancora Kraus (1969, trad. it. pp. 455-83).

Si può pensare che è a tale temperie produttiva che lo studioso scozzese si riferiva nel dire «I have sought to take account of the conclusions reached by the best modern critics with regard to the composition and dates of the various books of the Old Testament; for I believe that only in the light of these conclusions do many apparent discrepancies in the sacred volume admit of a logical and historical explanation» (Frazer, 1918a, p. x). Il fatto è che spesso le discrepanze si rivelano per l'appunto apparenti e la ricerca storico-critica condusse purtroppo a produrre, negli anni a seguire, numerosi danni interpretativi; primo fra tutti, quello di una esasperata frammentazione testuale (Catastini, 2001, pp. 22-3) con la ipotizzazione di ulteriori fonti e sottofonti (Clines, 1998, pp. 830-9). Il motivo di questa degenerazione è abbastanza chiaro e ben definibile: il rinvenimento di palesi tracce di tardività nei testi biblici – spesso riconducibili ad apparenti discrepanze – venne avvertito come una minaccia per l'attendibilità financo dottrinaria dei testi sacri. Per fare un esempio, le narrazioni relative ai patriarchi erano da considerare fededegne dal punto di vista storico: una posizione per lunghissimo tempo – e da taluni lo è tutt'oggi – sostenuta specialmente per mezzo della ricerca di conferme provenienti dall'archeologia. È evidente che l'ipotesi delle fonti poteva essere utile per salvare l'antichissima tradizione di fondo dei testi i quali nella forma attuale sono il frutto dell'opera editoriale dei «redattori» ed è per l'appunto a quest'ultima cui sarebbero da ricondurre le componenti da riconoscere come più tarde. Va da sé che un'opera di revisione ci fu come spesso è successo, in maniera più o meno invasiva, per tutti i testi dell'antichità. Nondimeno, ripeto, l'entusiasmo per il metodo storico-critico condusse ad aberrazioni. La definizione di «redactor» e il ruolo che a esso venne associato, unitamente ai riferimenti ai documenti «Jehovistic», «Elohistic», «Deuteronomic Code», «Priestly Code», furono accolti e utilizzati da Frazer, il che permette di comprendere la sua adesione alle nuove tendenze degli studi biblici. La teoria delle fonti ha oggi i suoi epigoni i quali, sia pure con qualche eccezione, accettano una datazione relativamente tardiva dei testi in parte in merito alla loro effettiva composizione, in parte per la risistematizzazione di materiali più antichi. Da vari anni, ormai, si è fatta strada anche una corrente di studiosi favorevoli a un forte ribassamento della datazione compositiva di molti testi biblici: si tratta della corrente che è stata definita "minimalista", ma si tratta di un argomento che intendo riprendere opportunamente in seguito.

È da preferire, ritengo, entrare adesso nel vivo della questione. Un'anteprima di quella che sarebbe stata l'opera in tre volumi apparve nella for-

ma di un lungo articolo pubblicato in un volume di studi in onore di E. B. Tylor (Frazer, 1907). In esso venivano anticipati otto dei ventisei argomenti che avrebbero costituito i complessivi capitoli del lavoro finale. Quest'ultimo suscitò doverosamente la curiosità degli studiosi poiché l'opera costituiva un'ulteriore applicazione, stavolta per l'Antico Testamento, del metodo già applicato nel *Golden Bough*; nello specifico, nei tre volumi di *Folk-Lore in the Old Testament* furono trascelti alcuni temi dell'Antico Testamento per scandagliarli a ricercare quelli che sarebbero stati gli aspetti primitivi, barbarici del popolo ebraico. Le recensioni di *Folk-Lore*, come sempre accade, furono in parte positive[5], in parte negative[6]; più volte venne posto

5. Cfr. Anonimo (1919) («These volumes are indispensable»), Hartland (1919), Reinach (1919), Temple (1919), Amram (1920), Cessi (1920), Evarts (1920), Guignebert (1920), Powis Smith (1920), Beth (1921), Webster (1924).

6. «Herein lies the real crux of the whole problem, which however can only be lightly touched upon here, viz., what value is to be attached to the parallels of those backward races. Are they to be considered as of independent origin, springing from the primitive mind of man, or are they also the result of migration, starting from one common centre, and being communicated to the other nations in various ways, and especially through the migration and mixing of these races. The possibility of the dissemination of legends and tales from one centre is now being more and more recognised, and the results of such comparative studies would then become a truer chapter in the history of civilisation than by adopting the theory of independent primitive origins, which does not always satisfactorily explain the similarity. Sir James has probably felt this difficulty, and with the true insight of the great scholar that he is, he has often been satisfied with recording the facts without drawing the conclusion» (Gaster, 1919 p. 75); «The work as a whole is not simply a thesaurus for research student but a work of art [...]. The only regret is that these descriptions, beautifully painted as they are, are not the result of personal observations, but are taken from the palettes of Robinson, Tristram, Sir George Adam Smith, and others» (Fullerton, 1920, pp. 139-40); «Sir J. G. Frazer amasses facts. For this posterity should be grateful. But he fails to schedule their values. Especially he tends to *prefer* facts from Borneo to facts from Babylon; though when dealing with Jerusalem he should build first the 'adjacent anthropology' Farnell asks for [*scil.* Farnel, 1896, pp. 88-101]» (Martindale, 1920, p. 92); «One can hardly avoid the impression that this outside material [*scil.* Il materiale extrabiblico] is the author's main interest» (Powis Smith, 1920, p. 98); Fernández (1921, p. 383) s'indigna che Frazer possa aver pensato «que los Hebreos "had probably passed through a stage of barbarism and even of savagery"»; «Many of the data are admittedly crude. Explorers have physiography as their main interest and lack the intimate knowledge of the local language necessary to comprehend local traditions. Missionaries are prone to see in the folktale merely the evils of heathendom. Scientists, reaching the primitive group after the modernizing influences of other visitors have been at work, are unable to separate the indigenous legend from distorted fragments which have been borrowed from our own folk-lore. The classification of the material is, of course, subject to the personal bias of the author» (Ross, 1921 p. 336).

l'accento sul bello stile espositivo di Frazer (Hartland, 1919, p. 78; Jastrow, 1919, p. 658; Guignebert, 1920, p. 98; Ross, 1921, p. 337).

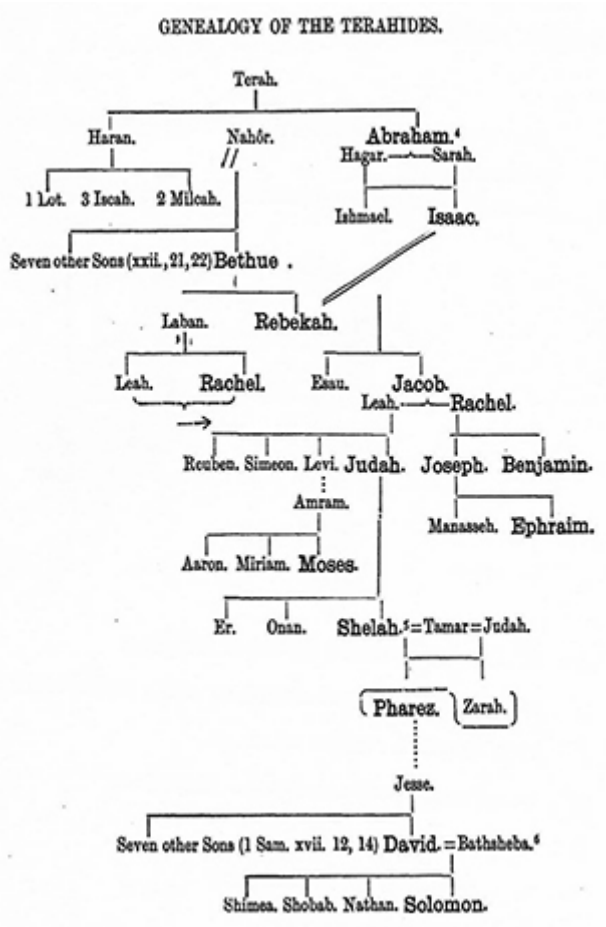
Nella seconda edizione del suo commentario al libro della *Genesi*, J. Skinner richiamò per due casi il *Folk-Lore* frazeriano (Skinner, 1930, pp. 401, 411), casi che tuttavia non riguardavano la questione che aveva suscitato più volte l'attenzione dei recensori, la cosiddetta «ultimogenitura» (*ultimogeniture*) (Jastrow, 1919, p. 657; Temple, 1919, p. 70; Cessi, 1920, p. 336; Evarts, 1920, p. 311; Guignebert, 1920, p. 100; Powis Smith, 1920, p. 98; Smith, 1924, pp. 67-9): non sarebbe dispiaciuta la trattazione in un prestigioso commentario biblico e peraltro si deve riconoscere che – per quello che permette la mia conoscenza – il silenzio sull'intero *Folk-Lore* permarrà anche nei commentari che seguiranno; si dovrà giungere al notevole intervento di Th. H. Gaster (1975) per porre rimedio[7].

Frazer dedica all'argomento centottantacinque pagine poste a cavallo tra il primo e il secondo volume del *Folk-Lore* (Frazer, 1918a, pp. 420-566; 1918b, pp. 1-39) sviluppando un'ipotesi che era stata avanzata da J. Jacobs nel 1888 (cfr. Frazer, 1918a, p. 431): quando ormai in Israele si era imposto il primato ereditario della primogenitura, ancora circolavano tradizioni narrative – da far risalire al periodo nomadico – nelle quali l'ultimogenito aveva la meglio (Jacobs, 1888, pp. 335-6), un tipo di preferenza che predomina nei racconti sui patriarchi biblici e anche altrove: Jacobs illustra efficacemente lo schema famigliare per mezzo di un albero genealogico (ivi, p. 334) che riproduco alla FIG. 2.1 e ove i nomi dei non-primogeniti sono evidenziati per mezzo di caratteri tipografici più grandi. Secondo Jacobs la trama dei racconti fu funzionale per armonizzare siffatte tradizioni con la normativa sacerdotale che più tardi avrebbe imposto il primato della primogenitura: persino stratagemmi poco edificanti (il piatto di lenticchie di Esaù e così via) sarebbero stati inseriti dall'autore biblico per giustificare le antiche tradizioni e salvare la normativa della Legge.

Frazer recepì l'ipotesi (1918a, pp. 431-3; 1918b, pp. 1-3) e procedette quindi a una verifica costituita dallo spoglio di una documentazione che avrebbe testimoniato la pratica di passaggio dell'eredità paterna all'ultimogenito in un arco geografico che comprendeva l'Europa (1918a, pp. 433-41), l'Asia meridionale (ivi, pp. 442-73) e nord-orientale (ivi, pp 473-6),

7. Neanche in quest'opera viene presa in esame la questione dell'ultimogenitura: alla p. xxiii del primo volume (Gaster, 1975), egli precisa «I have [...] reserved for a future volume all matter dealing with legal institutions (e.g., ultimogeniture)», ma non mi consta che sia stato fatto.

FIGURA 2.1
Genealogy of the Terahides




*Fonte*: Jacobs (1888, p. 334).

l'Africa (ivi, pp. 476-81), mettendo in rilievo l'usanza del diritto di ereditarietà per l'ultimogenito. In quest'insieme di culture la causa sarebbe da vedersi nel fatto che, mentre i figli maggiori abbandonavano progressivamente la residenza paterna per stabilire e sviluppare altrove la propria attività con una nuova famiglia, il figlio minore rimaneva con i genitori e conseguentemente ne ereditava le proprietà. Questa usanza, secondo Frazer, appare essere la più semplice e probabile spiegazione del diritto di ultimo-

genitura, da considerare pertanto alla base di una analoga modalità sociale nell'Israele antico della fase nomadica e pastorale (ivi, pp. 481-3)[8]. Per di più, nell'episodio di *Genesi* 27, ove Giacobbe carpisce a Esaù la benedizione di primogenito grazie all'espediente di coprirsi con la pelle di un capretto, si dovrebbe riconoscere la rimanenza di un antico rito di rinascita simbolica con la dignità di primo nato (Frazer, 1918b, pp. 4-39).

Viene da chiedersi, a questo punto, quale fosse il destino di un primogenito nell'Antico Testamento.

Nella prefazione al *Folk-Lore*, Frazer osservava: «Elsewhere I have had occasion to notice other similar survivals of savagery in the Old Testament, such as the sacrifice of the firstborn» (ivi, p. viii) e in effetti un paragrafo breve è dedicato a questo tipo di sacrificio (Frazer, 1918a, pp. 562-4), ma Frazer ritiene che non sia da connettere con il diritto dell'ultimogenito per motivi di inverosimiglianza[9]. Evidentemente il sacrificio del primogenito è argomento che dovette creare imbarazzi nella temperie culturale in cui operava Frazer.

W. Robertson Smith, che fu in stretti rapporti di amicizia e di scambi culturali con il nostro, affrontò la questione nelle sue *Lectures on the Religion of the Semites*. Mentre da un lato ammetteva (sulla base della stessa evidenza biblica) che gli Israeliti in epoca preesilica praticassero i sacrifici umani (1927, pp. 371-2), dall'altro – nel contesto della sua teoria del sacrificio come dono per stabilire una comunione con la divinità – la riteneva a dir poco inadeguata: «In the case of human sacrifices the gift-theory led to results which were not only absurd but revolting absurd, since it does not follow that because a man's firstborn son is dearer to himself than all

8. Alle pp. 485-534 (Frazer, 1918a) viene ipotizzato che il diritto di ultimogenitura sia da ricondurre dello *ius primae noctis*: una sorta di salvaguardia poiché il primogenito poteva non essere figlio naturale del padre (*mater semper certa est*...); Frazer ritiene tuttavia che ciò non possa stare alla base dell'ultimogenitura, poiché tale *ius* non è presente tra le popolazioni che osservano il diritto di ultimogenitura e inoltre non si vede perché si debba preferire proprio l'ultimogenito quando già avrebbe titolo di garanzia il secondogenito (ivi, p. 534). Anche la spiegazione del diritto di ultimogenitura per mezzo della pratica della poligamia poiché la moglie più giovane sarebbe preferita dal marito assieme ai di lei figli, non sarebbe da ritenersi probabile poiché l'evidenza documentale mostrerebbe il contrario, ossia che la prima moglie mantiene un ruolo di supremazia (ivi, pp. 534-62).

9. «It seems unlikely that infanticide has had any share in establishing a custom of ultimogeniture. For, in the first place, a practice of putting the firstborn to death, while it might explain a preference for second sons, could hardly account for the preference for the youngest sons in the inheritance; and, in the second place, a practice of killing all children except the youngest, if it ever existed, has probably been so rare that it can hardly have originated the widespread custom of ultimogeniture» (ivi, p. 563).

his wealth, the life of that son is the most valuable gift that he can offer to his god; and revolting, when it came to be supposed that the sacrifice of children as fire-offerings was a gift of food to a deity who delighted in human flesh» (ivi, p. 394). La terza edizione (sulla quale mi baso) delle *Lectures* comprendeva delle note aggiuntive a cura di S. A. Cook nelle quali si cerca di attenuare la drastica posizione di Robertson Smith:

> The consecration of first-born male children (Ex. Xiii. 13, xxii. 28, xxxiv. 20) has always created a difficulty [...]. It appears, however, that in the period immediately before the exile, when sacrifices of first-born children became common, these grisly offerings were supposed to fall under the law of firstlings (Jer. vii. 31, xix. 5; Ezek. xx. 26). To conclude from this that at one time the Hebrews actually sacrificed all their firstborn sons is absurd; but, on the other hand, there must have been some point of attachment in ancient custom for the belief that the deity asked for such a sacrifice (Robertson Smith, 1927, p. 464).

Personalmente, da tutto questo traggo l'impressione che se pure non si poteva negare quel che nella stessa Bibbia era scritto, una sorta di ritegno morale induceva a riflessioni di altro tipo.

J. Pedersen fu a tal proposito più concreto, netto ed esplicito: una caratteristica che faceva parte della sua impostazione metodologica. Per lui i passi biblici testimoniavamo con ogni probabilità – anche se non con la completa certezza – la pratica del sacrificio del primogenito[10]. Peraltro, la sua capacità di compenetrarsi nelle fonti lo condurrà a un'affermazione non banale: «The sacrifice of the first-born *continued to occupy people's thoughts*. They could not rid themselves of the idea that it was an old command. The story of the sacrifice of Isaac inculcates didactically that the command merely applies to the worshipper's disposition, to man's readiness to obey to the utmost the will of God; when this disposition is present, God merely demands an animal sacrifice instead of the sacrifice of a son» (Pedersen, 1926b, p. 321, corsivo mio). Vedremo tra breve quanto tale riflessione sia importante.

10. «The most natural assumption is that it was a sacrifice of first-born children, but this is not certain; and both boys and girls are mentioned (Jer. 7,31; 32,35; Ez. 16,20) [...]. Evidently it was a certain Canaanite cult which was here suddenly revived, and seemed natural to the worshippers, a realisation of an old command which had formerly been recognised at any rate in prominent Israelite circles. The whole phenomenon shows how closely the Canaanite and Israelite elements had become fused in large parts of the populace» (Pedersen, 1926b, pp. 319-20).

Alla luce dei dati, ritengo che in epoca antica il sacrificio del primogenito venisse praticato presso gl'Israeliti e di questo ho già trattato altrove (Catastini, 2020, in particolare p. 111), ma prima di procedere sull'argomento è opportuno fare una precisazione. All'inizio di questo intervento ho avanzato delle critiche in merito alla teoria delle fonti e delle conseguenze estreme cui questa ha condotto. Una maggiore attenzione per la coerenza interna del testo biblico è auspicabile, così come lo è una disponibilità a parlare un po' meno di «redattore» e un po' più di «autore» (Catastini, 2001): lo stesso Pedersen si era già espresso in tal senso (1926b, pp. 523-4; più compiutamente, 1931). Questo impone che allo studioso del testo biblico venga richiesta anche una sensibilità letteraria tale da consentire di apprezzare la struttura generale del testo al di là di frammentazioni in fonti. Un critico letterario esterno all'ebraistica, N. Frye (Frye, Macpherson, 1962; Frye, 1982), ha scritto cose molto interessanti sotto questo punto di vista, toccando anche la questione della primogenitura e rifacendosi per altri versi proprio a Frazer; val qui la pena riportare a questo proposito il pensiero di Frye espresso in *The Great Code*:

> Earlier students of myth seem to have put up a strong resistance to the fact that myth is a form of imaginative and creative thinking, and is therefore autonomous. There must have been some *cause* of myths, it was felt: we are giving up the game if we suggest that man makes myths because he makes myths, and that no deterministic explanation will work. Frazer is one such early investigator who is indispensable for a book like this, not only because his center of cultural interest is close to mine, but because he treats myths as interlocking story patterns like a literary critic, rather than in terms of their functions within their various cultures. But Frazer was a Classical and Biblical scholar who thought he was a scientist because he had read so much anthropology, and hence was subject to fits of rationalism, which seem to have attacked him like a disease. In *Folk-Lore in the Old Testament* he collects flood stories from all over the world, in typically Frazerian fashion, and then suggests that in every case a local flood was the reason for the myth (Frye, 1982, p. 35).

E inoltre:

> There was a growth of comparative studies that tended to look at the Bible centrifugally, collecting analogues of its themes on the assumption that there is nothing in the Bible that cannot be found in some parallel form outside it. Such an approach, in Frazer and others, introduces the student to the whole panorama of imagery and narrative that human mythology has produced, and thereby implies that we may finally come to some understanding of a universal language of symbolism. The only trouble with this is that while the parallels are suggestive and even tan-

talizing, an endless diffusion of analogies does not seem to be getting anywhere, much less nearer an understanding of universal symbolism (ivi, pp. 91-2).

Rispetto al metodo frazeriano, Frye ritiene da un lato che i miti nascano indipendentemente dagli eventi storici e dall'altro afferma la specificità del simbolismo che il mito assume all'interno dell'Antico Testamento. Questa posizione è a mio parere condivisibile, ma relativamente la questione del primogenito che viene scavalcato da chi nasce dopo, è difficile credere che ciò sembri «avere qualcosa a che fare con lo scarso desiderio umano di continuità che sta alla base della norma di trasmettere l'eredità al figlio più anziano» (ivi, p. 182)[11]. In *Biblical and Classical Myths*, Frye tratta a più riprese della questione: lo fa in maniera acuta e interessante senza tuttavia, a mio parere, giungere a una sintesi interpretativa pur avvicinandovisi molto. Il riferimento a Frazer è molto diretto: viene discussa la teoria del *dying God* (Frye, Macpherson, 1962, pp. 63-7) per ricostruire un rito ebraico di sacrificio umano nel quale la vittima avrebbe potuto rappresentare il re divino; in seguito, il sacrificio sarebbe stato quello del figlio del re (l'episodio del sacrificio di Isacco lo adombrerebbe). Il tutto si ricondurrebbe poi all'offerta delle primizie, che ontologicamente sono di Dio, e delle quali il primogenito animale, compreso quello umano, fa parte; la successiva introduzione della pratica di riscatto del primo nato umano conduce a un epilogo incruento la trasformazione dell'offerta. Frye si dilunga sul tema letterario del primogenito «scavalcato» in un intero capitolo del libro (ivi, pp. 117-26) e lo fa da par suo, con profonda sensibilità interpretativa. Tuttavia, su di un punto che ritengo fondamentale si astiene dal trarre conclusioni storiche che renderebbero giustizia proprio al suo appello alla specificità del simbolismo mitico all'interno dell'Antico Testamento. Il punto in questione è la tragedia di Saul, «who is another person *first chosen* and then rejected [...]. We can see that his inability to do anything right has a good deal to do with the jealousy of Samuel, but, then, Samuel seems to have a remarkably unpleasant God on his side» (ivi, p. 125, corsivo mio).

A questo proposito, proprio un'affermazione di Frazer avrebbe potuto costituire uno spunto per comprendere il senso della tragedia di Saul:

We read in Genesis that Tamar, the daughter [in law] of Judah, brought forth twin sons, named Perez and Zerah, and though Perez was born first, a curious detail as to the birth of the children is related, of which the intention seems to be to prove that Perez was really, like Jacob himself, the younger of the twins, and

11. Una tesi che, in altri termini, era stata proposta da Goldin (1977, p. 44).

not, as might have been thought, the elder. The motive for proving Perez to be the younger son is not obvious on the face of the narrative, but it becomes intelligible when we remember that Perez was the direct ancestor of King David, that David himself was the youngest son of his father, and that he was deliberately promoted by Samuel to the kingdom in preference to all his elder brothers. Thus the purpose of the narrator in giving what might seem needless, if not indecent, details as to the birth of the twins in Genesis, may have been to prove that King David was not only himself a youngest son, but that he was also descended from the younger of Judah's twin grandsons (Frazer, 1918a, p. 433).

Ora, il fatto è che Saul era sì un «first chosen», come dice Frye, ma soprattutto era il primogenito di suo padre Kish e fu il *primo re* del regno d'Israele; Frazer, d'altro lato, mette in rilievo l'importanza di dimostrare che Perez non era primogenito così come non lo fu il suo discendente David: era divenuto importante, per l'autore biblico, che i maggiori protagonisti della sua narrazione non fossero primogeniti. Qui subentra l'importanza della «specificità del simbolismo che il mito assume all'interno dell'Antico Testamento», come vuole Frye (1982, pp. 91-2), e lo vedremo.

Mi rendo conto che non tutti possono condividere la posizione di quanti vedono nell'impianto letterario dell'Antico Testamento gli esiti di una situazione storica di scontro all'interno degli Israeliti al momento del ritorno – o meglio sarebbe dire «ritorni» – degl'Israeliti dall'esilio di Babilonia. Mi riferisco alla polemica, cui ho accennato all'inizio, tra studiosi propensi ad abbassare le datazioni del lavoro di composizione dei testi biblici e altri che si mantengono su posizioni più tradizionali; impropriamente, sono state coniate le definizioni di "minimalisti" e "massimalisti" per indicare i due gruppi di tendenze[12]. Nondimeno, ormai, addirittura autorevoli manuali di storia d'Israele accettano che le fonti bibliche siano in buona parte la "costruzione" *a posteriori* di un passato che rispondesse alle esigenze createsi all'epoca in cui i deportati in Babilonia si apprestavano a tornare nella loro terra grazie all'emanazione dell'editto di Ciro[13]. Questi «ritornanti» erano costituiti da coloro che il babilonese Nabucodonosor aveva deportato in Babilonia nel 598 e nel 587 a. C.: una parte ristretta, composta dalla classe dirigente e dalla manodopera specializzata, della popolazione del regno di Giuda (cfr. Liverani, 2003, p. 215). Erano questi Giudaiti che sarebbero ri-

12. Per i primi, ricordo i nomi di G. Garbini, T. L. Thompson, K. Whitelam, N. P. Lemche, P. R. Davies; per un efficace esempio della posizione dei secondi, rimando a Halpern (1999).

13. È sufficiente vedere la struttura espositiva di Soggin (1984) e Liverani (2003).

tornati e intendevano imporsi e rappresentare tutto il popolo israelita, soprattutto affermando un bagaglio di nuove concezioni religiose[14]. Per di più, occorreva controbattere anche la rivalità mai sopita con gli Ebrei del regno settentrionale d'Israele, con capitale Samaria, conseguente a uno scisma politico e religioso dopo il regno di Salomone e sottoposto a una deportazione, a opera degli Assiri, nel 722 a.C. I Giudaiti non si trovavano quindi in una posizione di forza dinanzi agli Ebrei che erano rimasti nella madrepatria e continuavano a seguire i costumi più antichi: quanto è narrato nei libri di *Ezra* e *Neemia* è più che eloquente al proposito.

Il regno di Giuda aveva mantenuto viva la discendenza che risaliva a Davide, il re che succedette a Saul. Davide era ultimogenito della sua famiglia (cfr. *1 Samuele* 16:11) così come non era primogenito Giuda, eponimo della tribù prima e del regno meridionale poi. Occorreva costruire una tradizione da contrapporre alla normativa sacerdotale che sanciva il primato ereditario dei primogeniti e che per i Giudaiti costituiva un *vulnus* per la propria affermazione al momento del ritorno.

L'autore biblico dimostrò a questo scopo tutto il proprio talento. Egli recuperò l'oscura memoria (ci si ricorderà che Pedersen, 1926, p. 321, aveva affermato «the sacrifice of the first-born continued to occupy people's thoughts») del sacrificio dei primogeniti per applicarla a partire dai patriarchi – ove il primogenito è sacrificato di solito con una morte simbolica – procedendo attraverso Giuda e la progenie di questi, il cui primogenito Er viene fatto morire da Yahweh e ciò non è casuale. Poiché il primogenito appartiene a Yahweh, poteva essere riscattato, ma non consacrato, proprio in quanto lo era già a Dio. Un residuo di questo concetto, limitatamente agli animali è rimasto in *Levitico* 27:26: «Tuttavia nessuno potrà consacrare i primogeniti del bestiame, i quali appartengono già a Yahweh, perché primogeniti: siano essi di grosso bestiame o di bestiame minuto, appartengono a Yahweh». L'istituzione della monarchia è narrata secondo una serie di allusioni a tale concetto. Saul è primogenito, è consacrato a Yahweh e di conseguenza non potrebbe essere consacrato ulteriormente come re; la sua caduta in disgrazia e morte lo rendono sacrificato quale primogenito ma anche quale primo re: di conseguenza, anche la primizia della monarchia appartiene a Yahweh. David non è primogenito di suo padre e non è primogenito come re: la linea dinastica che viene a determinarsi è legittimata dal punto di vista sacrale poiché dal secondogenito in poi la progenie è libera dalla componen-

14. Penso sia sufficiente ricordare l'introduzione del monoteismo: cfr. Garbini (1986, pp. 80-98); Liverani (2003, pp. 225-8).

te sacra; questo schema di sacrificio dei primogeniti arriverà sino a Salomone e servirà a perfezionare la tradizione del primato di Giuda e di David al tempo del ritorno dall'esilio secondo l'ottica per la quale entrambi si legittimano quale eponimo di regno l'uno, di dinastia l'altro, in virtù del fatto che i primogeniti sono stati «dati» a Yahweh.

Considerazioni del genere possono essere ricondotte a spunti offerti da Frazer quale il mito del *dying God*, come riconosce lo stesso Frye (Frye, Macpherson, 1962, p. 63), il quale peraltro osserva:

> Now the root of all this [*scil.* «dying gods cult»], which you can trace in the Bible also, is that the firstfruits of the crop should be offered to the god. It is assumed that the god, like the God of Noah, lives off the smell of the offerings: and he has to be fed first, otherwise disaster will result. Some of these cults seem to involve an original cult where the sacrificial victim was a human being. The human being might have been the leader of a society, the divine king, according to Frazer, or his eldest son, or later on, a criminal or a prisoner taken captive in battle. And so we find a certain sequence of sacrificial victims. The original victim would be the divine king himself (ivi, p. 65).

L'episodio della morte di Saul risponde egregiamente, come si è visto, a un simile schema. Se ne deve concludere che la letteratura biblica è un insieme troppo composito per essere ricondotto alla semplicità di un figlio ultimogenito che per motivi cronologici rimane nella casa del padre ereditandone di conseguenza le sostanze (cfr. Gaster, 1919, pp. 657-8).

## Riferimenti bibliografici


AMRAM D. W. (1920), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "University of Pennsylvania Law Review and American Law Register", 68, pp. 197-8.

ANONIMO (1919), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Journal of Hellenic Studies", 39, pp. 245-6.

ASTRUC J. (1753), *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, Fricx, Imprimeur de Sa Majesté, vis-à-vis de l'Eglise de la Madelaine, Bruxelles.

BETH K. (1921), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Literarisches Zentralblatt für Deutschland", 72, coll. 385-7.

CATASTINI A. (2001), *L'attribuzione letteraria degli scritti biblici*, in "Materia Giudaica", 6, pp. 16-27.

ID. (2020), *Il figlio consacrato*, in A. M. G. Capomacchia, E. Zocca (a cura di), *Antiche infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*, Morcelliana, Brescia, pp. 107-13.

CESSI C. (1920), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Rassegna italiana di lingue e letterature classiche", 2, pp. 333-43.

CHIESA B. (2002), *Filologia Storica della Bibbia ebraica*, vol. II: *Dall'età moderna ai giorni nostri*, Paideia, Brescia.

CLINES J. T. A. (1998), *New Directions in Pooh Studies: Überlieferrungsgeschichtliche Studien zum Pu-Buch*, in Id., *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*, II, JSOT Press, Sheffield, pp. 830-9.

CORSO R. (1920), *Folklore biblico*, in "Bilychnis", 9, pp. 23-37.

*Critici sacri* (1660), *Critici sacri sive doctissimorum virorum in ss. Biblia annotationes, & tractatus. Opus summâ curâ recognitum, & in novem tomos divisum. Quid in hoc opere præstitum sit præfatio ad lectorem ostendit [...]* [eds.: J. Pearson, A. Scattergood, F. Gouldman, J. Flesher, C. Bee, R. Royston, W. Wells, S. Thomson, Th. Robinson, W. Morden], 9 voll. Excudebat Jacobus Flesher, Prostant apud Cornelium Bee, Richardum Royston, Guilielmum Wells, Samuelum Thomson, Thomam Robinson, Guilielmum Morden, Londini.

DUSSAUD R. (1919), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Revue de l'histoire des religions", 79, pp. 376-84.

EICHHORN J. G. (1780-83), *Einleitung in das Alte Testament*, 5 Bande, Weidmanns, Leipzig.

ID. (1790-93), *Urgeschichte. Heraugegeben mit Einleitung und Anmerkungen von D. Johann Philipp Gabler*, 3 Bande, Monath und Kußler, Altdorf-Nürnberg.

EVARTS A. B. (1920), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "The Psychoanalytic Review", 7, 1920, pp. 310-1.

FARNELL L. R. (1896), *The Cults of the Greek States: In Three Volumes*, vol. I, Clarendon Press, Oxford.

FERNÁNDEZ A. (1921), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Biblica", 3, pp. 382-4.

FRAZER J. G. (1907), *Folk-Lore in the Old Testament*, in W. H. R. Rivers, R. R. Marett, N. W. Thomas (eds.), *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor in Honour of His 75th Birthday Oct 2, 1907*, Clarendon Press, Oxford.

ID. (1918a), *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, vol. I, Macmillan and Co., London.

ID. (1918b), *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, vol. II, Macmillan and Co., London.

ID. (1919), *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, vol. III, Macmillan and Co., London.

FRYE N. (1982), *The Great Code: The Bible and Literature*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York-London.

FRYE N., MACPHERSON J. (1962), *Biblical and Classical Myths: The Mythological Framework of Western Culture*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London.

FULLERTON K. (1920), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "American Journal of Theology", 24, pp. 137-43.

GARBINI G. (1986), *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia.

GASTER M. (1919), *Folk-Lore in the Old Testament*, in "Folk-Lore", 30, pp. 71-6.

GASTER TH. H. (1975), *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's "Folklore in the Old Testament. Volumes I and II"*, Harper & Row, New York (ristampa della prima edizione del 1969).

GELLER M. (1980), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Religious Studies", 16, pp. 129-30.

GOLDIN J. (1977), *The Youngest Son or Where Does Genesis 38 Belong*, in "Journal of Biblical Literature", 96, pp. 27-44.

GUIGNEBERT CH. (1920), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Revue Historique", 135, pp. 98-103.

HALPERN B. (1999), *Erasing History: The Minimalist Assault on Ancient Israel*, in V. P. Long (ed.), *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, Eisenbraun, Winona Lake (IN), pp. 415-26.

HARTLAND E. S. (1919), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Man", 19, pp. 77-9.

JACOBS J. (1888), *Junior-Right in Genesis*, in "The Archaeological Review", 1, pp. 331-42.

JASTROW M. (1919), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "The American Historical Review", 24, pp. 655-9.

KRAUS H.-J. (1969), *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (trad. it. *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma a oggi*, il Mulino, Bologna 1975).

LIVERANI M. (2003), *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari.

MARTINDALE C. C. (1920), *The Bible and Magic*, in "The Dublin Review", 166, pp. 89-93.

PARENTE F. (1986), *La* Urgeschichte *di J. G. Eichhorn e l'applicazione del concetto di «mito» al Vecchio Testamento*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 14, pp. 535-67.

PEDERSEN J. (1926a), *Israel, its Life and Culture*, vol. I, Oxford University Press, London.

ID. (1926b), *Israel, its Life and Culture*, vol. II, Oxford University Press, London.

ID. (1931), *Die Auffassung vom Alten Testament*, in "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft", 49, pp. 161-81.

POWIS SMITH J. M. (1920), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "The Biblical World", 54, pp. 98-9.

REINACH S. (1919), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Revue Archéologique", 5, 9, pp. 215-6.

ROBERTSON SMITH W. (1927), *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions. Third Edition with an Introduction and Additional Notes by S. A. Cook*, Macmillan and Co.-A. & C. Black Ltd., New York-London.

ROSS F. A. (1921), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "Political Science Quarterly", 36, pp. 336-7.

SKINNER J. (1930), *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis: Second Edition*, T. & T. Clark, Edinburgh.

SMITH H. P. (1924), *Frazer's "Folk-Lore in the Old Testament"*, in "The Harvard Theological Review", 17, pp. 63-82.

SOGGIN J. A. (1984), *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Paideia, Brescia.

STRONG S. A. (1890), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "The Jewish Quarterly Review", 2, pp. 178-82.

TEMPLE R. C. (1919), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", pp. 65-76.

WEBSTER H. (1924), recensione a J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, in "The American Journal of Sociology", 29, pp. 609-10.

WELLHAUSEN J. (1878), *Geschichte Israels*, Druck und Verlag von G. Reimer, Berlin.

ID. (1883), *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Druck und Verlag von G. Reimer, Berlin.

# 3

# Frazer e Apollodoro

di *Giulio Guidorizzi*

James George Frazer occupa uno spazio non solo nella storia dell'antropologia culturale, ma anche in quello della letteratura. Lo diceva del resto anche Bronislaw Malinowski (1971, p. 190): «Frazer è dotato di due grandi qualità: il potere tipico dell'artista di creare un mondo immaginario suo proprio e la discriminazione intuitiva del vero scienziato fra ciò che è rilevante e ciò che è accessorio». Il gusto per il raccontare, l'ispirazione narrativa, il ritmo elegante delle parole, in cui si rivelava la sua formazione classica, lo portò a dare una veste letterariamente elevata alle sue ricerche: e non c'è dubbio che il *Ramo d'oro* possa molto degnamente figurare in una storia della letteratura inglese dell'epoca vittoriana. Ciò che il moderno stile accademico vede come un difetto, cioè che parlando di scienza si possa anche fare della letteratura, Frazer lo riaffermava fortemente e non è detto che avesse torto: come lui, del resto, operarono personaggi della dimensione di Gibbon e Mommsen, per non risalire sino a Lucrezio. Egli si portò dietro (per usare una metafora... frazieriana) il suo "marchio di Caino" che gli veniva dalla formazione umanistica. I suoi modelli, prima di entrare in contatto con Darwin e Tylor, e con una dimensione di pensiero antropologica, erano i classici greci e latini, dai quali non si allontanò mai, e che praticò anzi per tutta la sua carriera di *fellow* a Cambridge.

Frazer accumulò nella sua lunghissima carriera un immenso materiale erudito, ma mentre formulava le sue teorie comparatiste sull'uomo primitivo, non rinunciava al libero gioco dell'immaginazione. Possiamo rileggere a questo proposito quanto scrisse, non senza una certa ironia molto *british*, nella prefazione alla seconda edizione del *Ramo d'oro*:

To a passage of my book it has been objected by a distinguished scholar that the church-bells of Rome cannot be heard, even in the stillest weather, on the shores of lake of Nemi. In acknowledging my blunder and leaving it incorrected, may

I plead in extenuation of my obduracy the example of an illustrious writer?[1] In *Old Mortality* we read how a hunted Covenanter, fleeing before Claverhouse's dragoons, hears the sullen blooms of the kettledrums of the pursuing cavalry borne to him on the night wind. When Scott was taken to task for his description, because the drums are not beaten by cavalry at night, he replied in effect that he liked to hear the drums sounding there, and that he would let them sound on so long as his book might last. In the same spirit I make bold to say that by the Lake of Nemi I love to hear, if it be only in imagination, the distant chiming of the bells of Rome, and I would fain believe that their airy music may ring in the ears of my readers after it has ceased to vibrate in my own *Cambridge, 18 September 1900* (Frazer, 1913, p. xxvii)[2].

Aveva ragione: il suono delle campane di Roma che giunge attutito sulle rive del lago di Nemi è un'immagine che si imprime nella mente di chiunque anche oggi apra le prime pagine del *Ramo d'oro*.

Non sorprende quindi che Frazer abbia terminato la sua lunga carriera di studioso con quello che è stato definito un «return to Classics» (Ackerman, 1987, p. 278; cfr. Kezich, 1984): a questo periodo risalgono i commenti alla *Biblioteca* di Apollodoro e ai *Fasti* di Ovidio, a cui si dedicò dopo che i suoi maggiori lavori di antropologo erano stati conclusi.

La traduzione della *Biblioteca* di Apollodoro fu iniziata nel settembre del 1918 e completata in pochi mesi, mentre occorsero due anni per il dettagliatissimo commento; il risultato fu un'opera che si può annoverare tra i capolavori della filologia classica di quel periodo e che resta tuttora il migliore commento di questo fondamentale mitografo che sia disponibile. Il commento di Frazer eccede di molto i limiti abituali della collana per cui fu composto, la "Loeb Classical Library". Di questa collana, voluta dal banchiere e umanista James Loeb (1867-1933), proprio Frazer avrebbe dovuto essere il direttore; ma finì per declinare, malgrado i notevoli guadagni che gliene sarebbero derivati, sia per poter proseguire senza ulteriori gravami la sua carriera di studioso, sia anche per rimanere fedele al suo tradizionale editore, Macmillan (Ackerman, 1987, pp. 278-90). I commenti ad Apollodoro e Ovidio – insieme al monumentale commento alla *Periegesi della Grecia* di Pausania, che risale ad anni più giovanili – sono senz'altro i contributi principali del tardo Frazer, certo destinati a durare maggiormente dei più deboli *Aftermath* e *Totemica*. Così, verso la fine della sua carriera,

1. Si tratta di Walter Scott.

2. La prefazione alla seconda edizione del 1900 (in tre volumi) fu ristampata nel primo volume (*The Magic Art and the Evolution of Kings*, Part I, London 1906), della terza edizione, pubblicata da Macmillan in dodici volumi tra il 1906 e il 1915.

egli completò la rete di interessi che lo avevano accompagnato nella sua riflessione sui rapporti tra mondo classico e tematiche di natura antropologica: il mondo del mito greco in Apollodoro e quello del rituale romano in Ovidio, che si affiancano a Pausania, un vero compendio delle tradizioni folkloriche greche.

La novità del commento ad Apollodoro di Frazer sta nell'avere unito la tradizionale *Quellenforschung* della filologia classica a un approccio antropologico, che non solo può spiegare meglio certi aspetti del mito greco, ma apre anche una metodologia d'indagine che tuttora è ben lontana dall'essere esaurita. Perché, per fare un solo esempio, nell'*Inno omerico a Demetra* la dea, sotto le mentite spoglie di una nutrice, vuole regalare l'immortalità al figlio del suo ospite Celeo, re di Eleusi e per farlo ogni notte passa il bimbo sopra le fiamme del focolare? Apollodoro, che usava a piene mani fonti letterarie a loro volta intrise di elementi folklorici, racconta anch'egli questo dettaglio, che gli viene dal testo dell'Inno, modello principale, anche se non unico, per la sacra rappresentazione greca del dio che muore e risorge (*Biblioteca* 1, 4, 1). Frazer raccorda questo dettaglio del mito con un sistema di credenze magico-rituali presenti nella società greca arcaica e queste, a loro volta, con una serie di rituali folklorici e con credenze "primitive" (per usare il suo sistema di idee), a cui dedica una delle appendici di carattere comparatistico che chiudono il suo commento. Demetra fece passare un bambino tra le fiamme perché quest'uso appartiene a una forma magica di pensiero secondo cui in questo modo una giovane creatura viene difesa da influssi nefasti: «Tradizioni di questo genere – scrive – erano diffuse in Scozia fino all'inizio del diciannovesimo secolo. Talvolta il padre saltava attraverso il focolare con il figlio tra le braccia; in più, a ogni persona che entrava in casa veniva richiesto di sollevare un tizzone acceso dal focolare, e inoltre di farsi il segno della croce prima di avvicinarsi a un neonato o a sua madre» (Frazer, 1995 [1955], p. 481). Era anche abituale girare in senso orario attorno a un neonato non battezzato e a sua madre con un tizzone ardente, per proteggerli dagli spiriti del male. Nel Nord-Est della Scozia, e in particolare nelle contee di Banff e Aberdeen, se il fanciullo era sempre irritabile e iniziava a deperire, sorgeva subito il sospetto che potesse trattarsi di un «bimbo scambiato dalle fate», e veniva messa in atto la prova del fuoco. Il focolare veniva ricoperto di torba e quando il fuoco era ben vivo il bimbo che si sospettava scambiato era posto innanzi ad esso, lontano quel tanto che bastava per non farlo scottare, oppure era sospeso sopra il fuoco in un canestro. Se si trattava di un fanciullo scambiato, fuggiva dal camino, pronunciando parole ingiuriose mentre spariva. Ancora Frazer:

Un'usanza simile era osservata presso gli ebrei. Infatti Maimonide scrive: "vediamo ancora le levatrici avvolgere i neonati in fasce e, dopo aver messo sul fuoco incenso soffocante, cullarli avanti e indietro al di sopra dell'incenso sul fuoco". Così, a proposito dei jakuni, popolazione selvaggia della penisola malese, "si racconta che in parecchie tribù i bambini, appena nati, vengono portati al fiumicello più vicino, dove sono lavati e poi ricondotti a casa; lì si accende il fuoco, vi si getta sopra incenso di legno *kamunian* e vi si fa passare sopra il bambino più volte. Dalla storia sappiamo che l'usanza di passare bambini sopra il fuoco fu molto praticata in tutti i tempi tra le popolazioni pagane e che ancor oggi essa è viva in Cina e in altre zone". A Canton, per rendere un bambino coraggioso e per respingere gli spiriti maligni, la madre lo fa passare più volte sopra un fuoco di carbonella ardente; poi nel fuoco pone un pezzo di allume, nella convinzione che l'allume assumerà le fattezze della creatura da cui il bimbo è maggiormente terrorizzato. Nelle isole Tanimbar e Timor (Indie Orientali), per prevenire le malattie, o piuttosto per spaventare gli spiriti del male, il neonato, nei suoi primi giorni di vita, viene posto accanto o sopra il fuoco (ivi, pp. 483-4).

In una certa festa che ricorreva ogni quattro anni, anche gli antichi messicani compivano la stessa operazione, passando rapidamente i propri figli su un fuoco appositamente preparato alla bisogna. Tra i Tarahumara, una tribù indiana del Messico settentrionale, «quando il bambino ha tre giorni di vita lo sciamano viene a curarlo. Si prepara un grande fuoco con pannocchie, il piccolo viene posto su una coperta e, se è un maschio, con l'aiuto del padre lo sciamano lo porta per tre volte in mezzo al fumo in direzione dei quattro punti cardinali, facendo il giro rituale e alla fine sollevandolo» (ivi, p. 486). Comparatismo, se vogliamo, un po' torrenziale, ma che ha il merito di aprire un campo di riflessione di grande rilevanza, cioè l'uso simbolico del fuoco. Naturalmente, il tutto va poi raccordato ad altri sottoinsiemi, cioè i valori simbolici del fuoco nelle singole culture: ma questo è un compito che non si poteva attribuire a Frazer. Se gli dovessimo attribuire un difetto ottico, questo potrebbe essere la presbiopia, non la miopia. Guardava in spazi molto ampi.

Quello di Demetra e il fuoco è solo uno dei molti casi in cui Frazer, nel suo commento ad Apollodoro, applica al mito quello sguardo trasversale, o sguardo da lontano, che è tipico di ogni approccio antropologico ai problemi della cultura. Per lui la civiltà degli antichi era uno degli aspetti di quel mondo selvaggio che attirò la sua carriera di antropologo: un mondo del "prima", in cui il mito rappresenta la spia di una mentalità magica che le grandi realizzazioni della cultura greca soverchiarono. Il mito certo apparteneva alla letteratura, a Omero e a Sofocle: ma i miti raccolti nel manuale di Apollodoro, spogli come sono, riportano a un grado zero del processo

affabulatorio e mitopoietico, vale a dire alle storie in sé che si trasmettono per via orale e a un certo punto vengono in parte fissate nella memoria collettiva, anche attraverso modesti artigiani della mitologia come Apollodoro.

Le leggende di greci e latini per Frazer erano, in modo persino un po' inquietante, espressione di un pensiero primitivo, e i padri della nostra cultura erano in parte anch'essi "primitivi", o almeno primitivi in via di acculturarsi, che praticavano la cacciata del capro espiatorio, gli esorcismi contro il ritorno dei defunti, la magia agricola, i riti iniziatici e in generale un bagaglio di atti e di credenze che trovano paralleli nelle culture più arretrate e nel folklore. Questo è un polo della cultura greca, che non nega affatto lo splendore della loro cultura: l'altro è formato da personaggi come Aristotele e Platone, il quale però, se da un lato condannava il pensiero mitico, dall'altro utilizzava a modo suo, ricreandoli, i miti. Ci fu chi, tra i classicisti, storse il naso davanti all'idea che i grandi che stanno all'origine della nostra cultura fossero accostati ai selvaggi che vivevano nelle zone più arretrate del mondo. Ma i relitti di questo modo di essere e di pensare continuarono comunque ad agire in certi ambiti della civiltà, e del resto anche gli intellettuali greci si scandalizzavano per la natura premorale del mito, a partire dall'arcaico Senofane di Colofone, che già nel VI secolo a.C. diceva che i miti attribuivano agli dèi «tutte le cose che sono vergognose e infami per gli uomini: rubare, commettere adulterio e ingannarsi tra loro» (fr. B 11 DK). Sempre i greci si confrontarono con i loro miti, sino a farne, verso la fine dell'antichità, l'espressione di una sapienza segreta: «Il mondo stesso – scrive il neoplatonico Sallustio nel IV secolo d.C. – può definirsi mito, perché vi appaiono corpi e cose, mentre le anime e gli spiriti restano nascosti» (*De diis et mundo* III, 3, 10).

La cosa che Frazer cercava nella sua reinterpretazione dei classici, e che sarebbe certamente sfuggita ai filologi più tradizionalisti, era questa profondità diremmo abissale della cultura greca, che affonda le radici in un modo "magico" di esprimersi e poi si espande verso la dimensione della ragione e della scienza. Del resto, il commento ad Apollodoro, non è solo un commento a un testo antico: è un libro a parte, che può essere letto esso stesso come un'opera di mitografia. Si può dire che nasca dall'incontro tra due mitografi: il primo era un oscuro grammatico che ci è noto col nome di Apollodoro, il quale compilò, in un periodo imprecisato dell'antichità – verosimilmente tra il I e il II secolo a.C. – un sommario di leggende tratte in genere da scrittori e poeti; il secondo, un antropologo il quale fu anche, a sua volta, un creatore di miti e lo commentò sulla base delle idee

che si era fatto sul funzionamento della mente primitiva. Così, il testo e il commento di Apollodoro presentano, l'uno a fronte dell'altro, in una specie di sfida, due concezioni differenti del mito, ed è quella di Frazer che dilata la prima.

Durante la sua lunghissima carriera di studioso, Frazer rimase fedele a una serie di presupposti che derivavano con tanta forza dalla cultura del suo tempo da essere parte integrante di essa. Questi si possono leggere nitidamente espressi, ad esempio, nella prefazione a *Folk-Lore in the Old Testament*:

> Le moderne ricerche sulla primitiva storia dell'uomo, condotte in differenti direzioni, convergono con forza pressoché irresistibile verso la conclusione che tutte le razze civilizzate, prima o poi, sono emerse da uno stato di selvatichezza più o meno simile a quello in cui molte razze arretrate hanno continuato a vivere fino a oggi. Oggi, inoltre, si conviene pure che, molto dopo che la maggioranza degli uomini in comunità hanno cessato di pensare o agire come selvaggi, non poche tracce degli antichi e più rozzi modi di vivere e pensare ancora sopravvivono nelle abitudini e nelle istituzioni della gente [...]. A dispetto dell'elevato sviluppo morale e religioso degli ebrei, non c'è ragione di credere che essi costituissero un'eccezione a questa legge generale [...]. Lo strumento per scoprire lo stato selvaggio sotto il manto della civiltà è il metodo comparativo, che, applicato alla mente umana, ci consente di delineare l'evoluzione intellettuale e morale dell'umanità, così come, quando è applicato al corpo, ci permette di delinearne l'evoluzione fisica, a partire dalle forme inferiori della vita animale. In breve, esiste un'anatomia comparata della mente, oltre che del corpo, che si preannuncia non meno gravida di conseguenze a lungo termine – non solo speculative, ma anche pratiche – sul futuro dell'umanità (Frazer, 1918, vol. I, pp. vii-viii, trad. mia).

Evoluzionismo e comparativismo formavano l'impalcatura teorica che sosteneva la ricerca di Frazer e degli altri antropologi vittoriani; dal canto suo, inoltre, egli si occupò, assai meno che delle istituzioni di una società, delle manifestazioni mentali di ciò che gli pareva il mondo primitivo, vale a dire del modo con cui una mente "selvaggia" organizzava le sue rappresentazioni: la magia, il totemismo, il tabù, il rituale, la mitologia comparata, la storia del pensiero religioso. In questo campo, il mito ha una posizione centrale. Il progetto di Frazer sembra essere stato quello di tracciare l'evoluzione di ciò che definiva la «mente umana» (*human mind*) dal livello più basso della magia e della superstizione a quello più elevato del pensiero razionale.

Sono idee legate a una fase pionieristica dell'antropologia; tuttavia, non andrebbe dimenticato che si deve in primo luogo a questa stagione

del pensiero se la cultura dei "primitivi" fu recuperata alla dimensione della civiltà, tra le derisioni di chi riteneva assurda questa pretesa, e se cominciò a farsi strada l'idea che, per usare le parole di Tylor, non bisognava guardare alle loro manifestazioni come a «un mucchio di spazzatura di disparate follie» (*a rubbish heap of miscellaneous folly*) (Tylor, 1871, p. 20).

Non fu senza fatica che la società europea e colonialista sullo scorcio del secolo passato si avviò a riconoscere ai "selvaggi" una loro cultura; che questa fosse vista dapprincipio come inferiore, rozza e percorsa dalle più oscure superstizioni è una conseguenza dei processi ideologici che pure contribuirono a questo sviluppo. A ricomporre faticosamente i frammenti, in un modo provvisorio e incompleto, certamente, ma avviando un profondo ripensamento sulle nostre origini, di cui oggi tutti possiamo avvantaggiarci, e sui rapporti tra "noi" e gli "altri" contribuirono in modo decisivo gli antropologi di quella generazione. Sicuramente a questa operazione Frazer offrì un contributo di grande rilevanza, anche al di fuori del ristretto campo degli specialisti, e anche nel campo degli studi più tradizionali come quelli della filologia classica che predicavano il dominio assoluto della "scienza dell'antichità" – e naturalmente Frazer (come prima Nietzsche), non era considerato tra costoro. In realtà, Frazer fu uno dei fondatori della categoria del "primitivo", e la sua autorevolezza favorì il fatto che essa s'imponesse rapidamente come un dato positivo nel patrimonio culturale dei popoli che si definivano civilizzati. Eppure, per una specie di strano contrappasso, pare oggi che questi "padri fondatori" dell'antropologia sociale siano diventatati anch'essi "altri" da noi, e che le loro tesi siano l'espressione imbarazzante di una sorta di peccato originale della cultura europea.

Il cuore dell'incontro con il mondo primitivo fu il metodo comparativo, che nella seconda metà del XIX secolo si impose come lo strumento fondamentale per organizzare il materiale antropologico e dare un senso a ciò che sembrava fosse solamente un groviglio di superstizioni. Il comparativismo si fondava sull'ipotesi che i comportamenti osservati tra i primitivi del presente fossero rapportabili ai vari gradi di sviluppo delle culture estinte: alcune società primitive, dunque, dovevano conservare all'incirca lo stadio di civiltà diffuso nel paleolitico, altre quello del neolitico, altre ancora erano al livello delle civiltà arcaiche, altre persino a quello illuminato dei greci e dei latini. Pertanto, i parallelismi socioculturali che emergevano dal confronto tra i dati emersi da folklore, tradizioni primitive e testimonianze letterarie delle antiche civiltà sembravano individuare la ricorrenza di certe costanti, che furono considerate i primi scalini dello sviluppo dalla barbarie primitiva ai lumi della civiltà moderna: e l'«anatomia comparata

della mente» (per usare le parole di Frazer) sembrò denunciare un profondo abisso tra la mente primitiva, selvaggia e prelogica, e quella moderna. Si potrebbe aggiungere inoltre che questi primitivi sono particolarmente rassicuranti, appunto perché costituiscono una realtà a sé stante e fossilizzata come i reperti su cui i naturalisti esercitavano le loro indagini: essi stanno là, nel mondo lontano delle superstizioni e della magia; se il riflesso opaco dei loro errori ancora si riverbera nelle superstizioni popolari, ciò non vuol dire che l'uomo illuminato non possa considerarle con tranquilla ironia, nella perfetta convinzione che queste società o questi uomini siano soltanto dei viandanti attardati sul percorso della civiltà, che altri popoli hanno compiuto assai più di buona lena. Essi sono – in sostanza – come noi fummo agli albori della nostra storia; essi sono il "prima", noi il "dopo", e dunque, nella prospettiva evoluzionistica, il meglio e il più progredito, proprio come un gentleman a passeggio per Regent Street è più progredito del bifolco legato alle sue tradizioni folkloriche, i cui resti documentano però la persistenza cristallizzata di questo "prima" ai margini della civiltà moderna.

Così, leggere il commento di Frazer alla *Biblioteca* significa aggiungere un tassello al quadro che egli si stava facendo, non trovarsi di fronte a una divagazione a cui l'erudito di Glasgow si dedicò per non dimenticare del tutto i suoi amati classici.

## Riferimenti bibliografici

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

FRAZER J. G. (1906-15), *The Golden Bough*, 12 voll., Macmillan and Co., London (3rd ed.).

ID. (1918), *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 3 voll., Macmillan and Co., London.

ID. (1995), *Putting Children on the Fire* (1955), appendice 1 in Apollodoro, *Biblioteca*, con il commento di J. G. Frazer, a cura di G. Guidorizzi, Adelphi, Milano, pp. 479-86.

KEZICH G. (1984), *Frazer e Ovidio. Classicismo e romanticismo nell'etnologia*, in P. Clemente (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10, pp. 63-6.

MALINOWSKI B. (1971), *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.

SCOTT W. (2009), *Old Mortality* [1816], Oxford University Press, Oxford (trad. it. di R. Camerlingo, *Old Mortality: i puritani di Scozia*, Keltia, Aosta 1999).

TYLOR E. B. (1871), *Primitive Culture*, John Murray, London.

# 4

# La riscoperta mitologica dei Germani e il suo influsso in James G. Frazer

di *Marco Battaglia*

I misteri e i miti sugli dèi parlano per enigmi
Plotino, *Enn.* V, 1, 7, 33

Secondo un giudizio ormai ampiamente condiviso, la ripresa degli studi mitologici in Europa fu stimolata tra i secoli XVI-XVIII dal recupero erudito e antiquario di vestigia e antiche tradizioni e dal relativo impiego in senso identitario, ideologico e patriottico. Grazie al contributo dei due approcci filologico e archeologico, basati sull'analisi di dati concreti (il documento scritto o inciso e il reperto), il processo di ricezione del passato annoverò tra i suoi primi araldi un umanista come Biondo Flavio, al cui nostalgico stereotipo di un perduto splendore (romano e per estensione "italiano") fecero più avanti eco le aspirazioni di un Umanesimo protestante nordeuropeo improntate al riscatto delle tradizioni "barbariche" locali – attraverso il concorso di altrettanti stereotipi e la suggestione di una nuova *translatio studiorum* postcarolingia, erede dell'Impero romano e fiorita a Nord delle Alpi.

Nel cammino di "riabilitazione" di quell'antico patrimonio non potevano mancare le memorie mitologiche, che nella riscoperta di Cicerone, Varrone e Ovidio si erano trasformate in oggetto di celebrazione in trattati specifici (di G. Boccaccio, G. Giraldi, V. Cartari o N. Conti), a fianco delle numerose espressioni che arricchirono la straordinaria eredità artistica del Rinascimento. Muovendo tuttavia da temi e figure della mitologia classica verso il corrispondente versante nelle culture germaniche del Ferro, il percorso diviene accidentato, giacché queste ultime coprono un'epoca cronologicamente disomogenea (all'incirca il primo millennio dell'era volgare) e condizionata da etichette posteriori.

La costruzione umanistica di un'immaginaria "età di mezzo"[1], consacrata nel 1688 da Christopher Keller (*Historia Medii Aevi a temporibus*

1. Diversamente rappresentata in Petrarca, Poliziano, Coluccio Salutati, B. Flavio, o Melchior Goldast.

*Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*), divenne, fino almeno alla decisa riabilitazione di J. G. Herder[2], il luogo privilegiato in cui dislocare i più inquietanti "secoli bui". Questo territorio ideale si rivelò semanticamente appropriato per incorporare le culture germaniche arcaiche, popolato com'era di stereotipi di primitivismo, brutalità e superstizione, sui quali si fondò ad es. la monumentale *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88) di Edward Gibbon, pilastro di una storiografia illuminista organicamente ostile al Medioevo e canto del cigno della cultura georgiana. Se si escludono infatti gli scarni reperti archeologici in sepolture o siti sacrificali, l'onomastica, la toponomastica e l'iconografia runica (Vikstrand, 2004; Andersson, 2005; Pesch, 2004), ciò che resta del presunto immaginario religioso delle antiche aggregazioni germaniche deriva dai dati discriminanti della *interpretatio romana* (su tutti Cesare e Tacito) o dei testi normativi, agiografici e poetici della letteratura medioevale cristiana, più spesso concentrati su rituali e leggende tramandati secondo i meccanismi fluidi dell'oralità.

Nel loro complesso, dunque, le descrizioni di quelle culture orali consigliano un impiego assai prudente del termine "religione" (inteso nel senso di un ampio sistema semiotico che fissa i valori fondanti di una comunità), a favore di una interpretazione "mitologica" (o mitografica), per lo più imperniata sui dati della civiltà vichinga della fine del I millennio – registrati nelle fonti mediolatine e scandinave dei secoli XII-XIII o più sporadicamente in testi anglosassoni e arabi, comunque a molta distanza dalle informazioni di Tacito. Appare subito chiaro come la provenienza ideologica di una vasta serie di dati accumulati nel tempo ne pregiudichi qualsiasi valore di sacralità, trasformandoli piuttosto in costruzioni artistiche e letterarie.

La ricchezza delle testimonianze norrene non sfuggì agli eruditi di epoca rinascimentale e barocca, impegnati a rafforzare (soprattutto a partire dalla Riforma) il processo di legittimazione politico-ideologica in atto tra Inghilterra, Scandinavia e macroregione tedesco-nederlandese, attraverso una serie di iniziative, come ad es. la fondazione di antiquarie di stato (per l'acquisizione di manoscritti e altri reperti) o la ricerca di documenti giuridici e omiletici anglosassoni, a cui fece da sfondo il romanzo giallo in cui si trasformò la caccia in mezzo continente a un codice superstite della *Germania* di Tacito.

2. *Auch eine philolophie der Geschichte* (1774), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-89).

In considerazione della quasi totale assenza di fonti mitologiche continentali, l'eterogeneo patrimonio di miti e culti precristiani della Scandinavia medioevale (che gli Islandesi definirono sempre nei termini di *inn forni síðr*, 'l'antica consuetudine') divenne oggetto di uno sfruttamento di natura genealogica e patriottica acuitasi in epoca illuministica – grazie al contributo, fra gli altri, di Montesquieu, P. H. Mallet, J. Swift, Th. Percy – e proseguita fino alla metà del XIX secolo.

In area tedesca, dove la riscoperta mitologica delle culture locali si era concretizzata in una serie di opere[3] eredi di Tacito (*Germania*), Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*) e Olaus Magnus (*Historia de gentibus septentrionalibus*, 1555), ispiratori di Shakespeare, del *Siglo de oro* e della prima Arcadia italiana, il tema era divenuto oggetto del dibattito poetologico negli anni Settanta del XVIII secolo (Gockel, 1990), attraverso traduzioni libere o parziali e interpretazioni talora stravaganti di carmi dell'*Edda* poetica e di porzioni tratte da Snorri Sturluson, a cura di Johann M. Denis, Jacob Schimmelmann e Friedrich D. Gräter. Si trattava di lavori che – eredi della riflessione sul Sublime e sul Meraviglioso accelerata dal trionfo dei *Canti* di Ossian – invocavano l'abbandono della mitologia classica in favore di quella scandinava, intesa come genericamente germanica e di conseguenza percepita come patrimonio specifico di una "nazione" tedesca tutta in divenire. Tanto è rilevabile in autori di spicco come Friedrich G. Klopstock (*Oden*, 1771), Johann G. Herder (ad es. *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*, 1796) e Friedrich Schlegel (cfr. la celebre *Rede über die Mythologie*, 1800), la cui influenza fu tale da ravvivare nella stessa Scandinavia il dibattito sul mito e, in Danimarca, ispirare personalità molto diverse della cultura locale, come ad esempio il poeta Johannes Ewald (*Rolf Krage*, 1770; *Balders Død*, 1775), il grande vate del Romanticismo locale Adam Oehlenschläger, autore di poemi di ambientazione norrena (su tutti *Guldhornene*, 1805, *Baldur hin Gode*, 1807 e *Nordens Guder*, 1819), J. Ludvig Heiberg, scrittore e filosofo (*Nordische Mythologie*: *Aus der Edda und Oehlenschlägers mythischen Dichtungen*, 1827) e N. F. S. Grundtvig (*Nordens Mytologi*, 1808). Dai lavori di questi ultimi si percepisce come l'adeguamento ai criteri (anche iconografici) di una "nuova" classicità fosse divenuto un elemento fondante nel processo di riappropriazione della mi-

3. Elias Schedius, *De Diis Germanis, sive veteri Germanorum, Gallorum, Britannorum, Vandalorum religione* (1648); Sebastian Kirchmeier, *De Germanorum antiquorum idolatria, ad loca quaedam Taciti* (1663); Trogillus Arnkiel, *Cimbrische Heyden-Religion* (1691); Nicolaus Kempe, *Dissertatio de Germanorum veterum theologia et religione pagana* (1693); Joh. G. Keysler, *Dissertatio de cultu Solis, Freji et Othini* (1722).

tologia nordica[4]; medesime considerazioni valgono inoltre nel contesto letterario svedese, risvegliato al tema mitologico locale nelle attività della *Lega gotica* (*Götiska Förbundet*) della prima metà del XIX secolo, in particolare da figure come Nils H. Sjöborg, Erik G. Geijer, Esaias Tegnér, A. Strindberg.

D'altro canto, per ragioni storiche e culturali, l'Inghilterra aveva invece reagito in anticipo sul versante della ricezione della mitologia norrena (Kliger, 1952; Omberg, 1976; Clunies Ross, 1998). A partire dall'epoca postelisabettiana, la cultura inglese stava recuperando porzioni della memoria identitaria della diaspora vichinga sul suolo locale attraverso una serie di eruditi, antiquari e politici[5] variamente influenzati da testi nodali come la citata *Historia* di Olaus Magnus, il *Runer, seu Danica Literatura Antiquissima* (1636) di Ole Worm o la traduzione latina di Peder Hansen Resén, *Edda Islandorum* (1665). Nel periodo guglielmino-georgiano tale spinta raggiunse un successo inatteso, rafforzato più tardi dai lavori di W. Scott e dalla popolare sintesi di Granville Pigott, *A Manual of Scandinavian Mythology, Containing a Popular Account of the Two Eddas and the Religion of Odin* (1839; cfr. Wawn, 2000)[6].

Nella seconda metà dell'Ottocento, sull'orizzonte culturale europeo più limitrofo agli studi di J. G. Frazer[7] e ancora permeato di Idealismo romantico, un posto di primo piano era naturalmente occupato da R. Wagner, tra le cui opere spiccava *Der Ring des Nibelungen* (1848-74). Questo colossale riadattamento in chiave nordica del poema cortese alto tedesco medio *Nibelungenlied*, che insisteva nel solco dell'unità herderiana di *Natur* e *Kultur*, si collocava all'interno di un processo di riscoperta inaugurato

4. Un processo testimoniato anche sul piano delle arti visive e plastiche, tra le quali spiccano la trilogia del *pantheon* nordico dello scultore svedese Bengt Fogelberg (1830-44, con Odino-Mars, Thórr-Hercules e la rappresentazione di Baldr modellata sul *Kristus* di B. Thorvaldsen) e la *Gefjun* di Anders Bundgård (1908), accanto alle tele di Mårten E. Winge, Peter N. Arbo, Nicolai Abildgaard e Chr. W. Eckersberg.

5. Richard Verstegan (*Restitution of Decayed Intelligence in Antiquities, Concerning the Most Noble and Renowned English Nation*, 1605), William Browne (*Britannia's Pastorals*, 1613-16), Samuel Purchas (*Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*, vol. XIII, 1625), Robert Sheringham (*De Anglorum Gentis Origine Disceptatio*, 1670), Daniel Langhorne (*Elenchus Antiquitatum Albionensium*, 1673-74), Edward Stillingfleet (*A Defence of the Discourse Concerning Idolatry [...]*, 1676) e Aylett Sammes (*Britannia antiqua illustrata*, 1676).

6. Ispirato dal pensiero del già citato J. L. Heiberg.

7. E a Edward B. Tylor, Fr. Max Müller, Moltke Moe, C. W. von Sydow, Axel Olrik, Alexander H. Krappe.

già a inizio secolo dalla meno nota trilogia *Der Held des Nordens* (1808-10) di Friedrich de la Motte Fouqué. A oltre un secolo dal rinvenimento dei tre codici principali del celebre poema, il *Gesamtwerk* wagneriano rappresentò il principale testimone artistico della fusione tedescofila dei cicli mitico-eroici nordici coi temi della spiritualità della natura e del destino che sovrasta e piega uomini e dèi, secondo considerazioni che risentivano del pensiero di August W. Schlegel, nelle sue *Vorlesungen* (in specie la Quinta), e di Ludwig Tieck, studioso del *Macbeth*, osservazioni fatte proprie e rielaborate durante il I Reich dal movimento nazionalista antisemita noto come *Völkische Bewegung*.

Nel panorama degli studi coevi sulle culture barbariche del Medioevo dominava ancora il paradigma antiwinkelmanniano, codificato nella prima metà del secolo dai fratelli Grimm ed espresso in particolare in:

– *Kinder- und Hausmärchen* (J. Grimm, W. Grimm, 1812-15);
– *Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte* (J. Grimm, 1813);
– *Deutsche Sagen* (J. Grimm, W. Grimm, 1816-18);
– *Altdänische Heldenlieder*, *Balladen und Märchen* (W. Grimm, 1811, 1815);
– *Deutsche Rechtsaltertümer* (J. Grimm, 1828);
– *Deutsche Mythologie* (J. Grimm, 1835);

nei quali peraltro i concetti di "Deutsch(en)" e "Deutschland" rappresentavano per lo più un *desideratum* di natura più culturale che politica. Pur senza trascurare il rilievo delle *Rechtsaltertümer* (in particolare per il concetto di regalità), fu soprattutto l'ultimo dei testi citati a contrassegnare l'indirizzo di studi dominante per oltre un secolo (Shippey, 2005), malgrado la sovrapposizione tra i concetti di "mito" e "religione" – un equivoco che si dimostrò organico alla costruzione di un *epos* nazionale frutto della sintesi di *Mythus* e *Geschichte* (Grimm, 1835, p. iii). Proprio questo malinteso metteva in luce una delle reazioni al Classicismo operate dalla *Frühromantik*, nella quale l'attenzione era volta ad affermare l'alto valore spirituale della natura e la conseguente stretta simbiosi con la disciplina demosocioantropologica della *Volkskunde*, valorizzata alla metà del secolo dagli studi di Wilhelm H. Riehl (cfr. *Naturgeschichte des Volkes*, 1854). Nella sua formula più efficace, un tale abbinamento tra natura e tradizione popolare trovava espressione nella veste anonima, istintiva e intimista della cosiddetta *Volks-* o *Naturpoesie* preromantica[8], una costellazione estetica che risen-

8. Cfr. Fr. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795).

tiva delle riflessioni di K. O. Müller e Ph. Buttmann[9] e che era allora inconciliabile coi caratteri della *Kunstpoesie*, ispirata a un'armonia sentimentale maggiormente mediata dalla riflessione culturale e filosofica.

I 38 capitoli della *Deutsche Mythologie* abbracciavano quattro nuclei tematici principali: divinità e relativi culti (introdotti da una sezione sul concetto di "dio"); eroi, eroine e creature non umane; miti cosmogonici nelle leggende germaniche; credenze e superstizioni. Il grande lavoro di metodologia ed erudizione che sorregge l'impianto dell'opera raggiunse il suo apice con la seconda edizione del 1844 e ancor più con la quarta (1875-78), curata, postuma, dall'allievo Elard Hugo Meyer, accreditandosi come un modello imprescindibile, il cui impatto può essere assimilato a quello suscitato dal paradigma evoluzionista di *On the Origin of Species* di Ch. Darwin (1859).

Fondato sulla convinzione che il mito sia il pilastro di ogni leggenda, l'assunto di base del modello grimmiano perseguiva l'antico *topos* di una medesima mitologia[10] condivisa da tutti gli agglomerati germanici, un'ipotesi che in epoca (post)napoleonica combaciava con gli slanci del Romanticismo tedesco, tesi a rinsaldare l'idea di una ininterrotta continuità tra le credenze popolari coeve e gli antichi culti precristiani. Secondo la prassi allora consueta di rubricare automaticamente ogni documento o istituzione "germanici" come "tedeschi", anche J. Grimm aveva esteso a tutte le culture germaniche continentali i caratteri ascritti alla mitologia vichinga, inaugurando su larga scala quella "appropriazione tedesca del Nord" divenuta un *mainstream* nazionalsocialista, specialmente nelle pubblicazioni patrocinate dalla fondazione SS-Ahnenerbe.

Non meraviglia, quindi, che anche Frazer abbia subìto la diffusa strumentalizzazione testuale, l'ancora scarsa contestualizzazione documentaria (tipica dell'entusiasmo verso le *Antiquities*) e la crescente attenzione verso il folklore e le radicate forme di religiosità minore, regionale, fluviale, forestale (*niedere Mythologie*) approfondita ad es. da F. W. Schwartz. Affiancando inoltre un impiego arbitrario delle fonti, Frazer finì per con-

9. K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825); Ph. Buttmann, *Mythologus* (1828).

10. Cfr. ancora nel dibattito settecentesco: Ch. F. Dupuis, *Origine de tous les cultes ou religion universelle*, I-VII (1794-95); A. Court de Gebélin *Monde primitif, analisé et comparé*, I-IX (1773-82); J. Bryant, *A New System, or, Analysis of Ancient Mythology*, I-III (1774-76); Ch. Vallancey, *A Vindication of the Ancient History of Ireland, Wherein is Shown. I. The Descent of the Old Inhabitants from the Phaeno-Scythians. II. The Early Skills of the Phaeno Scythians. III. Several Accounts of the Irish Bards* (1786).

formare l'eterogenea documentazione scrutinata ai suoi studi su magia, sciamanesimo e ritualità in società antiche e in quelle extraeuropee coeve. Tra le ricadute di un simile approccio sulle culture germaniche antiche, e certo grazie all'influsso di W. Mannhardt[11], lo studioso forgiò il postulato di un'originaria monarchia sacralizzata, che tuttavia, trascurando possibili connessioni continentali[12], si rivolgeva soprattutto al mondo scandinavo antico, raccogliendo consensi parziali o più favorevoli in studiosi come V. Grønbech (1909-12; 1927), O. von Friesen (1932-34), F. Ström (1954), Å. V. Ström (1959) e soprattutto O. Höfler (1934, 1952a), a proposito delle clientele militari germaniche improntate a vincoli cultuali (*Geheimbünde*) di ispirazione odinica[13]. A un originario rapporto simbolico instaurato tra la guida di una comunità e la rappresentazione divina della fertilità, Frazer tendeva a ricondurre in qualche modo la sopravvivenza storica della funzione regale, i cui contorni però restano assai incerti, sia per le diverse categorie del "sacro" chiamate in causa (Köhler, 2004) ed eventualmente connesse all'istituto monarchico, sia in considerazione della struttura economica e sociale delle civiltà del Ferro nell'Europa temperata, promotrici di forme monarchiche eterogenee ben prima della costituzione dei regni romano-germanici altomedioevali.

Una figura di re-sacerdote, responsabile dei raccolti e del benessere della comunità[14], si poneva in antitesi con le premesse che favorirono la diffusione dell'istituto monarchico nelle società germaniche arcaiche. La risposta politica di un'economia sempre più militarizzata e radicata entro i confini di culture orali non sembra infatti compatibile con l'ipotesi di un'originaria ideologia sacralizzata del potere e del relativo consenso, circoscritta fondamentalmente a un'area molto delimitata (la Scandinavia dei secoli IX-XII; cfr. Picard, 1991) sulla base di sacrifici rituali attestati in fonti letterarie molto più tarde[15]. Che siano esistite relazioni funzionali tra

11. *Wald-und Feldkulte* (Mannhardt, 1875-77), ispirato alla confluenza dei cicli dell'uomo e della natura.

12. Ad es. il rito ierogamico della Nerthus tacitiana, la dinastia vandalica dei Hazdingi o i *reges criniti* merovingi descritti in Jordanes, Agazia, Gregorio di Tours, *Liber Historiae Francorum*.

13. Un paradigma confutato con decisione a partire da Baetke (1964), già precedentemente impegnato in un'epoca tutt'altro che semplice nella critica risoluta al concetto di "sacro" nelle culture germaniche (Baetke, 1942).

14. Ancora percepibile nelle presunte qualità taumaturgiche di certi sovrani medioevali, come nelle tradizioni polinesiane indagate da Robert N. Bellah (2011).

15. Cfr. *Ynglinga saga* 15 (a proposito del "re" Dómaldi), *Gautreks saga* 7 e *Gesta Danorum* VI-VIII (sul *rex* Víkarr), oltre ai richiami ai sovrani norvegesi Óláfr Haraldsson "il

religione e differenti forme di *leadership* delle antiche culture del Ferro è incontestabile (Claessen, 1978, pp. 550-1); meno ovvio, viceversa, è legittimare la valenza religiosa diretta di quel rapporto, salvo forzare oltre misura i limiti delle fonti[16]. A dire il vero, queste sembrerebbero anzi avvalorare il contrario, e cioè che proprio la conversione alla nuova fede favorì l'affermazione di immagini regali legittimate dall'autorità ecclesiastica e modellate sul Regno celeste, con le relative ricadute quotidiane e in forme esteriori (monumenti, reliquie ecc.) in parziale continuità con gli antichi culti imperiali di Roma.

Ma torniamo per un attimo al significato di J. Grimm nell'elaborazione del pensiero frazeriano. Conformemente all'approccio comparatistico indoeuropeista, avvalorato da W. Jones nella celebre relazione alla Asiatick Society (1786) e già applicato alla linguistica diacronica nella *Deutsche Grammatik* (1819-37), la *Deutsche Mythologie* finiva per estenderne il dispositivo anche al contesto mitologico. Partendo dalle più note divinità germaniche, il testo, come detto, riportava alla luce leggende, miti arcaici e le più remote superstizioni locali, espressioni "naturali" di uno spirito popolare collettivo (*Volksgeist*, *Volksseele*) plasmate nei secoli in forme non più riconducibili a un originale certo. In tal modo, l'opera restava invischiata in un particolarismo localistico scandito da parallelismi o simbolismi audaci e contraddizioni che trascuravano i processi di riscrittura del mito e che riguardavano, per citare alcuni esempi, l'analogia tra "bosco" e "tempio" (ispirata a partire da Tacito, *Germ*. IX, XXXIX), il rapporto tra divinità della fertilità e culti vegetali (richiamati in Cesare, *Bell. gall*. VI.21,1, Tacito, *Germ*. XL e Adamo di Brema, *Gesta Hamm.* VI.26-27), quello tra l'albero della quercia e il fulmine (Battaglia, 2015, pp. 95-8), un inedito culto del fuoco o la drammatica ritualità del dio Baldr.

Sulla base di una rilettura del mito arcaico del *rex nemorensis* e dell'*aureus ramus* in un commento virgiliano – suscitatagli da una tela di W. Turner (*Lake Nemi*, 1827-28) –, Frazer rivolse l'attenzione verso il giovane dio scandinavo Baldr. Una parte della tradizione letteraria norrena trasmette il dramma di questo dio, ucciso con un "ramoscello" fatale dall'inconsapevole fratello cieco Höðr su istigazione di Loki, e che, passato nel regno dei morti, sarebbe rinato soltanto alla fine dei tempi. Nel pensiero frazeriano,

Santo", Óláfr Guðrøðarson, Hálfdan Guðrøðarson "il Nero" o al tradizionale viaggio inaugurale del re neoeletto svedese, noto come *Eriksgata*.

16. L'ipotesi di una stretta contiguità funzionale tra potere politico e religioso in Scandinavia è stata ancora recentemente richiamata da Sundqvist (2012) a proposito di presunte differenze tra i signori islandesi e i re norvegesi.

l'elaborazione di questo mito finì per rappresentare il nucleo di maggior rilievo di tutta la mitologia germanica, confluendo in due specifici volumi (*Balder the Beautiful*) della terza edizione di *The Golden Bough* (Frazer, 1913), nei quali tuttavia non sfugge una maggiore prudenza metodologica rispetto alle congetture espresse in precedenza.

Ispirato in particolare da due importanti studiosi del mito come Finnur Magnússon[17] e Max Müller[18], Frazer cercò di legare il racconto di questa divinità ad antiche rappresentazioni rituali del fuoco e ai culti di morte e rinascita della vegetazione – confortato dagli accostamenti naturalistici e stagionali già espressi da Simrock (1869), Edzardi (1882) e dall'allora assai influente Rydberg (1886-89), tradotto in inglese già nel 1889.

Una simile associazione del dio con la sfera della fertilità non sembra tuttavia confermata dalle locali fonti in volgare, malgrado il successo di varie riscritture ottocentesche (ad es. Matthew Arnold, *Balder Dead*, 1853) e il plauso intermittente di alcuni studiosi nella prima metà del Novecento che vi scorsero elementi dioscurici o di rituali divini orientali associati alla morte (Kauffmann, 1902; Schütte, 1923; Höfler, 1952b; Neckel, 1920; Schröder, 1924)[19]. Sorprende, piuttosto, come la ricognizione di Frazer trascuri di valorizzare la famiglia divina che soprattutto in Islanda e Norvegia rappresentava per tradizione la fertilità e la vegetazione – i Vani, ai quali peraltro Baldr non appartiene – tra i cui principali componenti vi sono Njörðr (chiamato in causa per il culto di Nerthus, *terra mater* tacitiana di *Germ.* XL) e i figli Freyja («Signora») e (Yngvi-)Freyr («Signore»). Si tratta di figure attestate con persistenza nelle fonti letterarie e protagoniste di narrazioni fondanti, come l'antico poema scaldico *Ynglingatal* di Þjóðólfr di Hvínir (X secolo) e la relativa rielaborazione in prosa (*Ynglinga saga*) di Snorri Sturluson, incentrata sul mito di origine della genealogia reale svedese. I loro antichi echi si registrano ancora nella più severa versione evemeristica di Saxo Grammaticus dedicata alle leg-

17. Erede della tradizione comparatista applicata alla poesia norrena; cfr. *Eddalæren og dens Oprindelse* (1814-26), *Priscae veterum Borealium mythologiae lexicon* (1826), *Priscae veterum Borealium mythologiae lexicon* (1828), debitori del *Wörtebuch der skandinavischen Mythologie* (1816) di Rasmus Nyerup.

18. Sanscritista naturalizzato inglese, fondatore della moderna *Religionswissenschaft* e assertore del fondamento poetico di gran parte delle mitologie; si vedano ad es. i seminari presso la Fondazione di Sir Adam Gifford (1888-92) dal titolo *Natural Religion, Physical Religion, Anthropologica Religion, Theosophy, or Psychological Religion*.

19. Oltre naturalmente a G. Dumézil, mentre posizioni critiche furono espresse a più riprese da W. Baetke, H. Kuhn e J. de Vries, cfr. la sintesi di Lindow (2002, pp. 156-8).

gende dinastiche del regno danese (*Gesta Danorum*)[20], fino alla riscrittura preromantica del dramma di Johs. Ewald *Balders Død* (1775), nella quale la tragica trasfigurazione nazionalistica del dio (presagio della dissoluzione della potenza danese) si realizza sullo sfondo dell'inutilità della Virtù e della Ragione di fronte alla ineluttabilità del Fato e al predominio irrazionale della Natura.

I problemi di fondo nell'identificazione di Baldr come dio della vegetazione restano la parziale conoscenza e la comparazione delle frammentarie testimonianze indoeuropee alle quali viene accostato (Liberman, 2004), delle quali almeno sei norrene[21] e una alto-tedesca antica[22]. Alle immagini del dio angosciato da incubi premonitori (nei *Baldrs Draumar*), di risoluta divinità guerriera o di innocente vittima dai contorni cristologici (Bugge, 1889, pp. 34-70) nell'*Edda* di Snorri[23], Saxo (*Gesta* III.ii) contrappone invece l'inconciliabile storia di un semidio arrogante e meschino: questi, a dispetto di una parziale invulnerabilità che ricorda il Sigfrido nibelungico e l'Achille acheo (Bugge, 1899, pp. 192-256), trova comunque la morte per mano dell'agguerrito rivale in amore, grazie a una tunica di ferro, ai consigli degli spiriti dei boschi e a un'arma magica.

Nei *Gesta*, Balderus incarna il ruolo dell'aggressore e non della vittima, mentre la bella Nanna (sua moglie nell'*Edda* poetica e in quella di Snorri) ha invece sposato il rivale Hotherus (l'inconsistente fratello Höðr dei testi islandesi). Sorprende soprattutto la totale assenza di Loki[24], malvagio ideatore del misfatto nelle due *Edda*, del quale non si può escludere che il collegamento alla morte del dio sia il frutto di una riscrittura funzionale di Snorri e di parte della tradizione islandese (Lindow, 1997, pp. 52-6) e non abbia fatto parte del racconto originale (Mogk, 1924). Nessuna indicazione significativa sembra invece provenire dall'unica testimonianza continentale, il *Secondo Incantesimo di Merseburg* (X secolo), nel quale, a dispetto di certi entusiasmi otto-novecenteschi, la forma «balderes (uolon)» è ragionevolmente riconducibile a una forma aggettivale («forte,

20. In cui Schier (1968; 1976) intravede analogie di natura genealogica tra il giovane dio e Freyr.

21. *Völuspá*, *Völuspá in skamma*, *Lokasenna*, *Baldrs draumar*, *Húsdrápa*, *Gylfaginning* e *Gesta Danorum*.

22. II *Merseburger Zauberspruch*.

23. Opera finalizzata alla costruzione di una mitologia organica alla poesia, nella quale Baldr è definito il più saggio degli Asi (*vitrastr Ásanna)*, straordinariamente eloquente (*fegrst talaðr*) e il più aggraziato (*liknsamastr*).

24. Che Dumézil (1961, p. 264) ritiene di identificare col re Gevarus di Saxo.

coraggioso; splendido?») o forse a un termine per "signore" (< **baldra-*/**balþa-*, Battaglia, 2008, pp. 234-40), ma non certo al dio, adorato solo in una parte del mondo nordico.

Il parallelismo con divinità orientali rappresentative di morte e rinascita (Tammuz, Adonis, Attis) non può cancellare la fine irreversibile di Baldr, che rinascerà soltanto dopo la fine del mondo pagano, rendendo infruttuoso il rischioso viaggio agli inferi dell'altro fratello Hermóðr («audace in guerra?»). Per quanto plausibile, la morte dell'innocente e amatissimo dio non è quindi associabile con presunte prassi sacrificali di sovrani o sacerdoti peraltro ignote tra i Germani, fatta salva la notizia di Ammiano Marcellino (*Rer. gest*. XXVIII.5.14) sulla possibile deposizione (incruenta) del *rex* burgundo (*hendinos*) nel caso che «sub eo fortuna titubaverit belli, vel segentum copiam negaverit terra», evento che in definitiva potrebbe rientrare nella tradizionale diffidenza dei Germani verso il paradigma accentratore dell'istituto monarchico[25].

Nel carme eddico *Völuspá* (31-32) e nella *Gylfaginning* (49) di Snorri, l'uccisione di Baldr per mano dell'inconsapevole fratello cieco sembra piuttosto rappresentare un reato interfamiliare non riparabile secondo le consuetudini giuridiche germaniche[26] (Miller, 1990), se non attraverso una drammatica faida interna[27] che va a puntellare la catena di eventi drammatici e il caos anticipatori della dissoluzione dell'universo pagano (*Ragnarøkkr*)[28], delle divinità (non più immortali) e delle altre figure che lo popolano, come giustamente rileva Lindow (1995). Comunque lo si voglia interpretare, un analogo mitologema fratricida ricompare in area anglosassone: il nobile Herebeald è ucciso, anche qui accidentalmente, dal fratello Hædcyn[29], come narra il poema *Beowulf* (vv. 2434-59) il quale, guarda caso, racconta il declino inesorabile di una società arcaica minata proprio nei suoi gangli più sensibili come quelli giuridici.

25. Si pensi ai casi di Arminio, Maraboduo e Catwalda o alla diarchia di varie aggregazioni (Battaglia, 2019).

26. Più controverso sembra il resoconto contenuto nel racconto irlandese a sfondo mitologico *Uccisione di Fergus figlio di Róich* (*Aided Fergusa mac Róich*, IX secolo), nel quale l'ex sovrano dell'Ulster Fergus viene ucciso inconsapevolmente da un suo seguace non vedente (Egeler, 2013, pp. 55-8).

27. Höðr sarà vendicato dall'altro fratello Váli (da Bous in Saxo), anche se Snorri, diversamente da *Völuspá* e *Baldrs draumar*, tace su questo ulteriore misfatto.

28. Cfr. *Völuspá* (44-58), *Gylfaginning* (51-53).

29. *feohleas gefeoht fyrenum gesyngad* (v. 2441) "delitto senza compenso, torto terribile".

Un'ultima considerazione, a proposito dell'arma letale – un ramoscello di vischio (aisl. *mistilteinn*)[30] – ignoto alla flora islandese. Descritto come una pianticella insignificante a cui Frigg avrebbe risparmiato il giuramento di non recar danno al figlio, nella versione di Snorri Loki lo avrebbe magicamente trasformato in un dardo fatale per Baldr, unica vittima di quel vegetale in tutta la letteratura norrena. La sua identificazione nei *Gesta Danorum* con una spada sembra in parte avvalorata dalle fonti letterarie islandesi, nelle quali nel carme eddico *Skírnismál* il formante *-teinn* è impiegato per descrivere la spada del dio Freyr (*Gambanteinn*, "ramo valoroso", str. 32), altrimenti nota con l'epiteto *Tamsvöndr* ("verga/bacchetta della sottomissione", str. 26), anche qui con un sostantivo (*vöndr*) impiegato nella letteratura norrena per indicare nomi di spade[31]. *Mistilteinn* compare inoltre nelle liste di sinonimi poetici per "spada" dell'*Edda* di Snorri (*Skáldsk.*, þul. IV.1.3, *Sverða heiti*), e in tale significato lo si incontra sia nella *Hrómundar saga Gripssonar*[32], sia nella *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*[33]. Indipendentemente dalla versione mitografica o epico-eroica del racconto e dei relativi protagonisti, i dati oggettivi non aiutano a dipanare le ombre sulla natura dell'oggetto fatale, tali comunque da sconsigliare un'identificazione con il *Viscum album*, pianta parassita solitamente considerata di buon auspicio e nota in una parte della ritualità di area celtica. Considerata la natura eterogenea degli elementi che connotano Baldr nella tradizione letteraria, non meraviglierebbe se il tema del vischio rappresentasse soltanto un elemento accessorio ed esterno. Semmai Baldr sia stato davvero ucciso con un'arma vegetale, vi è ampio margine per poter affermare che questa non era il vischio: il sostantivo *mistilteinn*, che Liberman (2004, pp. 29-30) riconduce a un prestito (o a un calco) dall'antico inglese, portava in sé un elemento ignoto e sinistro ideale per un'ambientazione magica e mitologica, tale da influenzare il successivo lessico letterario norreno nel suo slittamento semantico a «spada».

30. Cfr. aingl. *misteltān* (> *mistletoe*, 'ramo/giunco dello sterco/guano'), aated. *mistil*, da germ. **mihst-il-* < **mihstu-*?, cfr. asass., aated. *mist*.

31. Cfr. *Benvöndr*, *Blóðvöndr*, *Hjaltvöndr*, *Hríðvöndr*, *Hvítvöndr*, *Morðvöndr*, *Sárvöndr*, *Benteinn*, *Eggteinn*, *Hævateinn*, *Hjörteinn*, *Hræteinn*, *Sárteinn*, *Valteinn*.

32. In cui è la spada incantata che il protagonista strappa dal tumulo abitato da Þráinn, un morto vivente (*draugr*), re vichingo del Valland (regno dei Franchi? dei morti?) uccisore di oltre quattrocento nemici.

33. In cui appartiene a Sæmingr, nome del primo leggendario *regulus* del Halogaland norvegese e figlio di Odino.

A più di un secolo di distanza dal solerte impegno di Detter (1894, p. 495), il tentativo di riunire e risolvere il mito di Baldr (e il suo significato profondamente sociale) continua a restare ancora un proposito ambizioso. L'assenza di una risposta oggettiva e convincente non sorprende tuttavia il filologo germanico, avvezzo alla frustrazione di conciliare dati frammentari e ipotesi spesso infruttuose. La confusione generatasi tra le scarne testimonianze sulla "religione" dei Germani (quasi certamente di natura enoteistica) e le più ricche fonti norrene, frutto di un processo secolare di sincretismo, ha generato nel tempo molti equivoci, concretizzatisi in varie forme di risemantizzazzione e di riscrittura rinascimentali, a conferma di quella necessaria vocazione antropologica della filologia (o filologica dell'antropologia) che risalta convincentemente nei molti lavori di M. Bettini o M. Bonafin, a proposito della centralità del testo come paradigma ormai ineludibile per tutte le scienze umane.

## Riferimenti bibliografici


ANDERSSON T. (2005), *Theophore Namen*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 30, W. De Gruyter, Berlin-New York, pp. 442-52.

BAETKE W. (1942), *Das Heilige im Germanischen*, Mohr, Tübingen.

ID. (1964), *Yngvi und die Ynglinger; eine quellenkritische Untersuchung über das nordische "Sakral-köningtum"*, Akademie, Berlin.

BATTAGLIA M. (2008), *Gli incantesimi di Merseburgo tra oralità e tradizione colta*, in V. Dolcetti Corazza, R. Gendre (a cura di), *Lettura di testi tedeschi medioevali*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 209-56.

ID. (2015), *Frigg, Freyja e le foreste di Giulio Cesare*, in M. E. Ruggerini, V. Szöke (a cura di), *Dee, profetesse, regine e altre figure femminili nel Medioevo germanico*, CUEC, Cagliari, pp. 89-103.

ID. (2019), *Il problema della* leadership *nelle culture germaniche tra Antichità e Alto Medioevo*, in R. Fiori (a cura di), *Re e popolo. Istituzioni arcaiche tra storia e comparazione*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 603-28.

BELLAH R. N. (2011), *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.

BUGGE S. (1889), *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, Kaiser, München.

CLAESSEN H. J. M. (1978), *The Early State: A Structural Approach*, in H. J. M. Claessen, P. Skalnik (eds.), *The Early State*, Mouton, The Hague, pp. 533-96.

CLUNIES ROSS M. (1998), *The Norse Muse in Britain, 1750-1820*, Edizioni Parnaso, Trieste.

DETTER F. (1894), *Der Baldrmythus*, in "Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur", 19, pp. 495-516.

DUMÉZIL G. (1961), *Høtherus et Balderus*, in "Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur", 83, pp. 259-70.

EDZARDI A. (1882), *Fensalir und Vegtamskviða 12, 5 ff*, in "Germania", 27, pp. 330-9.

EGELER M. (2013), *Celtic Influence on Germanic Religion: A Survey*, Herbert Utz, München.

FRAZER J. G. (1913), *Balder the Beautiful: The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*, I-II, Part 7 of Id., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, I-XII, Macmillan and Co., London (3rd ed.).

FRIESEN O. VON (1932-34), *Har det nordiska kungadömet sakralt ursprung*?, in "Saga och Sed", pp. 15-34.

GOCKEL H. (1990), *Zur neuen Mythologie der Frühromantik*, in H. Holzhey, I. W. Jaeschke (Hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Asthetik (1795-1805)*, F. Meiner, Hamburg, pp. 128-36.

GRIMM J. (1835), *Deutsche Mythologie*, Bdd. I-III, Dietrich, Göttingen.

GRØNBECH V. (1909-12), *Vor folkeæt i Oldtiden*, Bdd. I-IV, V. Pio, København.

ID. (1927), *Nordiske Myter og Sagn*, Gyldendal, København.

HÖFLER O. (1952a), *Germanisches Sakralkönigtum I*, M. Niemeyer, Tübingen.

ID. (1952b), *Das Opfer im Semnonenhain und die Edda*, in H. Schneider (Hrsg.), *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, C. Winter, Heidelberg, pp. 1-67.

KAUFFMANN F. (1902), *Balder. Mythus und Sage. Nach ihren dichterischen und religiösen Elementen untersucht*, K. J. Trübner, Strassburg.

ID. (1934), *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main.

KLIGER S. (1952), *The Goths in England: A Study in Seventeenth- and Eighteenth-Century Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

KÖHLER U. (2004), *Sakralkönigtum*. § 2. *Etnolog*, in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 26, W. De Gruyter, Berlin-New York, pp. 181-3.

LIBERMAN A. (2004), *Some Controversial Aspects of the Myth of Baldr*, in "alvíssmál", II, pp. 17-54.

LINDOW J. (1995), *Bloodfeud and Scandinavian Mythology*, in "alvíssmál", 4, pp. 51-68.

ID. (1997), *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*, Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

ID. (2002), *The Tears of the Gods: A Note on the Death of Baldr in Scandinavian Mythology*, in "Journal of English and Germanic Philology", 101, pp. 155-69.

MANNHARDT W. (1875-77), *Wald-und Feldkulte*, I-II, Borntraeger, Berlin.

MILLER W. I. (1990), *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, University of Chicago Press, Chicago.

MOGK E. (1924), *Lokis Anteil an Baldrs Tode*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

NECKEL G. (1920), *Die Überlieferungen vom Gotte Balder: Dargestellt und vergleichend untersucht*, F. W. Ruhfus, Dortmund.

OMBERG M. (1976), *Scandinavian Themes in English Poetry, 1760-1800*, Borgströms Tryckeri AB, Uppsala.

PESCH A. (2004), *Sakralkönigtum* § 22. *Brakteatenikonographie*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 26, W. De Gruyter, Berlin-New York, pp. 294-9.

PICARD E. (1991), *Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur* Germania *des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung*, C. Winter, Heidelberg.

RYDBERG V. (1886-89), *Undesokningar i germanisk mythologi*, A. Bonniers Förlag, Stockholm.

SCHIER K. (1968), *Freys und Fróðis Bestattung*, in H. Birkhan, O. Gschwantler (Hrsg.), *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, Notring, Vienna, pp. 389-409.

ID. (1976), *Balder*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 2, W. De Gruyter, Berlin-New York, pp. 2-7.

SCHRÖDER F. R. (1924), *Germanentum und Hellenismus: Untersuchungen zur germanischen Religions-geschichte*, C. Winter, Heidelberg.

SCHÜTTE G. (1933), *Dänisches Heidentum*, C. Winter, Heidelberg.

SHIPPEY T. (2005), *A Revolution Reconsidered: Mythography and Mythology in the Nineteenth Century*, in Id. (ed.), *The Shadow Walkers: Jacob Grimm's Mythology and the Monstrous*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (AZ), pp. 1-28.

SIMROCK K. (1869), *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*, 6. Ausg, A. Marcus, Bonn.

STRÖM Å. V. (1959), *The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion*, in G. Widengren *et al.* (eds.), *The Sacral Kingship*, Brill, Leiden, pp. 702-15.

STRÖM F. (1954), *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhedskultur och sakralt kungadöme i Norden*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.

SUNDQVIST O. (2012), *Religious Ruler Ideology in Pre-Christian Scandinavia: A Contextual Approach*, in C. Raudvere, J. P. Schjødt (eds.), *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Nordic Academic Press, Lund, pp. 225-61.

VIKSTRAND P. (2004), *Sakrale Namen*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Bd. 26, W. De Gruyter, Berlin-New York, pp. 167-79.

WAWN A. (2000), *The Vikings and the Victorians: Inventing the Old North in 19th Century Britain*, Brewer, Cambridge.

# Parte seconda
# Contesti e fascinazioni

# 5

# Frazer e l'antropologia italiana di inizio Novecento Il caso di Raffaele Pettazzoni

di *Fabiana Dimpflmeier*

Alberto M. Sobrero, nell'ormai lontano 1984, in un testo apparso sul numero monografico di "La ricerca folklorica" curato da Pietro Clemente e dedicato ai *Frutti del "Ramo d'oro"*, invitava a studiare l'accoglienza e l'utilizzo di James G. Frazer nell'antropologia italiana per comprendere «una linea – ben marcata – che attraversa la storia dei nostri studi» e che è stata per lo più disconosciuta (Sobrero, 1984, p. 73).

Di questa linea, il rapporto tra Frazer e Raffaele Pettazzoni costituisce un primo, importante spezzone[1]. Formatosi negli anni a cavallo della cesura storiografica tra antropologia ottocentesca e novecentesca simbolicamente incarnata nel Congresso di Etnografia italiana del 1911 (Puccini, 1985; 2005), Pettazzoni si interessa specialmente allo studio delle credenze delle popolazioni al tempo definite "primitive", giovandosi, nella sua crescita e maturazione teorica e accademica, di una relazione (mutualmente) nutriente con l'antropologia. Nei primi venti anni del Novecento, in particolare, Frazer e l'antropologia britannica funzionano da stimolo e riferimento teorico continuo (sia positivo che negativo) per la definizione pettazzoniana dell'approccio allo studio della storia delle religioni e del suo metodo storico-religioso.

Prendendo spunto dall'intuizione di Sobrero, in questo saggio indagherò la "presenza attiva" di Frazer nell'opera di Pettazzoni nel suo più ampio complesso di sollecitazioni antropologiche, mostrando come il rapporto tra i due, più che in una «fastidiosa interferenza» (Sobrero, 1984), sia consistito, almeno per i primi anni della sua carriera, in un dialogo indiretto ma foriero di frutti.

1. Il presente articolo è frutto delle ricerche svolte nel biennio 2019-2021 presso il Dipartimento di Civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, nell'ambito del Progetto di eccellenza *I tempi delle strutture. Resilienze, accelerazioni e percezioni del cambiamento (nello spazio euro-mediterraneo)*.

## 5.1
## Gli anni Dieci. Guardando oltremanica

Inizialmente, almeno fino al 1923, l'influenza di Frazer su Pettazzoni è prevalentemente riflessa, nata – per così dire – tra gli interstizi delle pagine e all'ombra delle rovine classiche e del classicismo. Laureatosi in Lettere nel 1905 presso l'Università di Bologna, sotto l'egida positivista ed evoluzionista di Vittorio Puntoni, Edoardo Brizio, Francesco Lorenzo Pullè e Alfredo Trombetti, tra il 1906 e il 1909 Pettazzoni si trasferisce a Roma per frequentare la Scuola italiana di archeologia, allora diretta dal paletnologo Luigi Pigorini. L'istituto, fondato nel 1875 e rinnovato negli anni Novanta per avvicinarsi al modello delle scuole straniere e più in particolare tedesche[2], aveva il compito, come ricorda Gandini, «di promuovere il perfezionamento nelle discipline archeologiche e di fornire l'addestramento pratico ai giovani che intend[evano] dedicarsi o all'insegnamento universitario o alla carriera nell'amministrazione dei musei, dei monumenti e degli scavi» (Gandini, 1992a, p. 149). Il corso, di durata triennale, affiancava l'esperienza di scavo e museale alla formazione teorica[3] e prevedeva un anno dedicato ai viaggi di perfezionamento all'estero.

Per la preparazione della trasferta-studio che lo porta in Grecia nel 1908, Pettazzoni già dal 1907 analizza attentamente la *Pausaniae Graeciae Descriptio* curata da Friedrich Spiro (1903) e la traduzione inglese con commento fattane da Frazer in sei volumi nel 1898 (Frazer, 1898). A quegli anni risale probabilmente anche la consultazione della versione francese del primo tomo del *Ramo d'oro*: *Magie et religion. Les Tabous* (1903), reperibile presso la Biblioteca nazionale di Roma. Tra l'ottobre e il novembre del 1908, durante un viaggio a Londra, lo studioso conosce «miss Jane Ellen Harrison del Managing Committee in London della British School at Athens», con cui rimane in contatto nei tempi a venire, instaurando un fertile scambio di idee (Gandini, 1992b, p. 187). Harrison, autrice dei *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), era la rappresentante di spicco

2. Al volgere del XIX secolo il modello di riferimento disciplinare era la *Altertumswissenschaft* tedesca, allora considerata la più avanzata d'Europa. Nel 1890, proprio con il compito di svecchiare il desolante quadro nazionale, è scelto il viennese Emanuel Löwy per ricoprire l'incarico di docente di Archeologia e Storia dell'arte antica presso la Scuola italiana di Archeologia, dove fa «dell'*Archaeologie der Kunst* il perno del suo insegnamento per un quarto di secolo» (Barbanera, 2015, p. 93).

3. Gli esami da sostenere erano Epigrafia italica, Antichità ed epigrafia romana, Antichità ed epigrafia greca, Archeologia e storia dell'arte, Topografia romana e Paletnologia.

della Scuola dei ritualisti di Cambridge: un gruppo di studiosi (tra cui F. M. Cornford, G. Murray e A. B. Cook) che sull'onda della "svolta antropologica" degli studi classici si rifaceva a Frazer per spiegare comparativamente miti, riti e religione greca (Ackerman, 1991; Calder, 1991; Robinson, 2002).

Come rimarca Lucio Bertelli (2005, p. 115), «il ruolo della Grecia [...] come soglia della civilizzazione e archivio di "relitti" di una condizione sociale primitiva emerge con prepotenza dagli studi antropologici [britannici] dal 1865 in poi». In quell'anno compare la triade del comparativismo socio-culturale vittoriano: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* di Edward B. Tylor, *Pre-historic Times as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages* di John Lubbock e *Primitive Marriage: An Inquiry Into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* di John Ferguson McLennan. Per la prima volta «le testimonianze della civiltà classica» sono inserite «nella linea evolutiva che dalla "savagery" va all'uomo civilizzato» (*ibid.*). Ma si deve a Frazer – la cui predisposizione all'interpretazione antropologica si viene a definire proprio durante la scrittura del commento a Pausania (1884-98) – il vero rinnovo della visione della classicità inglese. Robert Ackerman sottolinea che «by 1885 [...] Frazer had found his subject – the comparative anthropological study of the "primitive" mind and "primitive" religion, with special attention to mythology». Il suo contributo specifico «lay in the use he made of his deep and wide knowledge of classical antiquity, which permitted him to extend greatly the field of comparison. No one had ever before focused so intensively on the "primitive" elements of the religions of Greece, Rome, and the eastern Mediterranean and had juxtaposed these on so large a scale with the religious activity of "savages"» (Ackerman, 1987, p. 63).

All'uscita nel 1890 dei due volumi della prima edizione del *Ramo d'oro*, i classicisti, come recita l'ormai famoso passo di Harrison, «saw in comparative anthropology a serious subject actually capable of elucidating a Greek or Latin text. Tylor had written and spoken; Robertson Smith, exiled for heresy, had seen the Star in the East; in vain; we classical deaf-adders stopped our ears and closed our eyes; but at the mere sound of the magical words "Golden Bough" the scales fell – we heard and understood» (Harrison, 1923, p. 82). Seguendo Enea fino agli inferi, la Myth and Ritual School conduceva un esame audace e spregiudicato dei materiali classici, e quando nel 1903 escono i *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, «il libro, giudicato epoch-making da Murray e da altri, suscit[a] non poco scalpore, perché ro-

vescia l'immagine tradizionale della religione olimpica e dimostra, anche se solo in termini di antitesi, [...] la sua derivazione da un sostrato più antico, legato a divinità ctonie e a rituali magici» (Bertelli, 2005, p. 125; cfr. Scarpelli, 2018). Il primo Frazer di Pettazzoni, che già orienta la sua formazione archeologica verso aspetti più prettamente storico-religiosi, è insomma il Frazer allora sotto i riflettori ritualisti.

Ma a Roma Pettazzoni entra in contatto anche con un altro canale di sollecitazione etnografica: presso la Scuola italiana di Archeologia inizia a seguire da vicino gli insegnamenti di Pigorini, allora promotore di una disciplina – la paletnologia – che aveva fatto dell'impianto comparativista uno dei propri principali capisaldi. Negli anni in cui la rivoluzione del tempo dell'uomo e l'uscita dell'*Origine delle specie* di Charles Darwin sconvolgevano il panorama scientifico internazionale, Pigorini, giovanissimo, aveva seguito da vicino gli sviluppi del dibattito che stava ridisegnando la mappa geo-storica dell'Europa, facendosi animatore, a sua volta, della divulgazione del nuovo paradigma in Italia. L'affermarsi dello studioso aveva corrisposto all'affermarsi di uno "specifico programma di ricerca" che a livello museale e nominale aveva segnato il successo dell'influenza della scuola preistorica e museale nordica (danese, scandinava e tedesca) e, più in particolare, l'esempio di Copenaghen quale museo preistorico-etnografico capace di narrare la storia propria di una nazione. Le collezioni di materiali preistorici delle diverse regioni italiane del Museo preistorico etnografico di Roma, di cui presto era divenuto direttore, erano state riordinate secondo lo schema tripartito danese (età della pietra, del bronzo e del rame) e affiancate da materiali preistorici provenienti da paesi stranieri e soprattutto da utensili fabbricati dai popoli "selvaggi" (Mangani, 1994; Fugazzola Delpino, Mangani, 2003; Lerario, 2005).

Il metodo comparativo consisteva nell'applicazione di confronti sistematici fra preistoria ed etnologia sia per spiegare la natura e la funzione dei singoli manufatti, sia a livello più generale per formulare, sulla base dell'osservazione dei "primitivi", delle ipotesi sulle abitudini e i modi di vita delle popolazioni preistoriche. Lo stile pigoriniano, che ha un forte impatto sul piano espositivo-museale e della didattica della paletnologia in Italia, nella pratica della ricerca si fonde con un approccio di matrice «storico-antiquaria, per il quale soggetto della storia [sono] i singoli popoli o, se si preferisce, le singole nazioni, piuttosto che l'umanità nel suo complesso, come volevano gli evoluzionisti più rigorosi e la stessa prospettiva comparativa» (Tarantini, 2012, p. 8). La disciplina, insomma, era in Italia prioritariamente interesse di chi si occupava delle origini della civiltà e doveva servire a

rischiarare il delicato passaggio dalla preistoria alla storia, illuminando e valorizzando le antiche stirpi della penisola – una retorica che nei primi anni del Novecento si lega in Pigorini a una concezione della romanità come manifestazione e inveramento della primitiva civiltà italica.

Dopo la formazione alla Scuola italiana di Archeologia, nel 1909, Pettazzoni vince il posto di ispettore presso il Museo preistorico etnografico di Roma, mansione che ricopre fino al 1914, e diviene redattore del "Bollettino di Paletnologia Italiana", serrando i rapporti con Pigorini (cfr. Rambaldi, 2012). A quel tempo il Museo si trovava al terzo piano del Collegio Romano, sopra la Biblioteca nazionale "Vittorio Emanuele II" e l'Istituto di Antropologia di Giuseppe Sergi[4]: un «luogo strategico» dove poter reperire fonti e intrattenere relazioni proficue per la sua carriera scientifica (Gandini, 1993, p. 109). Come ricorda lo stesso Pettazzoni nel 1959, nei cinque anni di permanenza «in quelle celle [...], in quel silenzio di corridoi, in quella solitudine e calore spirituale che mi venne dall'ambiente, con una grande biblioteca a portata di mano», gli parve di «essere come *élaphos es gàla épetes*, un capretto caduto nel latte, per dirla con gli Orfici, ossia di toccare il cielo con un dito»: proprio lì ha la possibilità di «integrare la [sua] formazione classica con lo studio delle civiltà primitive» (Pettazzoni in Gandini, 1993, pp. 111-2). Nel Museo lo studioso non solo consolida le sue conoscenze archeologiche ma, come ben evidenzia Vito Lattanzi, «si esercit[a] nel confronto tra fonti e testimonianze materiali, valorizzando il dato etnografico come indispensabile riferimento per una nuova prospettiva scientifica e metodologica, una prospettiva che avrebbe avuto nell'accostamento di termini culturali di diversa provenienza storica e geografica un futuro snodo veramente significativo per la storia delle religioni». Secondo Lattanzi è «in sostanza il museo e la sua impostazione comparativista» a orientarlo nella sua ricerca iniziale: «e ove questa non prendeva le mosse dall'indagine paletnologica, erano gli oggetti etnografici delle collezioni museali a fornirgli lo spunto per la comparazione, svolta negli anni di apprendistato passati al fianco di Luigi Pigorini sia sul piano delle forme estetiche sia su quello dell'uso e della funzione culturale dei reperti» (Lattanzi, 2009, p. 37).

Nello stesso periodo Pettazzoni pubblica su molteplici riviste spaziando dalla storia antica a quella delle religioni, dalla paletnologia alla cultura materiale all'etnografia. Legge e recensisce libri in tedesco, francese e inglese: i suoi articoli e volumi, a loro volta, vengono letti e commentati

4. L'uno al primo e secondo piano, l'altro al piano terra e nei sotterranei.

all'estero. Tra il 1911 e il 1912 partecipa al III Congresso internazionale di Archeologia che si tiene a Roma e al IV Congresso internazionale di Storia delle religioni a Leida. Si iscrive anche a diverse associazioni scientifiche: alla Società di Etnografia italiana fondata da Lamberto Loria, alla Società italiana per il progresso delle scienze (che ha sede sempre presso il Collegio Romano) e, nel 1912, alla Società romana di Antropologia, cooptato da Sergi, con cui ha consuetudine quasi quotidiana, collaborando anche alla "Rivista di Antropologia" (cfr. Pettazzoni, 1916). In questi anni si dedica all'antropologia con studio sistematico, esaminando, annotando e riassumendo centinaia di pubblicazioni in diverse lingue sulle più disparate popolazioni "primitive" e i loro usi e costumi religiosi, facendo particolare attenzione «alle questioni metodologiche, allo studio delle teorie etnologiche e delle connessioni con le altre discipline che si occupano dell'uomo» (Gandini, 1993, p. 115).

La vasta e aggiornata conoscenza della produzione scientifica internazionale conduce presto Pettazzoni a dialogare nei suoi articoli con l'antropologia d'oltremanica e d'oltralpe, di cui si fa spesso originale ambasciatore in Italia. Al I Congresso di Etnografia italiana lo studioso presenta una relazione intitolata *Il valore religioso delle superstizioni*, poi apparsa con il titolo *Le superstizioni* (cfr. Puccini, 1985, pp. 125-9; 2005, pp. 77-85). In essa si sofferma sulla categoria di superstizione e la riformula a partire da Walter Otto (1906; 1911), distinguendola da quella di sopravvivenza (il *survival* tyloriano): «la superstizione è nella sua sostanza, una forma religiosa: è un fatto della religione. E del fenomeno religioso ha appunto i caratteri», suddividendosi «in due categorie: superstizioni della credenza e superstizioni della pratica, convinzioni e usanze superstiziose, pensiero e azione, fede e rito» (Pettazzoni, 1912c, p. 136). Il valore di sopravvivenza è invece secondario e si sovrappone a quello di superstizione in relazione al suo eventuale persistere nel tempo.

Al tema in Italia si sono dedicati già diversi autori, ma mancano opere di taglio comparativo: «pur limitando l'orizzonte al patrimonio nazionale nostro, è tempo, io credo, che al lavoro statistico della collezione, dell'ordinamento e del raggruppamento geografico delle superstizioni italiche si faccia seguire, in via parallela, l'opera di raffronto e comparazione fra gruppo e gruppo» (ivi, p. 137) – un'opera che può avere nel Museo di Etnografia italiana «la propria sede, il proprio strumento, il proprio organo degno». La comparazione doveva essere sia spaziale che temporale e integrarsi con la «paleoetnografia delle superstizioni» (lo studio delle antiche forme di superstizione): «soltanto così, combinando i dati della stratificazione crono-

logica con quelli della distribuzione geografica, si possono sperare risultati notevoli in ordine a quei problemi che stanno in cima ad ogni ricerca etnografica, voglio dire i problemi etnici in cui si avvolge la storia antichissima di nostra gente». Insomma, per Pettazzoni lo studio delle superstizioni italiane si presenta «come una indagine nella psiche del nostro popolo attraverso il tempo e attraverso i luoghi, e più particolarmente una indagine nel campo della sua mentalità religiosa, in quanto essa rispecchia, nelle sopravvivenze attuali, le forme religiose inferiori primitive» (ivi, p. 141).

Con la stessa *ratio* che applica all'analisi degli oggetti, Pettazzoni sottopone le superstizioni anche a uno studio «morfologico» che gli permette di «distinguere una considerevole varietà di forme che si lasciano ricondurre all'uno o all'altro dei tipi inferiori della religione»: «si tratta, in sostanza, di una diversa classificazione del materiale superstizioso, fatta secondo il criterio di una morfologia religiosa» (ivi, p. 138). Così alcune superstizioni vanno ricondotte al feticismo, altre al totemismo, altre ancora all'animismo ecc. I riferimenti teorici sono chiari e anglosassoni: il Frazer del *Ramo d'oro*[5] e di *Totemismo ed esogamia*, R. R. Marett (*The Threshold of Religion*, 1906), A. C. Haddon (*Lo studio dell'uomo*, 1910), E. Sidney Hartland. Tra gli italiani menziona Angelo De Gubernatis, grande sostenitore del metodo comparativo, e Giuseppe Bellucci – allora forse uno degli studiosi della penisola maggiormente influenzato dai concetti dell'antropologia britannica. Non dimentica Pitrè, ma solo in riferimento al suo studio sulla tumulazione rituale (Pitrè, 1900; cfr. D'Amato, 2017: si tratta della cosiddetta "grave mora" manfrediana di dantesca memoria); e poi vi è un *cadeaux* alla "Biblioteca delle tradizioni popolari" e all'"Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia" di Mantegazza. Da Tylor Pettazzoni deriva il concetto di superstizione; da Frazer e Marett tanto la distinzione tra credenze e pratiche, quanto la connessione tra superstizione e magia.

Nell'intervento non manca di dare una stoccata a padre Wilhelm Schmidt, che proprio agli evoluzionisti, influenzato da Andrew Lang, contrapponeva la realtà storica della rivelazione originaria e la priorità del monoteismo rispetto alle altre forme di religione (Nieri, 2015, p. 37). La critica di Pettazzoni, nel 1911, si incentra su questioni prettamente inerenti i confini disciplinari (il "chi" e il "come" ci si deve occupare di certi oggetti d'indagine). Schmidt nel 1906, in *Die moderne Ethnologie*, aveva chiarito in cosa consistesse per lui l'etnologia, «sostenendo che l'evoluzione dei

5. Nel 1912 Pettazzoni dispone della traduzione francese completa di R. Stiébel e J. Toutain, *Le Rameau d'Or. Etude sur la magie et la religion* (Schleicher, Paris 1903-11).

popoli primitivi andava studiata come una forma di storia e non come una tendenza naturale e che quindi anche su essi [popoli] agiscono i fattori individuali» (Haberlandt, 1936). Ma, controbatte Pettazzoni, «le neo-formazioni religiose, le generazioni spontanee [di singole personalità carismatiche] sul terreno fecondo della religiosità non esauriscono la vita religiosa di un popolo. La quale si svolge non solo pel divenire di forme nuove, ma anche pel tramandarsi delle antiche». Da un lato ci sono «i fondatori, i banditori di un nuovo verbo, gl'individui eroici esaltati dalla coscienza popolare – David Lazzaretti meglio ancora che Francesco d'Assisi: le figure che fermano e fissano intorno a sé per un instante le correnti oscure e irrequiete della religiosità popolare, e poi scompaiono. Dall'altro le moltitudini, la folla anonima, lo sfondo collettivo senza personalità individuale, che si tramanda di generazione in generazione» (Pettazzoni, 1912c, p. 141). E l'etnografia è, per Pettazzoni, «essenzialmente studio di fatti plurimi, non individuali. Là dove il fatto individuale subentra al fatto etnico e si delinea con contorni propri, l'etnografia diventa storia, nel senso più stretto della parola» (ivi, pp. 141-2).

Pettazzoni torna sulle partizioni e l'oggetto della disciplina, chiarendo ancora più esplicitamente i suoi punti di riferimento, nel contributo apparso su "Lares" nel 1912, *Sopravvivenze del rombo in Italia*. Se i saggi sugli avori africani (Pettazzoni, 1911c; 1912h) lo vedono impegnato in una comparazione tipologico-formale non scevra da tentativi di contestualizzazione dei manufatti all'interno dello scenario storico-culturale della colonizzazione europea in Africa, è in quelli – ben quattro – sul rombo australiano che passa esplicitamente da un interesse per la forma esteriore dell'artefatto a quello per il suo significato, collegando aspetti materiali e immateriali: «per il loro carattere sacrale, per l'importanza dei problemi religiosi che vi sono congiunti, per l'interesse con cui ad essi si volge l'attenzione degli studiosi di etnografia, per la loro stessa realtà nelle collezioni italiane» (Pettazzoni in Gandini, 1993, p. 193), i bull-roaerer meritano di essere studiati e ricercati comparativamente nelle diverse culture "primitive" del mondo e anche nel folklore dei paesi europei. Sarà nei *Misteri*, pubblicato nel 1924, che si potrà cogliere compiutamente, come ricorda ancora Lattanzi (2009, p. 43), «in una sua più matura consapevolezza il senso di questa rinnovata metodologia comparativa»: «qui quel saggio vi appare rifuso e rielaborato, e i contributi forniti dai dati archeologici, etnografici e demologici alla conoscenza del rombo sono integrati in una chiave interpretativa che esalta in modo decisamente più marcato l'importanza del significato culturale

dell'oggetto per la comprensione storica e contestuale della dimensione religiosa delle diverse comunità umane».

In *Sopravvivenze del rombo in Italia*, Pettazzoni parte da una domanda semplice: «Come può un oggetto siffatto interessare l'etnografia italiana?». L'occasione gli è utile per enucleare quelle che ritiene le corrette ripartizioni dell'etnografia e ribadirne la nomenclatura:

> L'indagine etnografica ha tre campi aperti alla sua attività: 1. L'etnografia dei popoli incolti moderni, ossia dei selvaggi (*etnografia* in senso ristretto); 2. L'etnografia dei popoli dell'antichità, massimi in quanto attraversarono, nella loro storia, certe fasi di sviluppo che corrispondono a quelle che s'incontrano oggi presso i selvaggi (*paleoetnografia*); 3. L'etnografia dei popoli civili moderni nei loro strati sociali inferiori, in quegli strati che, pur essendo parte della loro compagine, e parte integrale, sono per altro di gran lunga arretrati nel cammino della civiltà, e però presentano ancora – allo stato di sopravvivenze – aspetti e fenomeni propri di fasi culturali superate in antico e oggi pertinenti soltanto ai popoli incolti (*folk-lore*) (Pettazzoni, 1912d, p. 64, corsivo mio).

Il rombo interessa l'indagine etnografica in tutti questi suoi rami. Inoltre, come «risulta dal medesimo processo di evoluzione», caratteristico «è il suo differenziarsi nel senso formale, lo svolgersi di varie forme di rombi più complesse dalla forma originaria più semplice» (ivi, p. 68). Nel rombo, *in corpore vili*, sostiene infine Pettazzoni rifacendosi a Marett, «si incontrano, allo stato sciolto, i fattori elementari della religione»: «c'è l'elemento emotivo, specificato in una emozione intensa di spavento; c'è l'elemento che quasi chiamerei rappresentativo, nell'associazione psicologica del ronzio del frullo al ronzio che fa l'estro, o la mosca cavallina, temuta per le punture [...]; e c'è l'azione riflessa che si risolve in una fuga frenetica e tumultuosa». Questi elementi assieme, il processo emotivo e quello associativo, si elevano nell'uomo in «un vero e proprio atto conoscitivo, una rappresentazione fantastica che è sostanzialmente identica con l'appercezione mitica personificatrice»: e allora «il mugghio-di-toro diventa persona; e diventa dio» (ivi, p. 71).

Tra il 1911 e 1912 la distanza di Pettazzoni dall'antropologia italiana tardo-ottocentesca e primo novecentesca è già netta, e la nozione stessa di etnografia italiana propugnata e utilizzata da Loria per indicare lo studio degli usi e dei costumi del nostro volgo, nei loro aspetti materiali e immateriali, cede il passo a quella di «folklore d'Italia» (ivi, p. 70; Dimpflmeier, 2020; Puccini, 1985; 2005). Non a caso Pettazzoni, quando nel 1913 vince l'abilitazione per l'insegnamento della Storia delle religioni all'Università

La Sapienza di Roma, ragiona sull'incentrare il suo primo corso universitario interamente sulla regalità sacra a partire dalla lezione frazeriana del *Ramo d'oro*. Eccone l'abbozzo di scaletta:

Roma 9.1.1913.
Elementi religiosi nell'origine, nella natura e nello sviluppo della monarchia (Corso Universitario)
L'istituz. e la persona del monarca presso i popoli selvaggi:
[Frazer] ...
Il carattere divino d. regalità in Egitto [Moret]
(rapporti solari)
Babilonia-Assyria Persia Roma: l'apoteosi e il culto d. persona d. imperatore – mitraismo
*Cristianesimo: snazionalizzazione e universalizzazione*;
il Papa-Re;
Re-Sole + il gioco degli scacchi (Pettazzoni in Gandini, 1996, p. 71).

Pettazzoni, più strategicamente, decide poi di optare per un corso sulle religioni dell'Australia, allora al centro del dibattito internazionale: un'occasione utile per tornare a riflettere sulle teorie del totemismo australiano di Lang e Frazer e sulle diverse posizioni di Tylor, Hartland, van Gennep, Marett e Schmidt, e – *a latere* – per programmare il suo lavoro sull'*Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*.

## 5.2
## Gli anni Venti. Racemi e corimbi frazeriani

Dal 1914 al 1923 Pettazzoni insegna e lavora a Bologna, con un'interruzione tra il 1916 e il 1918, chiamato a servire come ufficiale di fanteria in Grecia. Nel 1923 partecipa e vince a Roma il primo concorso a cattedra italiano di Storia delle religioni, accreditandosi quale esponente di spicco di una disciplina che egli stesso ha aiutato a delinearsi in Italia negli ultimi dieci anni attraverso l'insegnamento, le proprie numerose pubblicazioni, le iniziative editoriali e la costante partecipazione al dibattito internazionale: un'attività – «un lucido disegno fondativo» (Alliegro, 2011, p. 249) – che si intensifica ulteriormente dopo il ritorno a Roma grazie al nuovo incarico, alla fondazione della rivista "Studi e materiali di storia delle religioni" (1925, con Carlo Formichi e Giuseppe Tucci) e, successivamente, dell'Istituto e della Scuola di studi storico-religiosi con l'annessa biblioteca speciale. Nel 1925, ancora, Giovanni Gentile e Giovanni Treccani lo coinvolgo-

no nel progetto pluriennale di creazione della prima *Enciclopedia Italiana* come direttore della sezione di Storia delle religioni e della sottosezione Folklore.

L'affermazione di Pettazzoni nel campo della storia delle religioni non comporta un allontanamento dall'antropologia: con essa, come già dichiarato nel 1912 nell'introduzione a *La religione primitiva in Sardegna*, libro nato «sotto gli auspici dell'archeologia» e frutto delle sue missioni in Sardegna per conto della Direzione generale delle antichità e belle arti (Lattanzi, 2009, p. 36)[6], la nuova disciplina ha speciali legami storici, teorici e di oggetto di studio: «la Scienza delle religioni storicamente nasce dalla Filologia e dall'Antropologia; teoricamente appartiene alla Etnologia e alla Sociologia. [...] Da tutte queste discipline e da altre ancora la Scienza delle religioni ha da trarre la materia prima al suo proprio lavoro», e «se una vi è, fra esse, onde la Scienza delle religioni abbia ragione di attendersi maggiore giovamento che dalle altre, essa è l'Etnologia».

Tuttavia, essendo questa «la meno rappresentata» in Italia, se si voleva far fiorire la storia delle religioni, si doveva allo stesso tempo coltivare e implementare l'etnologia, a partire da nuove ricerche e traduzioni di autori stranieri:

> Estendere le conoscenze a tutti i suddetti campi speciali, e approfondirle in ciascuno il più che sia possibile; innestare, sul patrimonio delle speciali discipline che già hanno in Italia una tradizione gloriosa, una coltura etnologica generale; tradurre, sì, ma non soltanto Renan e Harnack e Loisy, ma anche Tylor e Lang e Robertson Smith: ecco tutto un programma sussidiario, e pur necessario, dello studio scientifico delle religioni in Italia (Pettazzoni, 1912a, pp. X-XI).

La battaglia che Pettazzoni conduce per la definizione dell'oggetto e del metodo di quella che nel 1913 ancora chiama – appunto – «Scienza delle religioni» prende corpo proprio a partire da una riflessione che tocca «l'essenza stessa dell'etnologia» e che si declina in campo religioso nella domanda: possono i popoli primitivi, considerati senza storia, avere una

6. Nel volume Pettazzoni raccoglie vari scritti a cui aveva lavorato nei primi anni di impiego al Museo, gettando le basi di quel comparativismo storico-religioso di cui sarebbe diventato maestro: due saggi omonimi pubblicati nel 1910 nei "Rendiconti dell'Accademia dei Lincei"; il suo primo articolo pubblicato sul "Bullettino di paletnologia italiana", nel 1909 (*Le antichità protosarde di Santa Vittoria*); un articolo apparso nel 1910 sulla "Revue d'Ethnographie" diretta da Arnold van Gennep (*Paletnologia sardo-africana*); un contributo uscito nel 1911 sulla "Rivista italiana di Sociologia" diretta da Giuseppe Sergi (*Ordalia sarda e ordalia africana*).

storia delle religioni? E se sì, con quale metodologia va essa indagata? «Lo studio di quei popoli che furono detti dapprima "selvaggi" e poi "primitivi" o "naturali", e che ora meglio si designano semplicemente come popoli "incolti"», si chiede Pettazzoni in *La scienza delle religioni e il suo metodo* (1913b), «rientra nel quadro delle scienze naturali o delle scienze storiche? È l'etnologia un ramo dell'antropologia, come sostengono i rappresentanti classici del mondo antropologico [britannico]; oppure va intesa come un capitolo della storia della civiltà, secondo un indirizzo [quello ratzeliano] che si è manifestato recentemente fra gli etnologi?» (ivi, pp. 239-40).

Secondo Pettazzoni, gli approcci utilizzati alternativamente nello studio delle religioni erano stati fino ad allora due: quello storico e quello comparativo. «Il metodo storico studia le religioni nel tempo; il metodo comparativo le studia nello spazio. Il primo è il metodo particolarmente proprio per le religioni storiche; il secondo, per le religioni dei popoli che non hanno storia, dei popoli incolti». Questo perdurante "eclettismo/pluralismo" metodologico nello studio dei fatti religiosi doveva avere «il suo superamento pieno ed intero in una concezione assolutamente unitaria della scienza delle religioni: una e definita nel suo oggetto e nel suo metodo, come è uno e definito, pur nelle sue manifestazioni molteplici, il fatto religioso» (ivi, p. 242).

Nel 1913 Pettazzoni ancora non sa quale sia questo metodo unitario: nota tuttavia come tra entrambi gli approcci ci siano di fatto diverse interferenze. «Come le sequenze dei fatti offerte dalle religioni storiche tendono a proiettarsi più vastamente nello spazio, così i fenomeni tipici delle religioni non storiche tendono a disporsi in serie nel tempo»: i filologi avevano creato la mitologia comparata e gli antropologi stabilito serie sequenziali universali e fisse (e «scoperto il preanimismo», come ricorda ironicamente, ivi, p. 246).

In un caso, però, queste due "tendenze" sembra che quasi si siano toccate e fuse assieme: quando le religioni dei popoli primitivi sono entrate nel quadro e nel dominio della storia. Un fatto che è «avvenuto in primo luogo per i popoli che sono primitivi nel senso che sono primordiali», ma che poi si è esteso anche a «quelli che sono attualmente primitivi, cioè i popoli incolti». Nel primo caso si è avuta la preistoria. Nel secondo, l'etnologia come storia della civiltà quale applicazione, estensione e «superamento insieme del concetto su cui è fondata la paletnologia»:

> Se si concepisce la civiltà come un organismo ben costruito e complesso, che non si diffonde a frammenti, ma si trasporta nella quasi totalità dei suoi elementi fon-

damentali – spiega Pettazzoni – vien fatto naturalmente di pensare, per esempio, ad una civiltà delle palafitte come corrispondente e rappresentante di una determinata forma di organizzazione sociale; e, sempre in base allo stesso principio della solidarietà degli elementi culturali, diviene legittimo di cercare, per esempio in Australia, l'area o la fase culturale della credenza di un Essere Supremo o quella dei miti lunari e solari (ivi, p. 246).

«Se questo indirizzo, inaugurato già dal Ratzel e dal Frobenius, affermato oggi da una scuola di etnologi tedeschi – conclude Pettazzoni – fosse destinato a trionfare, fornirebbe esso, forse, la soluzione del problema fondamentale della scienza delle religioni. Il dualismo fra metodo storico e metodo comparativo, fra tempo e spazio nello studio delle religioni, verrebbe meno» (*ibid.*). Pettazzoni, in linea con le ultime correnti europee, già nel 1913 si posiziona criticamente nei confronti dei suoi primi maestri e inizia ad aprirsi alla possibilità, sostenuta anche dalle sue conoscenze in campo museologico, paletnologico ed ergologico, di un superamento della concezione a-storica dell'antropologia evoluzionistica.

A partire dai primi anni Dieci Pettazzoni lavora alla stesura dell'*Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, un progetto importante e dalla lunga gestazione, destinato a trattare in tre volumi la formazione e lo sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni[7]. L'opera, uscita nel 1922, si innesta nell'allora molto dibattuta controversia sull'origine della religione che vede contrapporsi Lang, padre Schmidt (e Söberblom), sostenitori dell'esistenza di un monoteismo primordiale, alla vulgata evoluzionista secondo la quale «il monoteismo si sarebbe svolto dal politeismo, che a sua volta sarebbe derivato – attraverso una specie di polidemonismo – da quel comune substrato della religiosità che sarebbe l'animismo» (Pettazzoni, 1922, p. XIII). «Ora – si chiede Pettazzoni – come potevano sul medesimo ordine dei fatti – i fatti religiosi dei popoli primitivi – fondarsi e reggersi due teorie opposte e contraddittorie?». La conclusione è che era necessario "tornare alle fonti": «se la teoria di Lang era vera, le nuove osservazioni dovevano confermarla» (ivi, p. XV).

A partire dai materiali etnografici relativi alle credenze religiose dei popoli incolti, analizzati applicando «una verità di ordine generale risultante dall'osservazione di una quantità, la maggiore possibile, di fatti accertati e concordanti: che è quanto dire, nel nostro ordine di studi, una verità conseguita col metodo etnologico o, come altri dicono, "antropologico"» (ivi, p.

7. Alla prima parte avrebbero dovuto far seguito i volumi *Il dio supremo nelle religioni politeistiche* e *Il dio unico nelle religioni monoteistiche*.

XII), Pettazzoni dimostra che non si sono succeduti schematicamente animismo, politeismo e monoteismo («lo schema è tale che non trova corrispondenza nei fatti»: questa è la sentenza). Inoltre, alla luce dei medesimi "fatti", «il preteso monoteismo primordiale, che avrebbe dovuto rappresentare da solo il primo e originario momento della religiosità umana – scrive – [...] si ridusse alle proporzioni più modeste della credenza in un essere celeste, appercepito in figura personale del cielo secondo i modi di quel pensiero mitico che preside a tutte le forme della religiosità primitiva». Tracce dell'essere celeste, indagate a partire dallo studio della morfologia religiosa descrittiva dell'area australiana, non solo sono persistenti presso i popoli primitivi di tutto il mondo, ma anche rintracciabili nelle religioni a carattere politeistico, avendo poi «una parte capitale nella formazione storica del vero e proprio monoteismo». Il seguito della ricerca avrebbe portato «a constatare che l'essere celeste, come lungo la linea del suo sviluppo mitico, morfologico, personalistico andò incontro agli iddii delle religioni politeistiche, così lungo la linea della sua espansione speculativa, ideologica, concettuale si avviò verso il monoteismo» (ivi, p. 373).

Le idee sviluppate da Pettazzoni si compongono «in un disegno organico o teoria» che deve «dar ragione degli elementi e fattori che concorsero alla formazione del monoteismo e che presiedettero al suo sviluppo attraverso la storia universale delle religioni. E [che deve] essere svolta naturalmente in tre parti, in rapporto con quelle tre forme della figura divina, corrispondenti a tre forme fondamentali della religione, nonché a tre momenti dello sviluppo culturale dell'umanità» (ivi, p. XVII). Lo schema ternario proposto da Pettazzoni che, come ammette anni dopo, a causa della sua «tendenza ad assegnare un comune e costante carattere uranico così ai primitivi esseri supremi come alle posteriori divinità politeistiche» introduce nel sistema «una nota di uniformità e necessità naturalistica che trovava ovvio riscontro nelle costruzioni teoriche dell'evoluzionismo» (Pettazzoni, 1946, p. 171), non è tuttavia pensato come tale. «Il nostro punto di vista, che possiamo chiamare mitologico e naturistico, mentre ci dispensa dalle generalizzazioni e costruzioni troppo sistematiche, è più atto a dar ragione dei fatti», sostiene Pettazzoni. La nuova successione è insomma più una conseguenza delle sue ricerche, che non la sua iniziale intenzione. Ma assodato che nell'opera Pettazzoni arriva a criticare induttivamente la teoria del passaggio da animismo, politeismo e monoteismo, di certo non si schiera apertamente contro l'evoluzionismo e utilizza abbondantemente il metodo comparativo. Tuttavia, la nuova successione che propone ha perso il carattere aprioristico, generalizzante e a-storico degli "antropolo-

gisti". «I primitivi attuali, i popoli senza storia», chiarisce quasi a chiusura del volume (tornando ancora alla scuola storico-culturale tedesca non-schmidtiana),

> lungi dal costituire un blocco uniforme in contrapposizione con i popoli storici e civili, mostrano internamente una varietà grande di "aree" e di "centri" culturali, che rappresentano altrettante formazioni distinte maturatesi attraverso processi di sviluppo di durata considerevole. In queste aree, in questi processi di sviluppo, nei vari ambienti culturali cui gli esseri celesti rispettivamente appartengono vanno studiate le singole figure loro, in omaggio a quel cardinale principio etnologico ch'è *la solidarietà degli elementi componenti un determinato complesso culturale*. Da un tale studio risulta che l'idea dell'essere celeste [...] subì le varie influenze religiose dei vari ambienti culturali di cui fece parte, assumendo così da luogo a luogo una colorazione religiosa diversa (Pettazzoni, 1922, pp. 364-5, corsivo mio).

La pubblicazione dell'*Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, ben scritto, documentato e solidamente costruito induttivamente su una ingente mole di dati, viene accolta molto positivamente dal variegato pubblico scientifico che si occupa di religioni primitive (allora composto soprattutto da antropologi e folkloristi che si interessano di "etnografia religiosa"), portando Pettazzoni rapidamente alla ribalta a livello internazionale. L'opera, in particolare, viene recensita, oltre che da Gentile, Sergio Sergi e Raffaele Corso in Italia, da Schmidt, Hartland, Arnold van Gennep e Mircea Eliade. Ed è proprio la presentazione al Congresso internazionale di Storia delle religioni di Londra dell'8-13 ottobre 1923 di questa sua idea di dio e della sua critica alla posizione comunemente accettata che il monoteismo si sia svolto dal politeismo per evoluzione naturale e graduale ad aprirgli i rapporti con Frazer (che presiede la sua sezione), portandoli sul piano personale – un aspetto che assume particolare valore soprattutto verso la fine degli anni Venti (Dimpflmeier, 2021).

Dopo il 1922 il percorso di distanziamento di Pettazzoni dall'evoluzionismo e da un certo tipo di comparativismo si delinea velocemente. Se nell'*Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* si può forse riconoscere «un disegno complessivo non troppo lontano» da quello di Frazer (Sobrero, 1984, p. 75)[8], nella comunicazione tenuta a Parigi, Pettazzoni ci tiene a specificare che il metodo che avrebbe utilizzato nella stesura della sua

8. Nel volume Pettazzoni cita Frazer solamente una volta in merito alla sua teoria sul totemismo australiano (Pettazzoni, 1922, p. 27). Non si tratta di un disconoscimento dell'antropologo: più semplicemente Frazer ancora non si era occupato di esseri celesti. Frazer ritorna anche nel corso tenuto da Pettazzoni nel 1920-21 all'Università di Bologna,

opera completa sul concetto di dio «consiste nel combinare, nell'integrare i dati dell'etnologia religiosa con quelli della storia religiosa per la realizzazione di uno svolgimento globale (un metodo combinatorio integrale)» (Gandini, 1998b, p. 207). Nel saggio *The Chain of Arrows: The Diffusion of a Mythical Motive*, pubblicato su «Folk-Lore» nel 1924 (ma preparato molto prima)[9], la sua analisi della diffusione del motivo mitico della catena di frecce in Australia e Oceania, «con riscontri e ipotesi sulle possibili influenze e trasmissioni da area ad area o sulla formazione spontanea convergente» (Pettazzoni, 1924a, p. 185), è una sostanziale applicazione e messa alla prova nel campo della storia delle religioni del metodo dei cicli e strati culturali (*Kulturkreise und Kulturschichten*) elaborato da Fritz Graebner (1905; 1909)[10].

Ma è in *Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, il più "frazeriano" dei libri di Pettazzoni, prima ancora che nella prolusione al primo corso universitario che tiene a Roma (1924c), che il passaggio a una concezione storica dell'etnologia e la formulazione di un apposito metodo per l'indagine dei fatti religiosi arriva a compimento. Nell'opera Pettazzoni riprende gli studi e le formulazioni maturati negli anni precedenti sui culti misterici della Grecia del periodo classico («nazionale») ed ellenistico («ultranazionale») e li legge alla luce del caso esemplare del rombo. Il particolare manufatto, come già visto, appartiene a tre aree e momenti separati della storia della civiltà (Australia, antica Grecia e Sicilia contemporanea) che sono studiati da tre diverse discipline («lo studio dei selvaggi, che è l'etnografia in senso specifico; lo studio delle civiltà antiche, che è l'archeologia in senso largo; lo studio dei volghi negli odierni popoli civili, che è il folklore, o, come si potrebbe dire, la demologia ("demopsicologia" del Pitrè ["Voelkerpsychologie" del Wundt])»):

Ecco dunque che i vari ordini di fatti appartenenti a questi mondi così diversi e lontani, raffrontati gli uni con gli altri si lumeggiano a vicenda. Ché, messa a

*Forme elementari della religione e loro sopravvivenze nelle religioni superiori*, incentrato per buona parte proprio sugli studi sul totemismo dell'antropologo scozzese.

9. Tra il 1921 e il 1922. Il testo viene pubblicato grazie all'intercessione di Marett, vicepresidente della Folk-Lore Society.

10. Con la conclusione che «(I), the presence of a mythical motive in a given area does not involve of necessity the presence of the entire culture-complex to which it originally belongs, the area of diffusion of the motive being possibly different from that of the culture-complex; and (2), when a mythical motive spreads out of its own original culture-complex into a foreign one, it normally undergoes, as it seems, a process of adaptation to the new milieu, i.e. of acculturation» (Pettazzoni, 1924a, p. 165).

riscontro con lo svolgimento greco, la superficiale contemporaneità australiana – voglio dire la attuale coesistenza del rombo religioso e del rombo-giocattolo presso gli Australiani [...] – si scompone anch'essa in un prima e in un poi; e così l'etnografia, che "non ha storia" si fa storia alla luce dell'archeologia, e alla luce combinata di queste due discipline anche nella demologia, anche nei fatti dell'odierno folklore, si rivela l'eredità di epoche lontanissime. Onde si vede una volta di più che la storia delle religioni sia una disciplina complessa, che si giova del concorso di varie discipline speciali, scoprendo e istituendo rapporti nuovi fra i dati che ciascuna di esse singolarmente fornisce. E in questo procedimento per riscontri e comparazioni, ch'è il suo metodo proprio perché è la sua stessa natura, essa ottiene i migliori risultati quando può comparare, più che i singoli fatti, delle intere linee di sviluppo, giungendo per questa via a superare l'abisso tra la storia e la pretesa "non storia".

Questa situazione particolarmente favorevole si verifica nel caso del rombo (ivi, p. 33).

Il farsi storia dell'antropologia non consiste però, come precedentemente immaginato da Pettazzoni, in una possibile applicazione diretta del metodo storico-culturale usato da Ratzel: data la vasta linea di sviluppo che rappresenta – «dalla santità originaria all'uso magico e all'uso profano» –, il rombo «non può essere classificato nella numerosa categoria dei casi in cui si ha semplicemente un trasporto di un dato elemento culturale dall'area che l'ha prodotto ad altre aree più o meno lontane nello spazio e nel tempo [...], ma rientra invece in un ordine superiore di fatti, dove i fatti stessi sono processi di svolgimento, linee di sviluppo». Un ordine superiore a cui appartiene, «per quanto in proporzioni ancora più vaste, nella storia della civiltà materiale, la grande similarità di forma, di uso e di svolgimento degli strumenti litici nelle primitive età della pietra». E «forse, nel campo della storia religiosa, lo svolgimento dei riti agrari nei misteri» (ivi, p. 34).

Ecco allora svelarsi il vero disegno dell'opera di Pettazzoni: applicare ai misteri, sull'esempio del rombo, un nuovo procedimento per riscontri e comparazioni che ne possa restituire, oltre a una «morfologia statica», anche una «morfologia dinamica»: una morfologia cioè delle sue concrete linee di sviluppo (ivi, p. 282). Al di là del periodo classico, dichiara Pettazzoni, «si svolge per ciascun mistero una preistoria, una fase di sviluppo più primitiva, anteriore alla formazione degli stati-nazione e degli stati-città, una fase pre-nazionale e pre-civica, in cui l'aggruppamento umano organizzato forse non era ancora andato oltre la forma della tribù o del clan». «È a questa fase – continua – che risale la formazione di quegli elementi arcaicissimi che poi accompagnano – in forma di sopravvivenze – i miste-

ri attraverso tutte quelle fasi successive del loro sviluppo» (ivi, p. 292): a questa fase risalgono i culti agrari (o per lo meno un complesso di pratiche e di credenze aventi stretta connessione con i culti agrari), espressioni di quello che Pettazzoni definisce il «monolitico fondamento», «primitivo, elementare, atavico, originario, formatosi nelle epoche crepuscolari dell'umanità», presente in ogni civiltà.

«La teoria svolta in questo libro – chiarisce dunque – procede dagli studi del Mannhardt e del Frazer su i culti agrari e i numi della vegetazione, e dai risultati da loro ottenuti mercè i raffronti istituiti su larga scala fra il mondo delle genti incolte da un lato e dall'altro i popoli civili dell'antichità (Frazer) e gli odierni volghi rurali europei (Mannhardt)». Tuttavia, essa «si inserisce in una visione più ampia e più storica, che va oltre la sfera – per così dire – statica dei raffronti fra i singoli fatti isolati, e dunque in certo qual modo astratti, applicandosi a confrontare le intere linee concrete di sviluppo cui i singoli fatti appartengono» (ivi, p. XV).

Come per il caso del rombo, si va oltre l'interpretazione storico-culturale ratzeliana:

> A questa soluzione centralistica, unitaria, trasmissionistica applicata ai misteri si oppone il nostro principio dinamico degli svolgimenti simili e paralleli – ossia delle linee di sviluppo –, il quale implica una pluralità di origini indipendenti nel riprodursi di condizioni favorevoli; si oppone nel caso concreto: ché i concetti astratti di formazione indipendente, di convergenza fortuita, di pensiero elementare identico e costante per tutta l'umanità, non hanno maggior titolo ad essere applicati sistematicamente alla spiegazione delle concordanze storico-culturali che i concetti di trasmissione, di imprestito, di derivazione, dovendosi invece vedere caso per caso come queste concordanze si siano prodotte. [...] Un criterio obiettivo è stato trovato precisamente nella condizione che le concordanze vadano oltre i singoli fatti messi a confronto, estendendosi anche ai loro antecedenti e alle loro conseguenze, alla preparazione e agli effetti, al prima e al poi, che è quanto dire ai rispettivi svolgimenti, o, come noi diciamo, alle rispettive linee di sviluppo, come appunto si verifica nel caso dei misteri (ivi, pp. XVI-XVII).

Restituiti nella concretezza dinamica e storica dei loro svolgimenti (ivi, p. 317), i misteri rimandano l'immagine finale di «una moltitudine di linee parallele che part[ono] da un piano comune di base e giung[ono] a diverse altezze», le più lunghe delle quali convergono «in un punto d'incontro che corrisponde alla loro concentrazione ellenistica» (ivi, pp. XIV-XV).

La maturazione di questa nuova "teoria storico-religiosa", frutto dell'interazione tra studi classici, paletnologia, ergologia, etnologia e folklore, a differenza di quanto accade nell'*Essere supremo*, si gioca tutta in campo

frazeriano: o meglio, sullo stesso terreno classico e attraverso gli stessi culti agrari che nel *Ramo d'oro* avevano mostrato la vertiginosa primitività alla base della civiltà occidentale[11]. Ma non solo. Se nei *Misteri* avviene il definitivo distacco di Pettazzoni dall'evoluzionismo (e dal Frazer evoluzionista) e la formulazione di un metodo, quello storico-religioso, che ingloba e allo stesso tempo supera quelli comparativo e storico-culturale, la storicità introdotta da Pettazzoni nell'arido e generalizzante schema evoluzionista si innesta e prende forza prospettica a partire proprio dal fertile sostrato primitivo rivelato da Frazer, che si caratterizza per un inquietante immaginario ctonio e crepuscolare innervato da potenti linfe vegetative.

La storia millenaria dei misteri, «che per le sue origini si perde nei primordi crepuscolari delle rispettive nazioni – la greca, la tracia, la frigia, l'egizia, l'iranica – si prolunga ancora all'insù verso una lontananza vie più remota, verso la notte di quel crepuscolo, troppo poco rischiarato da qualche raro sprazzo di luce, da uno di quei richiami taciti che si rispondono a distanza di secoli e di continenti quale è, per esempio, il rombo» (ivi, p. 296). Di questi tempi remoti i culti «rudimentali della terra e della vegetazione», con le idee che vi sono connesse, sono il «monolitico fondamento»: essi sono

> forse uno degli elementi (religiosi) di questo blocco di base, di questo comune substrato di ogni cultura, la cui compattezza granitica, il cui spessore uniforme e greve sembrano testimoniare dei millenni e millenni che saranno occorsi per la sua formazione nel crepuscolo di quella vita umana primordiale che si svolse quasi con la lentezza delle formazioni cosmiche e geologiche, forse raccolta in breve tratto della superficie terrestre, sotto un cielo propizio (ivi, pp. xviii-xix).

Pettazzoni, innegabilmente influenzato anche dallo stile descrittivo di Frazer, traspone nei *Misteri* la pulsione vitalistica che trasuda dalla «somma enorme dei materiali accumulati e raggruppati con fine intuito delle connessioni reciproche» nel *Ramo d'oro* (Pettazzoni, 1925b, p. 239) nell'essenza e nel moto propulsivo alla base dello svolgimento storico dei fatti religiosi. «Chi avesse dei misteri una visione esclusivamente statica», afferma,

> ne avrebbe una visione parziale ed illusoria, come quella che consideri i frutti indipendentemente dalle piante che li hanno prodotti. E nel caso nostro le piante sprofondano le loro radici in un humus antico e fecondo di cento e cento germi-

11. È interessante notare come nel 1911 anche Graebner fosse partito dallo stesso nucleo di rituali agricoli per definire il suo metodo storico-culturale (cfr. il contributo di Ferrari in questo volume).

nazioni; tra le quali i misteri di Osiride, di Attis, di Mithra sono le più cospicue, cresciute come tronchi robusti di ramificazione vigorosa e molteplice sovrastanti ad una flora più bassa di arboscelli e ad una infima di virgulti; ma anche le forme più basse sono omogenee a quelle superiori, e si svolgono tutte nello stesso senso, pur senza raggiungere la pienezza dello sviluppo (Pettazzoni, 1924c, pp. 297-8).

Le fasi postulate dagli evoluzionisti perdono uniformità e universalità per diversificarsi in una miriade di racemi e corimbi. Perché queste fasi, come chiarisce nella prolusione del 1924,

lungi dall'essere necessarie, possono anche mancare [...], e piuttosto che fasi sono tipi di civiltà: tipi che si succedono, sì, in un certo ordine (e in un certo senso sono anche fasi o momenti), ma in un ordine che non è pretederminato da nessuna causa eteronoma avente valore di legge; anzi è assolutamente autonomo, e quindi di volta in volta vario, unico e non riproducibile, perché dipendente tanto dalle ragioni intrinseche di formazione e di crescenza, sia di vita, e unicamente regolato da quella che, per essere la legge stessa della vita, è anche – essa sì – legge, la sola legge, della storia: la legge dello svolgimento che è libertà (Pettazzoni, 1924b, pp. 18-9).

Compito culminante della storia delle religioni è dunque quello di «dare una caratteristica delle singole religioni particolari» non attraverso «una costruzione a priori» o una «semplice descrizione morfologica», bensì tramite una

ricerca e determinazione di quel che ciascuna religione ha di più intimo, di più individuale, di più vitale: cioè il suo svolgimento. Onde a base dei nostri studi e delle nostre ricerche porremo il principio che ogni singolo fatto storico-religioso è una formazione – e come tale è lo sbocco – e quindi l'indice – di uno svolgimento anteriore e insieme il punto di partenza di un ulteriore sviluppo; e un fatto storico-religioso sarà per noi sufficientemente spiegato solo quando sia debitamente inserito nella sua propria linea di svilupppo (ivi, pp. 22-3).

Giunta alla «necessaria unità nello studio delle religioni [...] mercè [...] la compenetrazione, la fusione, la riduzione ad un termine unico», che è la storia, del metodo filologico e di quello antropologico, «tutta la Scienza delle religioni – per Pettazzoni – si risolve in Storia delle religioni». Una storia delle religioni che, a ben vedere, aiutata dalle altre discipline, rischiara un quadro crepuscolare e cupo dei fenomeni religiosi primordiali assai frazeriano e che, individuandone gli svolgimenti, restituisce vita ai fatti religiosi a partire dalle loro radici, attraverso i diversi innervamenti di sviluppo storico, fino ad arrivare alle sopravvivenze contemporanee. E in

questo percorso, non diversamente da quanto accade nel *Ramo d'oro*, ciò che emerge è la permanenza, attraverso i secoli e i millenni, dell'essenza primordiale e primitiva dei fatti religiosi, che vive ancora nell'anima popolare dei volghi europei aiutando «a scoprire della coscienza popolare, del costume, della credenza, della tradizione altri elementi più reconditi e tutta una più vasta zona di rapporti più arcaici nel tempo e più remoti nello spazio» (Pettazzoni, 1925a, p. 65). In fondo, proprio ciò che affascinava i ritualisti di Cambridge.

## 5.3
## Una fruttuosa interferenza

A partire dal 1923, anno del loro incontro a Parigi, e in relazione al progressivo affermarsi di Pettazzoni nel panorama scientifico nazionale e internazionale, il dialogo tra Frazer e lo storico delle religioni si fa più stretto e diretto. Frazer e Pettazzoni si leggono e apprezzano vicendevolmente, mantendo una costante relazione epistolare. Pettazzoni partecipa, unico tra gli italiani, al congresso giubilare della Folk-Lore Society che si svolge a Londra nel 1928. Nominato presidente della Società romana di antropologia (SRA) nel 1929, lo storico delle religioni stringe i rapporti con il mondo anglosassone, dove l'antropologia è praticata in una forma che Pettazzoni ritiene «più comprensiva», abbracciando anche il folklore. Contestualmente propone (e ottiene all'unanimità) la nomina di Frazer a socio onorario della SRA. Nello stesso anno, nel suo discorso inaugurale al primo Congresso nazionale delle Tradizioni popolari che si tiene a Firenze (Frazer doveva presenziare), Pettazzoni auspica che anche in Italia si segua l'esempio dell'antropologia d'oltremanica, dove ha ricevuto assetto scientifico e mirabile organizzazione. Insomma, per la fine degli anni Venti si apre una nuova fase nel rapporto tra i due studiosi che porta Pettazzoni a individuare in Frazer l'espressione massima di una disciplina forte e ben strutturata a cui guardare per rifondare gli studi antropologici italiani dopo la Prima guerra mondiale (Dimpflmeier, 2021).

Per allora, tuttavia, il suo iniziale avvicinamento all'evoluzionismo britannico ha già ceduto il passo a una concezione storica della storia delle religioni (e dell'antropologia) che si caratterizza per un metodo che sussume e supera quello comparativo (e storico-culturale), costruitasi attraverso una solida capacità di lavorare su molteplici fonti e un continuo confronto con il più aggiornato dibattito internazionale. Questo per dire che l'apparen-

temente intuitiva associazione tra frequentazione (teorica, professionale, amicale) di Frazer, adesione all'evoluzionismo socio-culturale britannico e utilizzo del metodo comparativo è frutto di un appiattimento prospettico presentista a cui va restituita profondità storica e antropologica. Nei fatti, sono molteplici le spinte propulsive, a livello personale, accademico, disciplinare, teorico e metodologico che si intrecciano in base a urgenze, scelte, necessità, condizionamenti e contesti ogni volta diversi a segnare l'avvinarsi o l'allontanarsi di Pettazzoni da specifici aspetti o figure dell'antropologia vittoriana attraverso uno stratificato processo di accoglienza, selezione e negoziazione.

Il giovanile interesse dello studioso per l'antropologia britannica è rivolto soprattutto alle teorie della seconda generazione di evoluzionisti (Robertson Smith, Marett, Frazer ecc.) allora impegnata a mettere alla prova (e alla gogna), sulla base delle sempre nuove evidenze provenienti dal campo, le teorie e gli assunti generalizzanti e progressivi postulati dai padri fondatori (Tylor, McLennan, Lubbock). Su queste controversie Pettazzoni, a partire dal 1911, funziona spesso, anche grazie al suo consolidamento accademico e alla sua sempre maggiore visibilità, da cassa di risonanza per una comunità scientifica nostrana generalmente poco interessata all'antropologia vittoriana – le cui opere sono lette soprattutto in traduzioni francese e utilizzate per lo più come fonti di documentazione etnografica[12]. Nonostante infatti anche nella penisola lo sviluppo della disciplina sia avvenuto su basi scientifiche ed evoluzioniste, «il debito teorico contratto dagli italiani era cospicuo e prevalente solo nei confronti del darwinismo (e, per i fenomeni sociali, dello spencerismo), mentre nei dibattiti teorici non compare quasi alcuna

12. Ecco la scialba recensione di Mantegazza all'uscita della traduzione francese del primo volume del *Ramo d'oro*: «È un'interessante monografia, in cui l'A. ci dà la storia della magia presso i diversi popoli, tentando di segnare i confini, che la separano dalla religione, cosa molto difficile, e secondo noi in molti casi impossibile. L'A. dà una grande importanza ad una forma speciale di magia, ch'egli chiama simpatica e che si fonda sulla credenza, che esiste una simpatia segreta e indissolubile fra oggetti che una volta erano uniti, e a questo proposito parla della parte che nella magia hanno i denti, il cordone ombelicale, la placenta, i vestiti, ecc. È molto importante la parte in cui l'A. studia le diverse forme dei tabu, in cui tratta specialmente dei tabu reali e sacerdotali. È pure assai curioso lo studio della parte che hanno i nodi nella magia, e noi li vediamo, volta a volta, impedire il parto e la consumazione del matrimonio, provocare o guarire le malattie, servire da amuleti, ecc. (M.)» (Mantegazza, 1903, p. XXX). Frazer, dal canto suo, durante il suo primo viaggio in Italia tra fine 1900 e inizio 1901 non incontra nessuno degli antropologi allora di spicco in Italia, accompagnandosi per lo più, durante il soggiorno romano, all'architetto e archeologo Giacomo Boni, con il quale instaura una profonda amicizia (cfr. Russo, Alteri, Paribeni, 2021).

traccia rilevante dell'influenza di categorie e concetti dell'Antropologia britannica» (Puccini, 1981, p. 129). Una situazione che muta proprio a partire da Pettazzoni, i cui sguardi oltremanica non possono essere interpretati storiograficamente come letture superficiali o come tendenze a ritornare a un evoluzionismo delle origini, o a una antropologia ormai demodé (anche se certamente in crisi).

L'abbandono della concezione a-storica degli evoluzionisti e delle loro leggi di sviluppo socioculturale pensate sul modello naturalistico (ma non – come detto – del metodo comparativo) si consolida in relazione al farsi strada di un nuovo modo di leggere la cultura materiale che Pettazzoni considera un'applicazione, estensione e superamento di quanto avvenuto nel campo della preistoria. Già Pigorini nella pratica della sua ricerca aveva fuso il comparativismo (di matrice nordica) e la tradizione "storico-antiquaria" italiana arrivando a caratterizzare la paletnologia quale disciplina interessata alle origini della civiltà. Nella scuola storico-culturale lo studio dei reperti etnografici di cultura materiale conservati nei musei tedeschi e austro-ungarici e, a partire da essi, dei diversi "tratti culturali" inerenti alle singole culture, fa entrare l'etnologia nel dominio della storia. La lezione archeologica e museologica acquisita da Pettazzoni durante gli anni di formazione e quelli da ispettore del Museo preistorico etnografico di Roma agevola la sua apertura alla lezione tedesca e l'estensione ai fatti religiosi di quanto scoperto nella storia della civiltà materiale, passando dal rombo ai riti agrari ai misteri. Alla ricostruzione della «morfologia statica» del mugghio-di-toro, così come dei misteri, Pettazzoni aggiunge quella – carica di pulsioni vitalistiche – della loro «morfologia dinamica».

Il rapporto tra Pettazzoni e Frazer è più complesso. Pettazzoni legge Frazer ancor prima di incontrare l'antropologia britannica, ma quando effettivamente lo conosce e frequenta ha già fatto i conti con l'evoluzionismo. Pettazzoni, ancora, costruisce una nuova teoria storico-religiosa che segna il superamento del metodo comparativo sulla base dei culti agrari protagonisti del *Ramo d'oro*, ma ne subisce la fascinazione profonda dei raffronti, della scrittura e dell'immaginario. Una fascinazione che mi sembra radicata nel ruolo rivoluzionario avuto da Frazer nel declinare antropologicamente gli studi classici, quando anche Pettazzoni ha «udito e compreso», afferrando, come la Harrison[13], la persistente e inquietante presen-

13. Il rapporto amicale e scientifico tra Pettazzoni e Harrison, durato decenni, così come l'analisi delle loro rispettive aderenze e declinazioni interpretative dell'evoluzionismo, meriterebbero ulteriore approfondimento.

za di un buio e magmatico sostrato primitivo nella stessa culla della civiltà (classica e moderna). Come dire che, privato del suo evoluzionismo, Frazer continua a esercitare su Pettazzoni la stessa malia di quando studente aveva letto e studiato le sue opere. Senza tralasciare di considerare il modello di ruolo esercitato dallo scozzese, che incarna l'antropologo che più si avvicina in quegli anni, per formazione classica e interessi nel campo dello studio delle religioni, alla ibrida figura di Pettazzoni: un aspetto che pesa nella sua scelta, al volgere del decennio, quale "nuovo" padre fondatore dell'antropologia italiana (Dimpflmeier, 2021).

In conclusione, si potrebbe forse dire che tra gli anni Dieci e Venti, più che «ricalcare sostanzialmente i percorsi tracciati da Frazer» (Sobrero, 1984, p. 75), Pettazzoni instaura con l'antropologo scozzese un continuo dialogo *in absentia*, e poi in presenza, attraverso cui ripensare lo studio delle religioni dei popoli allora considerati primitivi e, più avanti, il futuro della stessa disciplina antropologica nella nostra penisola. Quasi che Frazer, sullo sfondo o in figura, funzionasse a più livelli da contrappunto per Pettazzoni, nel segno di una "fruttuosa interferenza".

## Riferimenti bibliografici


ACKERMAN R. (1972), *Jane Ellen Harrison: The Early Work*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 13, pp. 209-31.

ID. (1987), *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

ID. (1991), *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Garland, New York-London.

ID. (2002), *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*, Oxford University Press, Oxford.

ALLIEGRO E. V. (2011), *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze.

ARLEN S. (1990), *The Cambridge Ritualists: An Annotated Bibliography of the Works by and about Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford, and Arthur Bernard Cook*, Scarecrow Press, Metuchen-London.

BARBANERA M. (2015), *Storia dell'archeologia classica in Italia. Dal 1764 ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari.

BEARD M. (2000), *The Invention of Jane Harrison*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.

BERTELLI L. (2005), *J. E. Harrison e i «Ritualisti di Cambridge»: la riscoperta del «primitivo»*, in "Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica Societat Catalana d'Estudis Clàssics", 21, pp. 111-38.

CALDER W. M. (ed.) (1991), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*: *Proceedings of the First Oldfather Conference Held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign April 27-30, 1989*, Scholars Press, Atlanta.

CLEMENTE P. (a cura di) (1984), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10.

D'AMATO A. (2017), *Giuseppe Pitrè e Raffaele Pettazzoni. Una (duplice) occasione mancata*, in "Dialoghi Mediterranei", https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/giuseppe-pitre-e-raffaele-pettazzoni-una-duplice-occasione-mancata/.

DIMPFLMEIER F. (2014), *Nel bosco sacro. Realtà, finzione, magia e natura ne* Il ramo d'oro *di James G. Frazer*, in "Belphégor", 1, https://journals.openedition.org/belphegor/456.

ID. (2020), *Il giro lungo di Lamberto Loria. Le origini papuane dell'etnografia italiana*, CISU, Roma.

ID. (2021), *Raffaele Pettazzoni e James G. Frazer. Per una rifondazione degli studi folklorici in Italia (1923-1929)*, in Id. (a cura di), *Antropologia italiana e fascismo. Ripensare la storia degli studi demoetnoantropologici*, in "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici", LXXXVII, 2-3, pp. 229-75.

FRAZER J. G. (1898), *Pausania's Description of Greece*, voll. 1-6, Macmillan and Co., London.

ID. (1903-11), *Le Rameau d'Or. Etude sur la magie et la religion,* Schleicher, Paris.

ID. (1910), *Totemism and Exogamy*, 4 voll., Macmillan and Co., London.

ID. (1925), *Il Ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, Stock, Roma.

FUGAZZOLA DELPINO M. A., MANGANI E. (2003), *Un museo per l'archeologia preistorica dal 1875 al 1975*, in C. Cerchiai (a cura di), *Il Collegio Romano dalle origini al Ministero per i Beni e le Attività Culturali*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 321-46.

GANDINI M. (1992a), *Raffaele Pettazzoni autodidatta nello studio della Storia delle religioni e alunno della Scuola italiana di archeologia (1905-1907). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 32, 1° semestre, pp. 119-247.

ID. (1992b), *Raffaele Pettazzoni. Da alunno della Scuola archeologica a professore supplente nel "Minghetti" di Bologna (1907-1909). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 33, 2° semestre, pp. 129-223.

ID. (1993), *Raffaele Pettazzoni. Dall'archeologia all'etnologia (1909-1911). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 34, 1° semestre, pp. 95-227.

ID. (1994), *Raffaele Pettazzoni nell'anno cruciale 1912. Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 36-37, pp. 177-298.

ID. (1996), *Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell'Università di Roma all'incarico nell'Ateneo bolognese (1913-1914). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 40, 1° semestre, pp. 63-205.

ID. (1997), *Raffaele Pettazzoni negli anni della Prima Guerra Mondiale (1914-1918). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 43, 2° semestre, pp. 65-173.

ID. (1998a), *Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra (1919-1922). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 44, 1° semestre, pp. 97-214.

ID. (1998b), *Raffaele Pettazzoni dall'incarico bolognese alla cattedra romana (1922-1923). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 45, 2° semestre, pp. 157-241.

ID. (1999), *Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925). Materiali per una biografia*, in "Strada maestra", 46, 1° semestre, pp. 77-223.

GRAEBNER F. (1905), *Kulturkreise u. Kulturschichten in Ozeanien*, in "Zeitschrift für Ethnologie", 37, pp. 28-35.

ID. (1909), *Die Melanesische Bogenkultur u. ihre Verwandten*, in "Anthropos", 4, pp. 726-80; 998-1032.

HABERLANDT A. (1936), *Schmidt, Wilhelm*, in *Enciclopedia Italiana*, https://www.treccani.it/enciclopedia/wilhelm-schmidt_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

HARRISON J. E. (1923), *Reminiscences of a Student's Life*, Hogarth Press, London.

LATTANZI V. (2009), *"Elaphos es gàla épetes". Gli anni di R. Pettazzoni al Museo preistorico etnografico di Roma*, in "Storia, antropologia e scienze del linguaggio", XXV, 3, pp. 35-46, https://www.academia.edu/6279516/_Elaphos_es_g%C3%A0la_%C3%A9petes_gli_anni_di_Raffele_Pettazzoni_al_Museo_Preistorico_Etnografico_di_Roma.

LERARIO M. G. (2005), *Il Museo Pigorini. Dalle raccolte etnografiche al mito della nazione*, Edifir, Firenze.

MANGANI E. (1994), *Il R. Museo Preistorico Etnografico di Roma*, in M. Bernabò Brea, A. Mutti (a cura di), *"... le terremare si scavano per concimare i prati...". La nascita dell'archeologia preistorica a Parma nel dibattito culturale della seconda metà dell'Ottocento*, Silva, Parma, pp. 208-14.

MANTEGAZZA P. (1903), recensione a J. G. Frazer, *Le rameau d'or. Etude sur la magie et la religion*, Schleicher, Paris 1903, in "Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia", XXXIII, p. 590.

NIERI C. (2015), *Dagli "Esseri celesti" al Dio unico: la ricerca di Raffaele Pettazzoni e il dibattito sulle origini dell'idea di Dio*, Thèse de doctorat, Université de Genève.

OTTO W. (1909), *Religio und Superstitio*, in "Achiv für Religionswissenschaft", 12, pp. 532-54.

ID. (1911), *Religio und Superstitio*, in "Achiv für Religionswissenschaft", 14, pp. 406-22.

PETTAZZONI R. (1910a), *La religione primitiva in Sardegna*, in "Rendiconti dell'Accademia dei Lincei", 5, 19, pp. 88-108; 217-40.

ID. (1910b), *Le antichità protosarde di Santa Vittoria*, in "Bullettino di paletnologia italiana", 35 (1909, st. 1910), pp. 159-77.
ID. (1910c), *Rapporti fra l'Etruria e la civiltà di Golasecca*, in "Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archaeologischen Instituts", 24 (1909, st. 1910), pp. 317-35.
ID. (1910d), *Paletnologia sardo-africana*, in "Revue d'Ethnographie et de Sociologie", 1, pp. 219-32.
ID. (1911a), *Ordalia sarda e ordalie africane*, in "Rivista italiana di Sociologia", 15, pp. 36-45.
ID. (1911b), *Un rombo australiano*, in "Archivio per l'Antropologia e la Etnologia", 41, pp. 257-70.
ID. (1911c), *Avori scolpiti africani in collezioni italiane: contributi allo studio dell'arte "di Benin"*, in "Bollettino d'Arte", 5, pp. 388-98.
ID. (1912a), *La religione primitiva in Sardegna*, Società Editrice Pontremolese (Stab. Tip. Antonio Bosi), Piacenza.
ID. (1912b), *Lo studio delle religioni in Italia*, in "Nuova Antologia. Rivista di lettere, scienze ed arti", 47, pp. 107-10.
ID. (1912c), *Le superstizioni*, in *Atti del primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma, 19-24 ottobre 1911*, Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, pp. 135-43.
ID. (1912d), *Sopravvivenze del rombo in Italia*, in "Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana", 1, pp. 63-72.
ID. (1912e), *Civiltà africane*, in "Bollettino della Società Geografica Italiana", 49, 1, pp. 594-618.
ID. (1912f), *Mythologie australienne du rhombe*, in "Revue de l'histoire des religions", 33, 65, pp. 149-70.
ID. (1912g), *Croyances australiennes relatives au rhombe*, in "Archives Sociologiques", 3, 2, pp. 1348-52.
ID. (1912h), *Avori scolpiti africani in collezioni italiane: contributi allo studio dell'arte "di Benin"*, in "Bollettino d'Arte", 6, pp. 56-74; 147-60.
ID. (1913a), *I Primordi della religione in Sardegna*, in "Archiv für Religionswissenschaf", 16, pp. 321-35.
ID. (1913b), *La scienza delle religioni e il suo metodo*, in "Scientia", 7, 13, pp. 239-47.
ID. (1916), *Religiosità dei Tasmaniani*, in "Rivista di Antropologia", 20, pp. 1-10.
ID. (1922), *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. 1: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Società Editrice Athenaeum, Roma.
ID. (1924a), *The Chain of Arrows: The Diffusion of a Mythical Motive*, in "Folk-Lore: Transaction of the Folk-Lore Society", 35, pp. 151-65.
ID. (1924b), *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni. Lezione inaugurale pronunziata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Laterza, Bari.
ID. (1924c), *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Nicola Zanichelli Editore (Tipografia di A. Cacciari), Bologna.

ID. (1925a), *La "grave mora" (Dante, Purgat. 3. 127 sg.). Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", I, pp. 1-65.

ID. (1925b), recensione a Sir J. G. Frazer, *Il Ramo d'oro. Storia del pensiero primitivo. Magia e religione*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", I, pp. 239-40.

ID. (1946), *Monoteismo e "Urmonotheismus"*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", 19-20, pp. 170-7.

PITRÈ G. (1900), *Le tradizioni popolari nella Divina Commedia*, in "Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari", XIX, pp. 521-54.

PIZZATO F. A. (2015), *Per una storia antropologica della nazione. Mito mediterraneo e costruzione nazionale in Giuseppe Sergi (1880-1919)*, in "Storia del pensiero politico", I, pp. 25-51.

PUCCINI S. (1981), *Evoluzionismo e nascita degli studi etno-antropologici. Riflessioni e percorsi di ricerca ai margini di un libro recente*, in "La ricerca folklorica", 3, pp. 123-9.

ID. (1985), *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in P. Clemente *et al.*, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 99-148.

ID. (2005), *L'itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di etnografia Italiana*, Carocci, Roma.

RAMBALDI S. (2012), *Da allievo della Scuola italiana di archeologia a ispettore museale: gli interessi archeologici di Raffaele Pettazzoni*, in G. P. Besello, P. Ognibene, A. Panaino (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Mimesis, Sesto San Giovanni, pp. 399-417, tavv. I-XIII.

ROBINSON A. (2002), *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*, Oxford University Press, Oxford.

RUSSO A., ALTERI R., PARIBENI A. (2021), *Giacomo Boni. L'alba della modernità*, Electa, Milano.

SCARPELLI G. (2018), *Il razionalista pagano. La filosofia del mito*, Meltemi, Roma.

SOBRERO A. M (1984), *Frazer e Pettazzoni. Una fastidiosa interferenza*, in Clemente (1984), pp. 73-8.

TARANTINI M. (2012), *La nascita della paletnologia in Italia (1860-1877)*, All'Insegna del Giglio, Firenze.

# 6

# Il *Ramo d'oro* in Germania e la nascita del metodo storico-culturale

di *Carlo Ferrari*

Evoluzionismo e diffusionismo sono spesso concepiti come indirizzi di ricerca antitetici, speculari, sia nell'impostazione teorica, che nel metodo e nelle finalità. Questa contrapposizione, certamente utile per orientarsi nella storia dell'antropologia, va tuttavia accostata con cautela, dal momento che generalizzazioni imprudenti rischiano di oscurare i numerosi e significativi punti di contatto tra queste due correnti culturali. In particolare, nel presente contributo cercherò di mettere in luce il ruolo centrale che *Il ramo d'oro* – vero e proprio manifesto dell'evoluzionismo classico ottocentesco (Dei, 1998, pp. 32-43) – ebbe nella nascita del metodo diffusionista o, per meglio dire, del metodo «storico-culturale» dell'etnologia tedesca nei primi anni del XX secolo. Come tenterò di dimostrare, il confronto obbligato con l'opera di antropologia culturale più famosa del mondo da parte di colui che può essere considerato il fondatore del metodo storico-culturale, ovvero l'etnologo berlinese Fritz Graebner, non si risolse affatto – come ci si potrebbe aspettare – in un rifiuto netto dell'antropologia frazeriana, ma prese invece le forme di un dialogo serrato, che influenzò direttamente l'elaborazione delle regole e la definizione delle finalità del nuovo metodo. L'analisi del rapporto tra l'opera di Frazer e quella di Graebner consentirà inoltre di evidenziare alcune sostanziali discontinuità, per lo più ignorate dagli studiosi, tra una prima fase di elaborazione del metodo storico-culturale (che potremmo definire "graebneriana" a pieno titolo) e una seconda fase, dominata – come noto – dalla personalità di padre Wilhelm Schmidt, autore tra l'altro della monumentale *Origine dell'idea di Dio* (*Der Ursprung der Gottesidee*), apparsa in 12 volumi tra il 1912 e il 1955.

Prima di affrontare la questione, è forse utile richiamare brevemente le vicende che portarono alla pubblicazione nel 1911 della principale opera di Graebner, il *Metodo dell'etnologia* (*Methode der Ethnologie*), su cui dovremo necessariamente concentrare la nostra attenzione.

Nei decenni precedenti e immediatamente successivi all'unificazione, gli studi antropologici furono principalmente condotti in Germania da alcune autorevoli figure di intellettuali liberali – *in primis* Theodor Waitz (1821-1864), Rudolf Virchow (1821-1902) e Adolf Bastian (1826-1905) – che attraverso il confronto sistematico dei dati etnologici intendevano dimostrare l'unitarietà del genere umano e l'inconsistenza delle teorie poligenetiche. Non era una questione di poco conto: si trattava di dimostrare, ricorrendo a una metodologia scientifica di ricerca, l'infondatezza dei principi con cui venivano di regola giustificati la schiavitù e il dominio coloniale europeo sulle cosiddette razze "inferiori" (Waitz, 1863, pp. 90-143; 167-89; Stocking, 1987, pp. 47-53; Massin, 1996). Bastian, in particolare, dedicò una parte cospicua della sua ricca produzione (e dei suoi viaggi intorno al mondo, ben otto) alla dimostrazione dell'unità psichica del genere umano: secondo questo infaticabile studioso (fondatore nel 1869 insieme a Virchow della Berliner Gesellschaft für Anthropologie e dal 1876 direttore del Berliner Museum für Völkerkunde, Hartmann, 1973, p. 14), il carattere unitario della mente umana spiegherebbe la comparsa, in condizioni di vita simili, dei medesimi elementi fondamentali della vita culturale (*Elementargedanken*), declinati in maniera specifica da ogni popolo in relazione al proprio ambiente (*Völkergedanken*) (Bastian, 1869; 1881, pp. 120-3, 170-84; von den Steinen, 1905). Al tempo stesso, avvertiti dei pericoli che comportava l'applicazione del darwinismo alle società umane, Virchow e Bastian presero contemporaneamente le distanze dalla teoria della selezione naturale (Zimmerman, 2001, pp. 45-66; Trautmann-Waller, 2004).

Proprio intorno a Darwin si giocò la partita tra Virchow e Bastian, da una parte, e la nuova generazione di antropologi capitanata da Friedrich Ratzel (1844-1904), dall'altra. Prendendo le mosse dagli studi del biologo tedesco Moritz Wagner (1868)[1], Ratzel individuò nella tendenza alla migrazione propria di ogni specie animale – uomo incluso – la chiave per interpretare le teorie darwiniane: lotta per la sopravvivenza era, prima di tutto, lotta per lo spazio. Sulla base di queste considerazioni, e rovesciando l'approccio «psicologico» di Bastian, Ratzel sostenne che i «paralleli etnologici», ovvero le analogie riscontrabili tra popolazioni separate da distanze anche molto considerevoli, andavano affrontati a partire dall'ipotesi che essi fossero il risultato di scambi culturali avvenuti in un

1. A Wagner è dedicato il primo volume del capolavoro di Ratzel, *Anthropogeographie* (1882-91).

passato più o meno remoto, cioè a partire dall'ipotesi di contatti di tipo *storico*: data la limitata capacità inventiva della specie umana (e la conseguente scarsa probabilità che una medesima innovazione potesse prodursi indipendentemente in punti diversi della terra), la storia dell'umanità si configurava, nella visione di Ratzel, come un susseguirsi di migrazioni accompagnate dalla diffusione di idee, oggetti, tradizioni (Ratzel, 1909, vol. II, pp. 459-74; 1880; 1904a, spec. pp. 18-25). Ratzel condensò le sue teorie nel concetto – diventato tragicamente famoso negli anni del nazismo – di *Lebensraum* o "spazio vitale", che egli definì come la superficie geografica necessaria alla sussistenza della popolazione di una determinata specie. Secondo Raztel, mano a mano che una popolazione aumenta, aumenta anche lo spazio necessario alla sua sopravvivenza, così che il successo evolutivo di una specie dipende direttamente dalla sua capacità di superare gli ostacoli che si frappongono alla sua ricerca dello spazio vitale: se una specie non può espandersi, migrare, adattarsi, inevitabilmente si estingue. Nell'ambito umano, la specie assume i caratteri del *Volk*: un popolo che non cerca di ampliare il suo *Lebensraum* è destinato al declino e all'estinzione secondo le inesorabili leggi della selezione naturale (Ratzel, 1901; cfr. anche Mühlmann, 1968, pp. 124-7). A differenza di Virchow e Bastian, dunque, Ratzel, membro della Lega pangermanica (*Alldeutscher Verband*), era convinto della necessità di una politica coloniale aggressiva da parte della Germania, mentre l'Europa centrale si configurava come il naturale spazio vitale del popolo tedesco (Ratzel, 1904b).

Nel clima illiberale dell'età guglielmina, l'approccio di Ratzel conquistò l'etnologia tedesca (Smith, 1980; 1991, pp. 219-33). Nella sessione del 19 novembre 1904 della Berliner Gesellschaft für Anthropologie la svolta diffusionista venne sancita dalle relazioni di due assistenti del Museo di Etnologia di Berlino, Fritz Graebner e Bernhard Ankermann, dedicate ai «cicli e strati culturali» (*Kulturkreise und Kulturschichten*) in Oceania e Africa rispettivamente, le quali vennero pubblicate l'anno successivo nella "Zeitschrift für Ethnologie", la più importante rivista etno-antropologica del mondo e organo della stessa Berliner Gesellschaft (Graebner, 1905; Ankermann, 1905). Il termine *Kulturkreis*, già impiegato in Germania a partire dalla seconda metà dell'Ottocento (Ratzel e il grande antichista Eduard Meyer, ad esempio, lo utilizzarono, anche se non con un significato specifico: cfr. Rebay-Salisbury, 2011, pp. 42-3; anche Leser, 1963), diventò popolare sul finire del secolo grazie a un giovane allievo di Ratzel, Leo Frobenius, che nel libro *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen* (*Le origini delle culture africane*) tentò di mostrare l'esistenza di un *Kulturkreis* "ma-

leonigritico" che dall'Indonesia si sarebbe diffuso, a ondate successive, in Africa orientale (Frobenius, 1898; cfr. Heine-Geldern, 1964, p. 411; Henn, 1990; Sylvain, 1996). Il nuovo metodo diffusionista trovò in ogni caso la sua prima compiuta formulazione alcuni anni dopo nel *Metodo dell'etnologia* di Graebner, appena 170 pagine di una densità estrema, a tratti al limite della comprensibilità[2], che si impose fin da subito all'attenzione generale divenendo in breve il testo di riferimento del nuovo approccio storico-culturale dell'etnologia. Oltre che dall'opera di Ratzel, il libro risulta profondamente influenzato dal manuale di metodo e filosofia della storia del medievista tedesco Ernst Bernheim, che per primo riconobbe – contro lo storicismo di matrice rankiana – che anche i popoli primitivi (*Naturvölker*, contrapposti ai *Kulturvölker*) erano degni di essere fatti oggetto di indagine storica[3] (lo stesso Graebner era giunto allo studio dell'antropologia attraverso quello della storia, disciplina nella quale si era laureato nel 1901 con una tesi in Storia medievale[4]). Non soltanto nei contenuti, anche nella suddivisione in tre parti – critica delle fonti, interpretazione, combinazione (o sintesi) – il *Metodo dell'etnologia* richiamava da vicino il manuale di Bernheim.

Come ogni manuale di metodologia storica che si rispetti, anche quello di Graebner si apre con una sezione dedicata alla *Quellenkritik*. «Le fonti dell'etnologia, come quelle della storia in generale – spiega – si dividono in due grandi gruppi: le testimonianze dirette, che comprendono tutto ciò che nell'ambito delle componenti materiali delle culture umane – morte o vive – possiamo toccare con mano e avere davanti agli occhi, e i resoconti» (Graebner, 1911, p. 1)[5]. Nelle circa quaranta pagine che seguono (e su cui non è necessario soffermarci, trattandosi della parte meno originale del libro), Graebner tratta il problema della raccolta e pubblicazione delle fon-

2. Cfr. Bernardi (1995, p. 166): «L'opera è dettata con una logicità e un'impostazione critica lucida ma con un linguaggio spesso tortuoso e oscuro».

3. Cfr. Bernheim (1908, p. 46): «Die Bezeichnung von Zeiten und Völkern als prähistorische können wir also in dem Sinne gelten lassen, daß der Historiker dieselben zur Erforschung dem Ethnographen überläßt, aber nicht in dem Sinne, als ob sie außerhalb des Gesichtskreises der Geschichtswissenschaft zu bleiben hätten»; Rudolph (1987); Zimmerman (2001, pp. 38-43).

4. Per la biografia di Graebner, cfr. Lips (1935) e Leser (1977a).

5. «Die Quellen der Völkerkunde zerfallen, wie die der Geschichte überhaupt, in zwei große Gruppen: die unmittelbaren Zeugnisse, all das umfassend, was wir an faktischen Bestandteilen der menschlichen Kulturen, gestorbenen oder lebenden, greifbar in Händen und vor Augen haben, und die Berichte» (tutte le traduzioni dell'opera di Graebner presenti nel testo sono mie).

ti, nonché quello – ugualmente decisivo per lo storico – della critica delle fonti dirette e indirette, al fine di stabilirne autenticità, provenienza, datazione. Ovviamente, specifica Graebner, dal momento che l'etnologia ha a che fare il più delle volte con popoli privi di scrittura, le fonti materiali dirette svolgono in essa un ruolo di gran lunga più rilevante che nelle scienze storiche propriamente dette (ivi, pp. 11-54).

La seconda parte del libro è dedicata all'*Interpretation*, che per Graebner consiste nello stabilire «lo scopo, il senso e il significato» dei fenomeni culturali descritti dai resoconti o accessibili in maniera diretta attraverso le fonti materiali[6]. Spesso – specie nel secondo caso – il significato complessivo dei fenomeni culturali è facilmente intuibile dalla forma o dalle caratteristiche generali della fonte; quando però esso risulti più difficile da cogliere, il confronto con altri oggetti o resoconti riferibili alla medesima cultura del fenomeno oggetto di indagine può fornire indicazioni utili a decidere la questione. Accanto a questo tipo di interpretazione – che Graebner definisce di «primo grado» – ne esiste però un altro, di «secondo grado» o «interpretazione remota» (*Ferninterpretation*), il cui margine d'errore è evidentemente molto più ampio rispetto al primo, dal momento che si basa sul confronto tra fenomeni non appartenenti alla medesima unità culturale, ma distanti nello spazio o nel tempo. Come spiega Graebner in uno dei punti centrali del libro, l'interpretazione remota riveste un ruolo fondamentale nell'etnologia e più in generale nelle discipline storiche:

> Tutta la storia comparata delle religioni, la storia comparata del diritto, in poche parole tutte le trattazioni comparative di problematiche storico-culturali vivono e muoiono con la possibilità di interpretare i fenomeni di un'area geografica attraverso le analogie di un'altra. La ragione di ciò risiede non solo nella trasmissione spesso lacunosa dei dati, ma soprattutto nella ben nota tendenza storico-culturale alla degenerazione e al decadimento, per cui i miti diventano leggende e favole, istituzioni ricche di significato abitudini formali, parti di un contesto significativo svaniscono e così via, cosicché in tutti questi casi il significato di un fenomeno non può essere ricavato dalla singola area, ma soltanto attraverso il confronto con i fenomeni simili di altre aree (ivi, p. 63)[7].

6. Ivi, p. 55: «tritt als erste Aufgabe einer wissenschaftlichen Verwertung der Quellenaussagen ihre Interpretation, d.h. die Bestimmung von Zweck, Sinn und Bedeutung der durch sie berichteten oder dargestellten Erscheinungen, hervor».

7. «Die ganze vergleichende Religionsgeschichte, vergleichende Rechtsgeschichte, kurz alle vergleichenden Behandlungen kulturgeschichtlicher Probleme leben und sterben mit der Möglichkeit, Erscheinungen eines geographischen Gebietes durch Analogien eines andern zu interpretieren. Der Grund dafür liegt nicht nur in der vielfach mangelhaften

Dal momento che, come detto, l'interpretazione di secondo grado è esposta a un rischio di errore di gran lunga superiore rispetto a quella di primo grado, il problema che si presenta a questo punto a Graebner è di trovare il modo di evitare, o almeno la strada per ridurre al minimo, le conclusioni errate derivanti da questo tipo di interpretazione. A questo scopo, Graebner enuncia la seguente regola: «Due o più fenomeni sono confrontabili e interpretabili l'uno con l'altro se si può dimostrare che essi appartengono, anche se non alla medesima unità culturale locale (*lokale Kultureinheit*), almeno a un medesimo contesto culturale (*Kulturzusammenhang*)» (ivi, p. 64)[8]. Graebner è consapevole che questa regola ha l'effetto di privare una parte rilevante di tutte le ricerche etnologiche fino ad allora condotte di molto del loro valore scientifico, in quanto basate sul confronto tra fenomeni appartenenti a contesti culturali molto diversi, ovvero tra fenomeni – potremmo dire noi – analoghi ma, nella maggior parte dei casi, non omologhi. Tuttavia, continua Graebner, il danno è più piccolo di quel che sembra, dal momento che alcuni dei precedenti studi avevano già fatto ricorso, più o meno consapevolmente, all'interpretazione di secondo grado, anticipando le regole della nuova etnologia storico-culturale. Uno degli esempi più famosi e significativi è rappresentato dal *Ramo d'oro* di Frazer.

Il tentativo di Frazer di decifrare il senso dell'uccisione rituale del sacerdote di Nemi attraverso il confronto con re africani e dell'estremo Oriente ritenuti incarnazioni delle forze del tempo o della vegetazione – benché plausibile – non può essere considerato secondo Graebner come una dimostrazione pienamente scientifica: la miriade di paralleli culturali addotta da Frazer non è di per sé, e in confronto al conteso culturale italico da interpretare, sufficientemente omogenea da rendere cogenti i confronti proposti. Dove invece l'opera di Frazer raggiunge un grado di piena e autentica scientificità è nella parte dedicata alla descrizione e interpretazione dei rituali agricoli dell'Europa e del Medio Oriente. «Qui, afferma Graebner, la stretta coesione culturale dell'area trattata [...] non è soltanto

Überlieferung der Daten, sondern vor allem in der bekannten kulturgeschichtlichen Tendenz der Degeneration und des Zerfalls, der zufolge Mythen zu Legenden und Märchen, sinnvolle Institutionen zu formelhaften Gewohnheiten werden, Teile eines bedeutsamen Zusammenhanges schwinden usw., so daß in all diesen Fällen der Sinn einer Erscheinung nicht von dem Einzelgebiet aus, sondern nur durch Vergleich mit den gleichartigen Erscheinungen anderer Gebiete erschlossen werden kann».

8. «Zwei oder mehr Erscheinungen sind vergleichbar und durcheinander interpretierbar, wenn sich nachweisen läßt, daß sie, wenn auch nicht derselben lokalen Kultureinheit, doch einem und demselben Kulturzusammenhang angehören».

indubitabile, ma il ricco materiale apportato da quest'area delimitata mostra anche un'omogeneità così completa, che qui si è raggiunto il livello pressoché più alto di capacità interpretativa reciproca» (ivi, p. 68)[9]. Graebner conclude le pagine dedicate all'opera di Frazer – che segnano anche la fine della seconda parte del libro – sottolineando ancora una volta l'importanza decisiva di questa modalità di interpretazione per lo sviluppo del metodo storico-culturale: «l'interpretazione di secondo grado è un punto cardine del metodo storico dell'etnologia, su cui poggia in larga parte il futuro della nostra scienza. Essa si trova nel più stretto rapporto e interazione con la facoltà combinatoria (*kombinatorische Tätigkeit*) propriamente detta» (ivi, pp. 69-70)[10]. A questa facoltà combinatoria è dedicata la terza parte – la più lunga e complessa – del *Metodo dell'etnologia*. Vorrei soffermarmi su alcuni punti che mi sembrano particolarmente significativi, sia per la comprensione del pensiero di Graebner sia per il tema che ci siamo proposti di affrontare.

Secondo Graebner, i dati etnologici, nel momento in cui vengono raccolti, sono per lo più piatti: «il compito della combinazione metodologica è quello di dare a questa piattezza una profondità non soltanto temporale ma anche causale, di dedurre dalla distribuzione e dalle relazioni spaziali dei fenomeni i loro rapporti temporali e il modo in cui essi hanno avuto origine» (ivi, pp. 76-7)[11]. In altre parole, l'etnologia deve assumere i caratteri e le finalità di una scienza propriamente storica. A partire dalle indagini di Ratzel, il compito principale dell'etnologia è diventato infatti, secondo Graebner, quello di stabilire se i paralleli culturali rintracciabili nelle diverse parti del mondo debbano essere interpretati da un punto di vista psicologico, come delle semplici coincidenze dovute al carattere uni-

9. «Hier ist nicht nur der enge Kulturzusammenhang des behandelten Gebietes [...] unzweifelhaft, sondern das reiche, aus diesem geschlossenen Gebiete beigebrachte Material zeigt auch eine so durchgehende Homogenität, daß hier nahezu der Höchstgrad gegenseitiger Interpretationsfähigkeit erreicht ist».

10. «Die Interpretation zweiten Grades ist ein Angelpunkt historischer Methode in der Ethnologie, auf dem die Zukunft unserer Wissenschaft zu einem großen Teile beruht. Sie steht in den engsten Beziehungen und Wechselwirkungen zu der eigentlichen kombinatorischen Tätigkeit».

11. «Ihrer großen Masse nach bieten sich die völkerkundlichen Daten in einer, zeitlich betrachtet, flächenhaften Form, jedenfalls ohne ersichtlichen kausalen Zusammenhang. Aufgabe der methodischen Kombination ist es, dieser Flächenhaftigkeit eine nicht nur zeitliche, sondern auch kausale Tiefe zu geben, aus der Gruppierung und den räumlichen Beziehungen der Erscheinungen auf ihre Zusammenhänge in der Zeit und auf die Art ihrer Entstehung zu schließen».

tario della mente umana (è la tesi sostenuta, come abbiamo visto, da Bastian) – oppure da un punto di vista storico, come l'esito di scambi, contatti, interazioni verificatisi nel corso del tempo[12]. Inutile dire che questa seconda possibilità è la prediletta dal metodo storico-culturale.

A questo punto, la domanda a cui è necessario provare a dare una risposta è: come è possibile dimostrare l'esistenza di rapporti culturali in assenza di documenti scritti, cioè a partire esclusivamente da fonti materiali? Facendo ricorso al criterio delle forma (*Formkriterium*) e della quantità (*Quantitätskriterium*), sostiene Graebner. Il primo suggerisce che le somiglianze che non possono essere ricondotte alla natura o alla funzione dei manufatti posti a confronto devono essere interpretate come indizi di contatti storici. Ad esempio: che due frecce terminino con una punta non può ovviamente essere considerata una prova che tra le aree dalle quali esse provengono si siano verificati in passato degli scambi culturali; ma quando la forma della punta sia talmente caratteristica da non trovare una spiegazione nel materiale utilizzato per fabbricarla o nel tipo di caccia o combattimento nel quale è impiegata, allora è possibile che siano effettivamente avvenuti dei contatti tra le due aree. Il secondo criterio, quello della quantità, stabilisce invece che la possibilità di contatti storici tra due aree aumenta in misura proporzionale al numero di elementi che mostrano analogie (ivi, pp. 108-9; cfr. Henninger, 1979, pp. 17-20).

«Con la scoperta di criteri oggettivi e realmente ineccepibili, continua però Graebner, è stata fatta soltanto una parte del lavoro» (Graebner, 1911, p. 125). È stata cioè dimostrata l'esistenza di rapporti culturali nello spazio, ma non si è ancora arrivati a determinare una cronologia relativa di questi contatti, né tanto meno delle culture coinvolte. In effetti, «[i]n etnologia bisogna ricostruire in tutte le sue ramificazioni e compenetrazioni un processo di sviluppo di cui essenzialmente si sono conservati soltanto gli anelli finali» (*ibid.*)[13]. Può capitare che in un'area caratterizzata da culture più recenti, le singole unità culturali non abbiano avuto il tempo necessario per fondersi e sovrapporsi ed esse risultino pertanto ancora facilmente di-

12. Ivi, p. 94: «Die Frage, ob kulturgeschichtliche Beziehung oder selbständige Entstehung, ist durch Ratzel definitiv zu einem Grundproblem, man könnte sagen, zu dem Präliminarproblem κατ' ἐξοχήν der Völkerkunde geworden»; si veda anche p. 107: «So bleibt denn als erstes und Grundproblem der Ethnologie wie der ganzen Kulturgeschichte die Herausarbeitung der Kulturbeziehung».

13. «Es gilt in der Ethnologie eine Entwicklung in all ihren Verzweigungen und Durchdringungen wieder herzustellen, von der im wesentlichen nur die Endglieder erhalten sind».

stinguibili, come «i rami di un tronco, ovvero per così dire come variazioni di un tema principale» (ivi, p. 130)[14]. Più spesso, però, le unità culturali si fondono e sovrappongono in maniera a prima vista inestricabile, «come i cerchi che prodotti da pietre che cadono in acqua si intersecano nel modo più diverso» (ivi, p. 132)[15]: in una situazione come questa, scrive Graebner, «il concetto ausiliario di *Kulturkreis* entra in azione» (*ibid.*)[16].

Per Graebner il concetto di *Kulturkreis* designa «ciascuna area di cultura uniforme» (*ibid.*)[17], individuata mediante i criteri della forma e della quantità. Tuttavia, egli precisa,

> il concetto di *Kulturkreis* va oltre quello di unità culturale in senso più assoluto: quando nel corso della storia culturale una cultura si espande e inonda territori con una cultura originariamente diversa, come ad esempio [è successo] per la cultura greco-romana con il resto dell'Europa, per quella ellenistico-bizantina con il Medio Oriente, per quella induista con l'Indonesia occidentale, difficilmente essa sostituisce in maniera completa le culture più antiche; anche la sovrapposizione non è di regola priva di lacune, soprattutto non in modo tale che tutti gli elementi della nuova cultura compaiono in tutte le parti della zona di diffusione. Tuttavia noi parliamo in tali casi di un *Kulturkreis* romano, ellenistico, indiano. La sua caratteristica non è dunque l'omogeneità assoluta dei rapporti culturali – una cultura più recente può infatti sovrapporsi a più sotto-aree culturalmente molto eterogenee – e ancor meno la continuità assoluta nella distribuzione di tutti i singoli elementi, bensì il semplice fatto che un determinato complesso di elementi culturali individua in modo tipico una determinata area e si limita principalmente ad essa (ivi, pp. 132-3)[18].

14. «Es gibt erstens Gruppen solcher Einheiten, die sich in wesentlichen Punkten wie die Äste eines Stammbaumes verhalten, gewissermaßen Variationen eines Grundthemas darstellen».

15. «Dem Augenschein nach könnten die verschiedenen Kulturelemente an den verschiedensten Orten des Gebietes unabhängig enstanden sein und sich bei ihrer Ausbreitung in mannigfaltigster Weise kombiniert haben, etwa wie sich die durch hineinfallende Steine im Wasser entstehenden Kreise in verschiedenster Art schneiden».

16. «Hier tritt der Hilfsbegriff des Kulturkreises in Tätigkeit».

17. «Jedes Gebiet einheitlicher Kultur».

18. «Aber der Begriff des Kulturkreises geht über den einer Kultureinheit im absoluteren Sinne hinaus: Wenn im Verlaufe der Kulturgeschichte eine Kultur sich ausbreitet und Gebiete mit ursprünglich anderer Kultur überflutet, wie etwa die römisch-griechische das übrige Europa, die ellenistisch-byzantinische den vorderen Orient, die hinduische das westliche Indonesien, so verdrängt sie die älteren Kulturen kaum jemals vollständig; selbst die Überlagerung ist in der Regel nicht lückenlos, besonders nicht der Art, daß alle Elemente der neuen Kultur in allen Teilen der Verbreitungszone aufträten. Trotzdem sprechen wir in solchem Falle von einem römischen, hellenistischen, indischen Kulturkreise. Dessen Merkmal ist also nicht absolute Einheitlichkeit der Kulturverhältnisse – eine

Partendo dalla loro distribuzione geografica, Graebner propone anche una datazione relativa dei diversi *Kulturkreise* (ad esempio, quelli delle zone marginali sono di norma più antichi di quelli presenti nelle aree centrali), traducendo così il concetto spaziale di *Kulturkreis* in quello temporale di *Kulturschicht*, «strato culturale». Attraverso un processo di «sottrazione» degli strati culturali, dal più recente al più antico, è così possibile ricostruire la storia dei rapporti e delle sovrapposizioni culturali in una data area (ivi, p. 125)[19].

Benché alcuni passaggi dell'opera di Graebner – per la densità del ragionamento e per l'estrema concisione della scrittura – risultino difficili da interpretare univocamente, una cosa tuttavia mi pare fuori discussione – come già l'allievo di Graebner, Paul Leser e, in tempi più recenti, Joseph Henninger hanno sottolineato, sia pure in maniera un po' cursoria (Leser, 1938; 1977b, p. 110; Henninger, 1979, p. 20)[20]: il concetto graebneriano di *Kulturkreis* si colloca molto lontano da quello elaborato dal "successore" Wilhelm Schmidt e diventato poi canonico, a tal punto da venire attribuito indistintamente a tutti i rappresentanti dell'indirizzo diffusionista tedesco – Graebner incluso – ed essere considerato la cifra distintiva del metodo storico-culturale (ancora oggi spesso chiamato impropriamente *Kulturkreislehre*, «dottrina dei cicli culturali»). Come è stato osservato, Schmidt intende i *Kulturkreise* come complessi culturali autonomi realmente esistenti, di numero finito, originatisi ciascuno in un'area precisa della terra, e la cui diffusione in tutto il mondo avrebbe dato vita, attraverso incroci e sovrapposizione, a culture sempre più complesse[21]. Stabilire a

jüngere Kultur kann je mehrere kulturell ganz heterogene Teilgebiete überlagern – noch weniger absolute Kontinutät in der Verbreitung aller Einzelelemente, sondern die einfache Tatsache, daß ein bestimmter Komplex von Kulturelement für ein bestimmtes Gebiet chakteristisch und in der Hauptsache darauf beschränkt ist».

19. «Der in der Völkerkunde enthaltene größere Teil der menschlichen Kulturgeschichte muß also rückwärts rekonstruiert werden, und zwar großenteils durch eine Art Subtraktionsverfahren: Nach Feststellung und Abzug der jüngsten und weiter jeweils jüngeren kulturellen Bewegungen und Veränderungen gelangt man zu immer älteren, ursprünglicheren und oft räumlich umfassenderen Vorgängen und Komplexen».

20. Cfr. anche Lowie (1937, p. 191): «he [Father Schmidt] must not be considered solely or even mainly as a follower of Graebner. Even in his championship of the culture circle concept, he is not satellite, but an independent thinker who materially departs from his predecessor's tenets»; Müller (1993, pp. 204-5).

21. Cfr. la definizione di *Kulturkreis* di Schmidt (1937, pp. 163-4): «Es ist eine durch die Kulturgeschichte über allen Zweifel sichergestellte Tatsache, daß nicht nur einzelne Kulturelemente oder kleine Gruppen derselben wandern und ihren Einfluß ausüben, sondern auch ganze, in sich geschlossene Kulturkomplexe. Wenn ein solcher Kulturkomplex

quale *Kulturkreis* una determinata cultura appartenga – se al *Kultrkreis* dei cacciatori totemisti, a quello matriarcale esogamico dei piccoli agricoltori, o a quello degli allevatori nomadi ecc. – è dunque per Schmidt una delle principali finalità dell'etnologia storico-culturale, come afferma nel suo famoso manuale del 1937: «il ciclo culturale, che è un fatto pieno e *reale* della storia culturale, funge anche come fine e mezzo della ricerca storico-culturale» (Schmidt, 1937, p. 168; trad. it. p. 166)[22]. Molto diversa è la posizione di Graebner, come abbiamo visto, secondo il quale il *Kulturkreis* è soltanto un mezzo della ricerca («Hilfsbegriff», concetto ausiliario, lo definisce), non il fine: esso è, per meglio dire, un principio euristico, non molto dissimile da quello di «territorio etnografico» (*ethnographisches Land*) con cui già Ratzel designava un'area più o meno estesa caratterizzata da una cultura omogenea (Leser, 1977b, p. 110)[23]. Una prova di questo – se non sbaglio mai finora messa in luce – è fornita proprio dalle pagine del libro di Graebner dedicate al *Ramo d'oro*.

In queste pagine, come abbiamo visto, il concetto di «unità culturale» (*Kultureinheit*) torna più volte, in riferimento all'interpretazione «remo-

*alle* wesentlich notwendigen Kategorien der menschlichen Kultur umfaßt, die Ergologie, die Wirtschaft, die Gesellschaft, die Sitte, die Religion, so bezeichnen wir ihn als "Kulturkreis", weil er, in sich selbst zurücklaufend wie ein Kreis, sich selbst genügt und damit auch seinen selbständigen Bestand sichert» (trad. it. p. 162: «È un fatto accertato indubbiamente dalla storia culturale, che non soltanto singoli elementi della cultura o piccoli gruppi della medesima emigrano ed esercitano il loro influsso, ma anche complessi culturali intieri e in sé chiusi. Quando un complesso culturale comprende *tutte* le categorie essenzialmente necessarie della cultura umana: l'ergologia, l'economia, la società, i costumi, la religione, viene designato come "ciclo culturale", perché girando su se stesso come un circolo, basta a se stesso e con ciò assicura anche il suo stato indipendente»). Cfr. Haekel (1959, p. 866): «In the final analysis, it [a *Kulturkreis*] was assumed to go back to a former tribal culture which originated several thousand years ago in a particular area, expanded from there by migrations, and was able to retain a substantial number of its elements because of the human tendency to inertia»; Harris (1968, p. 384), che attribuisce erroneamente questa concezione del *Kulturkreis* anche a Graebner: «All of world history was thus to be understood as the diffusion of these *Kreise* out of the regions in which they were supposed to have evolved»; Zwernemann (1983, p. 68); Casadio (1994, p. 72).

22. «Der Kulturkreis, der eine *reale*, volle Tatsache der Kulturgeschichte ist, fungiert auch als Ziel und Mittel der kulturhistorischen Forschung». Per una lista completa dei *Kultukreise* schmidtiani, cfr. Rudolph (1987).

23. È interessante notare a questo proposito che in un articolo di alcuni anni successivo alla *Methode der Ethnologie*, Graebner (1919-20, p. 1118) utilizza l'espressione *Kulturgruppe* per designare l'unità culturale cui apparterrebbero i popoli indoeuropei e polinesiani – un concetto affine, se non identico, a quello di *Kulturkreis*, a riprova della malleabilità e non specificità del concetto.

ta» o di secondo grado: due o più fenomeni sono paragonabili e reciprocamente interpretabili, sostiene Graebner, se appartengono alla medesima unità culturale. Come si ricorderà, Graebner esprime grande apprezzamento per la parte del *Ramo d'oro* dedicata all'interpretazione dei rituali agricoli europei e mediorientali, e afferma che l'omogeneità culturale di quest'area è tale che «qui si è raggiunto il livello pressoché più alto di capacità interpretativa reciproca» (Graebner, 1911, p. 68). Mi sembra di poter dire che nell'ottica graebneriana, l'area presa in esame da Frazer per l'interpretazione dei rituali agricoli costituisca precisamente un *Kulturkreis*. Alcune pagine più avanti, infatti, quando è introdotto per la prima volta, il *Kulturkreis* viene definito come «ciascuna area di cultura uniforme», e Graebner aggiunge subito dopo: «è in questo senso che le unità culturali (*Kultureinheiten*) di cui abbiamo parlato in precedenza sono *Kulturkreise*» (ivi, p. 132)[24].

A questo proposito, è interessante notare che in una pagina del suo manuale in cui viene commentata l'affermazione di Graebner che «[p]iù dati raggiungono il più alto grado di capacità interpretativa reciproca soltanto quando appartengono alla stessa unità culturale di luogo e di tempo» (ivi, p. 62)[25], padre Schmidt senta di dover specificare: «nell'espressione "unità culturale di luogo e di tempo" Graebner (su ciò non lascia alcun dubbio il contesto) non intende i cicli culturali o simili, ma determinate culture particolari localmente delimitate» (Schmidt, 1937, p. 123)[26]. Schmidt aveva dunque inteso il pericolo che questa sezione del *Metodo dell'etnologia* rappresentava per le sue pretese di accreditarsi come il naturale continuatore della dottrina graebneriana: per questo motivo, richiamandosi in maniera vaga al «contesto», egli avverte la necessità di affermare che le unità culturali di cui parla Graebner in riferimento all'interpretazione di secondo grado non corrispondono ai cicli culturali: in caso contrario, effettivamente, Schmidt avrebbe dovuto riconoscere che i suoi cicli culturali erano cosa ben diversa rispetto ai cicli culturali di Graebner. Ma su questo punto è Graebner stesso, come abbiamo visto, a fugare ogni dubbio, quando di-

24. «In diesem Sinne sind die im Vorhergehenden besprochenen Kultureinheiten Kulturkreise».

25. «Den Höchstgrad gegenseitiger Interpretationsfähigkeit erreichen mehrere Daten nur bei Zugehörigkeit zur derselben räumlichen und zeitlichen Kultureinheit».

26. «Bei dem Ausdruck "räumlich und zeitlich geschlossene Kultureinheit" denkt Graebner, der ganze Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber, noch keineswegs an Kulturkreise oder ähnliches, sondern an lokal begrenzte und bestimmte Sonderkulturen» (trad. it. p. 128).

chiara in modo esplicito che «le unità culturali di cui abbiamo parlato in precedenza sono *Kulturkreise*», ribadendo così il carattere *euristico* – non *ontologico* – dei cicli culturali[27].

Possiamo a questo punto concludere che il metodo storico-culturale di Graebner è per molti aspetti più prossimo a Frazer che a padre Schmidt, solitamente considerato invece l'interprete più autentico e fedele del metodo graebneriano. D'altronde, che *Il ramo d'oro* giochi un ruolo centrale nella riflessione di Graebner, è dimostrato anche dal fatto che a nessun'altra opera venga dedicato tanto spazio nelle pagine del *Metodo dell'etnologia*. In un certo senso, dunque, per Graebner il concetto di *Kulturkreis* – un'area culturale omogenea, entro la quale confrontare e interpretare reciprocamente fenomeni difficilmente spiegabili presi singolarmente – era già presente in nuce nel *Ramo d'oro*, uno degli esiti della straordinaria capacità intuituiva e analitica di Frazer, e anche della mole immensa di materiale raccolto, combinato, interpretato.

La prigionia in Australia durante la prima guerra mondiale e, soprattutto, la malattia che dal 1928 lo costrinse ad allontanarsi dall'attività scientifica impedirono a Graebner di sviluppare compiutamente le sue originali teorie (Leser, 1977a, p. 38), che negli anni successivi furono recepite ma anche sensibilmente alterate (come abbiamo visto) da padre Schmidt – il quale, a differenza di Graebner, potè continuare a lavorare indefessamente fino all'anno della sua morte, sopraggiunta nel 1954, esercitando così un'influenza di lungo periodo negli studi etnologici. In ogni caso, l'importanza della riflessione sul testo di Frazer nella nascita del metodo storico-culturale risulta a questo punto chiara: anche in Germania, dunque, il *Ramo d'oro* ha dato frutti abbondanti.

27. Un'ulteriore conferma di quanto detto mi sembra si possa rintracciare anche nelle seguenti considerazioni di Pettazzoni (1957, pp. 106-7): «Fra queste due posizioni antitetiche, cioè fra il particolarismo della "mitologia comparata", applicata soltanto a ciò che è *linguisticamente* comparabile, e l'universalismo indiscriminato della comparazione antropologica, estesa a tutto ciò che è *formalmente* ed esteriormente comparabile, c'è posto per una terza via che, badando alle differenze non meno che alle somiglianze, eserciti la comparazione su tutto e soltanto ciò che è comparabile *storicamente*, perché appartenente a civiltà omogenee. Il chiuso orizzonte linguistico si allarga non in una illimitata e indiscriminata universalità antropologica, bensì in una storicamente articolata prospettiva etnologica. La "lezione di Zeus" secondo Max Müller, cede alla lezione – per esempio – di "Thor e Maui" secondo Fritz Graebner, e l'unità linguistica indoeuropea si inscrive in una più larga unità storico-culturale come quella, eventualmente, che va dal mondo germanico al polinesiano».

## Riferimenti bibliografici

ANKERMANN B. (1905), *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*, in "Zeitschrift für Ethnologie", 37, pp. 54-84.

BASTIAN A. (1869), *Das natürliche System in der Ethnologie*, in "Zeitschrift für Ethnologie", 1, pp. 1-23.

ID. (1881), *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*, Dümmler, Berlin.

BERNARDI B. (1995), *Uomo cultura società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, FrancoAngeli, Milano (16ª ed.).

BERNHEIM E. (1908), *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Duncker & Humboldt, Leipzig (6. Ausg.).

CASADIO G. (1994), *Bachofen o della rimozione*, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), Ἀγαθὴ ἐλπίς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 63-78.

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

FROBENIUS L. (1898), *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, G. Borntraeger, Berlin.

GRAEBNER F. (1905), *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, in "Zeitschrift für Ethnologie", 37, pp. 28-53.

ID. (1911), *Methode der Ethnologie*, C. Winter, Heidelberg.

ID. (1919-20), *Thor und Maui*, in "Anthropos", 14-15, pp. 1099-119.

HAEKEL J. (1959), *Trends and Intellectual Interests in Current Austrian Ethnology*, in "American Anthropologist", 61, pp. 865-74.

HARRIS M. (1968), *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Thomas Y. Cromwell Company, New York.

HARTMANN G. (1973), *Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin – Ursprünge und Entwicklungen*, in "Zeitschrift für Ethnologie", 98, 1, pp. 12-8.

HEINE-GELDERN R. (1964), *One Hundred Years of Ethnological Theory in the German-Speaking Countries: Some Milestones*, in "Current Anhtropology", 5, 5, pp. 407-18.

HENN A. (1990), *Diffusion/Diffusionismus*, in H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionwissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band II, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, pp. 218-26.

HENNINGER J. (1979), *Fritz Graebner und die kulturhistorische Methode der Ethnologie*, in "Ethnologica", 8, pp. 7-51.

LESER P. (1938), Besprechung von W. Schmidt, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster 1937, in "Folk-Liv", 2, pp. 121-4.

ID. (1963), *Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis*, in "Nomos", 58, 1-2, pp. 1-36.

ID. (1977a), *Fritz Graebner – Eine Würdigung zum 100. Geburtstag am 4. März 1977*, in "Anthropos", 72, 1-2, pp. 1-55.

ID. (1977b), *On the Role of Fritz Graebner in the Development of Historical Ethnology*, in "Ethnologia Europaea", 10, 1, pp. 107-13.

LIPS J. E. (1935), *Fritz Graebner: March 4, 1877 to July 13, 1934*, in "American Anthropologist", 37, pp. 320-6.

LOWIE R. H. (1937), *The History of Ethnological Theory*, Farrar & Rinehart, New York.

MASSIN B. (1996), *From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and "Modern Race Theories" in Wilhelmine Germany*, in G. W. Stocking (ed.), Volksgeist *as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 79-154.

MÜLLER K. E. (1993), *Grundzüge des ethnologischen Historismus*, in W. Schmied-Kowarzik, J. Stagl (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwartigen Theorie-Diskussion*, Reimer, Berlin, pp. 197-232.

MÜHLMANN W. E. (1968), *Geschichte der Anthropologie*, Athenäum, Frankfurt am Main-Bonn (2ª ed.).

PETTAZZONI R. (1957), *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino.

RATZEL F. (1880), *Über geographische Bedingungen und ethnographische Folgen der Völkerwanderungen*, in "Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin", 7, pp. 295-324.

ID. (1901), *Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, in K. Bücher *et al.* (Hrsg.), *Festgaben für Albert Schäffle zur siebenzigsten Wiederkehr seines Geburstages am 24. Februar 1901*, Laupp, Tübingen, pp. 101-89.

ID. (1904a), *Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive*, in "Historische Zeitschrift", 93, 1, pp. 1-46.

ID. (1904b), *Der mitteleuropäische Wirtschaftsverein*, in "Die Grenzboten", 63, pp. 253-9.

ID. (1909), *Anthropogeographie*, 2 voll., von Engelhorn, Stuttgart (3ª ed.).

REBAY-SALISBURY K. C. (2011), *Thoughts in Circles:* Kulturkreislehre *as a Hidden Paradigm in Past and Present Archaeological Interpretations*, in B. W. Roberts, M. Vander Linden (eds.), *Investigating Archaeological Cultures: Material Culture, Variability, and Transmission*, Springer, New York, pp. 41-59.

RUDOLPH K. (1987), *Kulturkreislehre*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. VIII, Macillan, New York, pp. 396-8.

SCHMIDT W. (1937), *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Aschendorff, Münster (trad. it. *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e Pensiero, Milano 1949).

SMITH W. D. (1980), *Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum*, in "German Studies Review", 3, 1, pp. 51-68.

ID. (1991), *Politcs and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, Oxford University Press, New York-Oxford.

STOCKING G. W. (1987), *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.

SYLVAIN R. (1996), *Leo Frobenius: From* Kulturkreis *to* Kulturmorphologie, in "Anthropos", 91, 4-6, pp. 483-94.

TRAUTMANN-WALLER C. (2004), *L'ethnologie d'Adolf Bastian entre mélancolie de la déperdition, comparatisme débridé et universalité inductive*, in "Revue Germanique Internationale", 21, pp. 197-212.

VON DEN STEINEN K. (1905), *Gedächtnisrede auf Adolf Bastian*, in "Zeitschrift für Ethnologie", 37, 2-3, pp. 236-49.

WAGNER M. (1868), *Die Darwin'sche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen*, Duncker & Humboldt, Leipzig.

WAITZ T. (1863), *Introduction to Anthropology*, ed. by J. F. Collingwood, Longman, London.

ZIMMERMAN A. (2001), *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, University of Chicago Press, Chicago-London.

ZWERNEMANN J. (1983), *Culture History and African Antrhopology: A Century of Research in Germany and Austria*, Almqvist & Wiksell, Uppsala.

# 7

# Zhou Zuoren, Jane Ellen Harrison, James George Frazer e l'eredità del mondo greco in Cina, con una appendice di documenti

di *Chiara Ombretta Tommasi*

Per Carla Battiati

In the light of light is the virtù
"sunt lumina" said Erigena Scotus
as of Shun on Mt Taishan
and in the hall of the forebears
as from the beginning of wonders
the paraclete that was present in Yao, the precision
in Shun the compassionate
in Yu the guider of waters

Pound (1996, p. 449)[1]

La presenza di James Frazer tra i membri del *jury* dottorale di Marcel Granet, destinato a diventare uno dei sinologi più influenti e innovatori della sua epoca, grazie anche all'applicazione a tali studi del paradigma ermeneutico della sociologia di Durkheim e Mauss (AA.VV., 1985, con contributi di G. Dumézil, Etiemble, R. A. Stein, R. Mathieu, K. Schipper; Goudineau, 1988, 2004; Hirsch, 2011; Mathieu, 2020)[2], coincise casualmente in quello stesso torno di tempo (la tesi venne discussa nel gennaio 1920) con un aspetto interessante e poco noto della fortuna critica di cui Frazer poté godere nel Ventesimo secolo: intendiamo riferirci alla diffusione delle tematiche frazeriane e di quelle del circolo dei Cambridge Ritualists (Acker-

1. Sui legami tra Pound, Frazer e la cultura cinese cfr. Bruce (1988). Ringrazio 周之桓 Zhihuan Zhou per la rilettura dei testi originali.

2. Secondo Freedman (in Granet, 1975, p. 15), fu Granet a insistere perché Frazer, in quel momento a Parigi, entrasse a far parte della commissione, nella quale, tuttavia, non profferì parola, perché apparentemente restio a esprimersi in francese.

man, 2002) in Cina, unitamente a un revival degli studi sulla letteratura e la mitologia greca[3].

È noto, del resto, come l'intellettualità cinese di quegli anni fosse stata profondamente attraversata da istanze di modernizzazione e innovazione, culminate nel Movimento del 4 maggio, otto anni dopo la rivoluzione che aveva portato al rovesciamento della dinastia Qing e alla fine dell'impero[4]. Accanto alle implicazioni politiche, il movimento si fece portavoce, e non senza contraddizioni[5], degli intenti di rinnovamento culturale e letterario, già parzialmente anticipate nel 新文化運動, *Xīn Wénhuà Yùndòng*, il movimento Nuova cultura (Luo, 2019), che, oltre al rovesciamento della cultura tradizionale di marca confuciana, ritenuta passatista e ormai inadatta a una società che aspirava alla modernità, ebbe tra i suoi capisaldi quello di rendere noti al mondo cinese autori e temi allora in voga nell'Occidente, soprattutto europeo, tra i quali la democrazia. Tra i principali rappresentanti di tale illuminismo cinese è da annoverarsi Lu Xun (迅, pseudonimo di Zhōu Shùrén, 周树人, 1881-1936), considerato colui che per primo utilizzò il 白话*báihuà*, cioè la lingua vernacolare e non il cinese classico, in opere letterarie, ta cui il *Diario di un pazzo* (狂人日记, *Kuángrén rìjì*, 1918) e la *Vera storia di AQ* (阿Q正传, *Ah Q zhèng zhuàn*, 1921), opere nelle quali si muove una serrata critica al sistema feudale che imprigiona la Cina in uno stato di sudditanza, e, implicitamente, al *cursus studiorum*, incentrato sui classici confuciani[6].

Meno nota, invece, in Occidente è la complessa figura di Zhōu Zuòrén (周作人, 1885-1967), fratello di Lu Xun, e pure intellettuale di spicco, che fin dagli anni della formazione sembrò seguire le orme del fratello maggio-

3. Sulla fortuna degli studi classici in Cina cfr. per un primo approccio Li S. (2014); Renger, Xin (2018). Per quanto riguarda la nascita di una tradizione di studi storico-religiosi cfr. Meyer (2015, in part. p. 65 per l'approccio antropologico al mito). Può essere di un certo interesse confrontare anche le impressioni di un occidentale in Cina in quegli stessi anni, vale a dire le *Lectures in Social and Political Philosophy (China)* di John Dewey, pubblicate a cura di Roberto Frega e Roberto Gronda nel numero monografico dello "European Journal of Pragmatism and American Philosophy" (2015).

4. All'interno di una ampia bibliografia cfr. i capitoli di Schwartz (1983) e Furth (1983); e le ricostruzioni monografiche di Chow (1960); Schwartz (1986); Lin, Mair (2020); per le valenze culturali cfr. Guo (2004, pp. 59-61); e, in italiano, Merlino Palermo (1973).

5. Sulle tensioni tra democratizzazioni e tendenza elitaria cfr. Feng (1996).

6. Oltre alla bibliografia citata alla nota 3, cfr. Lee (1985); Davies (2013); Laurenti (2021) offre una antologia degli scritti e una rivisitazione dell'autore.

re[7]: studente prima alla Accademia Navale Jiangnan di Nanchino, a partire dal 1906 si recò in Giappone a perfezionare i suoi studi (Lu Xun vi era arrivato nel 1901), salvo poi abbandonarli, in seguito alla necessità di ritornare in Cina e aiutare la famiglia, che non versava in buone condizioni economiche. Zuoren fu sempre attratto dalla cultura occidentale, soprattutto umanistica: oltre alla letteratura cinese e giapponese, aveva infatti iniziato a studiare il greco antico sotto la guida del reverendo Henry St. George Tucker, che lo introdusse alla filologia classica, e avrebbe voluto proseguire con studi di francese[8]. I corsi di greco comprendevano la lettura di autori quali Senofonte e Platone, ma anche il Vangelo di Luca. Negli anni successivi scrisse alcuni saggi introduttivi al romanzo di Longo Sofista e alla *Storia Vera* di Luciano che apparvero su un periodico della sua città natale Shaoxing, per passare a interessarsi poi ad Eronda.

Tornato in Cina, iniziò a collaborare al giornale "新青年" ("*xīn qīngnián*", "La nuova giovinezza", affiancato, a partire dal sesto numero, dal sottotitolo francese "La jeunesse") e, al pari di suo fratello, si fece portavoce delle istanze riformatrici di cui si è detto[9]. A partire dal 1917 ebbe un incarico all'Istituto nazionale di Storia (國史館, *Guóshǐguǎn*) e poi alla Università di Pechino (北大, *Běidà*), come insegnante di Letterature classiche, latina e greca, ed europee, le cui dispense vennero poi raccolte e pubblicate.

Guastatisi in seguito i rapporti con il fratello (a quanto sembra, perché quest'ultimo gli aveva insidiato la moglie)[10], alla fine degli anni Venti, Zuoren continuò la sua attività di scrittore e intellettuale, che culminò con la nomina a cancelliere dell'Università di Pechino nel 1939. Negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, e segnatamente al conflitto sino-giapponese, fu accusato di collaborazionismo dal governo di Jiang Jieshi, arrestato e inizialmente condannato a quattordici anni di carcere, salvo essere poi liberato nel 1949 allorquando subentrò il nuovo governo comuni-

7. Per la biografia di Zhou Zuoren e le considerazioni che seguono ci serviamo prevalentemente di Daruvala (2000); non è stato possibile consultare Qian (1990) e Huang (2015). Sullo stile cfr. Bê Duc (2010). I testi citati nel prosieguo sono stati letti e consultati sul repositorio online https://www.809802.com/xdmj/zzr/index.htm, essendo di difficile reperibilità la pubblicazione degli *Opera Omnia* in 34 volumi a cura di Zhi'an (2002), e l'edizione parziale bilingue di Pollard (2006).

8. Henry St. George Tucker (1874-1959), vescovo anglicano di Osaka e fondatore della Rikkyo University; per i suoi rapporti con Zhou, cfr. Negishi (2001).

9. Le vicende del giornale e le linee guida dei suoi animatori (oscillanti tra un moderato riformismo e un marxismo radicale) sono ricostruite da Merlino Palermo (1980).

10. Tale tesi è prospettata in Pollard (2002).

sta[11]. Gli ultimi anni, prima della morte avvenuta agl'inizi della Rivoluzione culturale, segnarono un più o meno forzato ritiro dall'agone pubblico, che sembra trovare un riflesso anche nella consuetudine di firmare i lavori sotto pseudonimo.

Figura per molti aspetti aliena da un aperto impegno e spesso ritenuto un eremita o un solipsista, già nel periodo tra la fine degli anni Venti e Trenta Zhou criticò il movimento letterario di sinistra, nel quale aveva scorto un tradimento della missione illuministica originaria, accentuato da episodi di repressione, quale quello degli studenti del 1926, e si volse quindi a intraprendere egli stesso un progetto di stampo illuministico, che mettesse in evidenza l'identità culturale del popolo cinese e promuovesse l'idea che il modo migliore per conseguire un riscatto morale e intellettuale fosse la conoscenza, piuttosto che l'impegno sociale e politico. In questo senso, è da ricordare la critica alla violenza, che sembra accompagnarsi a una visione negativa delle masse e della loro refrattarietà al cambiamento, influenzata dalla psicologia sociale di Gustave Le Bon (1841-1931)[12]. Letta nel suo complesso, essa formava un'alternativa alla concettualizzazione presupposta dai movimenti radicali e riformisti, a favore di una nuova letteratura, per la quale volle coniare il concetto di «letteratura dell'umanità». In tal modo Zhou focalizzò la sua ricerca su aspetti storici, folklorici e inerenti alla vita quotidiana, apparentemente poco importanti, producendo una serie di saggi miscellanei che, se da un lato possono apparire poco organici, dall'altro testimoniano le diverse tendenze del suo pensiero, le quali spaziano dall'umanesimo venato di cosmopolitismo, a una esaltazione dell'individualismo anarchico, non priva di un ideale romantico, per giungere ad abbracciare il nazionalismo e il confucianesimo (cfr. Li, 2013).

È importante ricordare come in un saggio autobiografico, datato al 1944, dal titolo *La varietà dei miei studi*[13], Zhou ripercorra, traendone le somme, i diversi interessi che aveva foggiato in una struttura coerente durante gli anni della sua crescita intellettuale, al cui apice pone la mitologia: accanto agli interessi di matrice occidentale, quali ad esempio l'antropologia culturale, la biologia e la storia della medicina, gli studi riguardanti l'infanzia e la sessualità, o anche le letture di scrittori quali Gogol' e

11. Per una ricostruzione dei fatti e la sostanziale infondatezza delle accuse cfr. Daruvala (2019).

12. Importante al riguardo lo studio d'insieme di Li T. (2014).

13. Apparso a Shanghai con il titolo 我的雜學, *Wǒde záxué* (letteralmente *I miei vari studi*), in 苦口甘口, *Kǔ kǒu gān kǒu* (*Gusto amaro, gusto dolce*).

Sienkiewicz[14], troviamo comunque quelli per la lingua e la letteratura classica della Cina e del Giappone, con particolare attenzione per le componenti di carattere folklorico e popolare (avendo iniziato fin dalla gioventù ad antologizzare testi di questo genere)[15]. Questa apparente eterogeneità è spiegata mediante il ricorso alle categorie di conoscenza e di sentimento: se quest'ultima si attaglia alla Cina e al Giappone, ne consegue implicitamente che al mondo occidentale pertengono piuttosto la conoscenza scientifica e razionale (capp. 18-20).

All'interno di quella che è stata rubricata come una risposta alternativa alla modernità[16], Zhou si segnala per uno specifico interesse verso il mondo dell'antichità classica, in particolare la mitologia, che viene letta e studiata per tramite di uno degli approcci accademici allora in voga in Europa, ossia l'applicazione dell'antropologia e dell'etnografia alla religione antica. Centrale per Zhou fu dunque la riflessione su temi quali il folklore, l'antropologia e la storia naturale, che gli derivavano dallo studio e dalla assimilazione di opere delle quali il suo "occidentalismo" si era nutrito fin dai primi anni di studio in Giappone, oltre che dal giapponese 柳田 國男, Yanagita Kunio: segnatamente Andrew Lang (cfr. Turner, 1997), di cui aveva anche tradotto nel 1907 il romanzo fantastico, scritto a quattro mani con Rider Haggard, *The World's Desire* (1890), basato sul mito dell'ultimo viaggio di Odisseo[17], James G. Frazer e Jane Harrison. Tali letture si affiancarono allo

14. Sulla popolarità della letteratura russa in Cina cfr. Gamsa (2011). È appena il caso di ricordare qui come il titolo *Diario di un pazzo* di Lu Xun riprenda appunto Gogol'. *En passant*, notiamo come Zhou in altri saggi si richiami ad altri autori russi (cfr. ad es. 文学上的俄国与中国, *Wénxué shàng de éguó yǔ zhōngguó* [*Russia e Cina letteraria*] in 艺术与生活, *Yìshù yǔ shēnghuó* [*Arte e vita*]); e degna di interesse ci pare la menzione dell'erudito italiano Angelo de Gubernatis, che contribuì a diffondere la letteratura russa nel nostro paese, in un saggio di Zhou dedicato alla figura di Tolstoj, 托尔斯泰的事情, *Tuō ěrsītài de shìqíng* (*Su Tolstoi*).

15. È la letteratura giapponese a ricevere notevole apprezzamento, come anche i principali testi buddhisti. Viceversa, i classici confuciani sembrano assai mal tollerati da Zhou. A proposito degli «studi di assoluto valore pionieristico» dedicati alle fiabe e ai canti popolari cfr. Müller (1980, p. 204).

16. Come nel sottotitolo di Daruvala (2000).

17. L'opera, che risente sia dell'esperienza di Lang come traduttore dell'*Odissea*, sia di quella di Haggard quale autore di narrativa fantastica, è considerata un interessante esempio di narrativa vittoriana gotica (dopo il ritorno a Itaca, Odisseo attraversa nuovamente una serie di peripezie che lo portano in un Egitto languido e decadente, ove ritrova non solo Elena, suo antico amore, ma anche una ambiziosa regina invaghita di lui, e dove morirà. Il tema del viaggio si salda a spunti che possono interessare gli studiosi di esoterismo, ma al tempo stesso sembra celebrare alcuni ideali dell'imperialismo britannico (cfr. Katz, 2010, p. 107). Zhou ne scrisse un breve riassunto commentato in 红星佚史序, *Hóngxīng yì*

studio della biologia, della medicina e della psicologia, in particolare tramite i lavori di Charles Darwin, Henry Havelock Ellis[18] e Sigmund Freud, testi che permisero a Zhou di spostare la sua attenzione dalla prospettiva generale della società o della nazione ai singoli individui, che possono soddisfare i loro desideri mediati culturalmente, seppur limitati da costringimenti biologici: come individui si dovrebbe essere meno preoccupati dalle proprie obbligazioni in quanto soggetti dello Stato rispetto alla costruzione di una vita dotata di gusto artistico e da un approccio consapevole al mondo (Li, 2013, p. 210). Un simile interesse va peraltro inserito all'interno della nozione di linearità storica e della prospettiva di tipo evolutivo fatta propria da molti intellettuali cinesi del periodo.

In quest'ottica, inoltre, la letteratura connessa al mito e la stessa mitologia (della quale comunque viene sottolineata squisita piacevolezza e il diletto che se ne trae leggendone le storie), lungi dall'essere mero passatempo per letterati, occupano un ruolo centrale e rappresentano un *corpus* di conoscenze atte a fornire una chiave per comprendere i riti di una cultura e pertanto l'essenza del suo spirito religioso. Il mito era infatti considerato come rappresentazione di uno stadio primitivo di conoscenza, proprio e condiviso non solo dai fanciulli o dai primitivi, ma in grado di sopravvivere anche presso popoli civilizzati. L'interpretazione che lega mitologia e studio del folklore è del resto esplicitata nel saggio del 1944 希腊神话二, *Xīlà shénhuà èr* (*Mitologia greca II*):

> Si può affermare che la mitologia sia la scienza degli antichi popoli primitivi, le leggende siano la storia, e le favole siano la letteratura e l'arte.
>
> 神话可以说是古代初民的科学，传说是历史，童话是文艺
>
> *shénhuà kěyǐ shuō shì gǔdài chūmín de kēxué, chuánshuō shì lìshǐ, tónghuà shì wényì*.

*shǐ xù* (*Prefazione alla Storia anonima della stella rossa* – titolo che si riferisce all'immagine della stella che orna il petto di Elena nel romanzo e ne indica la femminilità) (1907), ripubblicato in 苦雨斋序跋文, *Kǔyǔ zhāi xùbá wén* (*Prefazione e poscritto al Cottage della pioggia incessante*).

18. Ai capp. 11 e 12 di *Wǒde záxué* si presenta la figura e l'opera di Havelock Ellis nei termini di una concezione della sessualità che può innestarsi su un vecchio tronco apportandovi nuova linfa. A questo stesso interesse si può far risalire la lettura dei lavori sul matrimonio del finlandese Edvard Westermarck (1862-1939), menzionati poco prima. Si può ricordare anche un saggio sull'ermafroditismo, contenuto nella raccolta 夜读抄, *Yè dú chāo* (*Letture notturne*).

La mitologia greca offriva quindi a Zhou lo spunto per una ricerca antropologica della conoscenza occidentale che fosse atta a rivelare una sorta di inconscio culturale nella tradizione cinese e a porsi quindi come modello per una ricerca di conoscenza di natura globale e onnicomprensiva del passato cinese[19], come scrive non senza una certa ritrosia in *Wŏde záxué* (1944, p. 6):

Se desideriamo cercare un suggerimento, non possiamo fare altrimenti che passare attraverso paesi cristiani: suppongo che sia piuttosto imbarazzante, ma per la Grecia e la Cina è una fortuna poter fare così già ora.

我们想要讨教，不得不由基督教国去转手，想来未免有点别扭，但是为希腊与中国再一计量，现在得能如此也已经是可幸的事了。

*Wŏmen xiăng yào tăojiào, bùdébù yóu jīdūjiào guó qù zhuănshŏu, xiănglái wèimiăn yŏudiăn bièniu, dànshì wèi xīlà yŭ zhōngguó zài yī jìliàng, xiànzài dé néng rúcĭ yĕ yĭjīng shì kĕ xìng de shìle.*

Il *penchant* di Zhou Zuoren per la cultura antica si manifestò lungo tutto il corso della sua vita, fin dagli studi in Giappone: l'intento iniziale di tradurre i Vangeli in cinese classico e compararli con le scritture buddhiste (ivi, cap. 19), andò gradualmente modificandosi verso un progressivo interesse per la letteratura greca pagana e soprattutto per la mitologia, che si riflette sia nelle traduzioni (Saffo e altri epigrammatisti, Eronda, Teocrito, Apollodoro, Erodoto, Euripide, Aristofane, Esopo, Luciano)[20], sia nei saggi critici che le talvolta accompagnano: essi tendono a fornire un'indagine di diversi aspetti della cultura greca, con lo scopo, assai pionieristico, di dimostrare la vivacità e rilevanza del mondo classico anche per un'epoca contemporanea, come per esempio è la discussione del saggio di John William Mackail, *Lec-*

19. Per il rapporto con la mitologia greca si veda l'ampia disamina di Zhang (2015). Su Harrison cfr. Negishi (2014) e, precedentemente, Daruvala (2000, pp. 88 ss.).

20. Se i primi tentativi di traduzione (Saffo, Eronda, Teocrito) furono certamente mediati dalla versione di Murray o da quella di Lang, altre opere presentano una maturità e una consapevolezza ben maggiori (per l'evoluzione presente nelle versioni di Teocrito cfr. Zhang, 2018). È per esempio da ricordare la traduzione di vari dialoghi di Luciano, un'opera tarda (iniziata nel 1962 e pubblicata postuma solo nel 1991 con il titolo 路吉阿诺斯对话集, *Lùjíānuòsī duìhuàjí*), che Zhou considerò il suo capolavoro, il suo testamento spirituale; essa in qualche modo fa da *pendant* con i contributi, apparsi regolarmente a partire dagli anni Trenta, in un giornale umoristico, a proposito delle tradizioni satirico-parodistiche e scherzose della letteratura cinese. Un'analisi del testo è ora offerta da Zhang (2015, pp. 111 ss.) e nella seconda parte del lavoro di Koh (2015).

*tures on Greek Poetry* o di Samuel Henry Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius*, apparsi nel 1927 con il titolo 象牙与羊脚骨, *Xiàngyá yǔ yáng jiǎo gǔ* (*Avorio e astragali*) e 关于希腊人之哀歌, *Guānyú Xīlàrén zhī āigē* (*Sull'elegia greca*), ove sono presentati alcuni paralleli con la poesia giapponese.

Particolarmente importante, a questo riguardo, è la versione di tredici tragedie euripidee, alle quali attese parimenti 罗念生, Luó Niànshēng (1904-1990): tra queste, Zhou apprezzò particolarmente *Le Troiane*, nelle quali vide un legame con la situazione contemporanea di desolazione e miseria, come emerge chiaramente dai due studi 忒罗亚的妇女, *Tèluōyàde fùnǚ* (*Le Troiane*), contenuti nell'antologia 永日集, *Yǒng rì jí* (*Giorno eterno*) del 1929: seguendo l'interpretazione di Gilbert Murray, la tragedia è letta come espressione di passioni estreme (amore e odio), nel suo carattere universale di condanna della guerra e della violenza e se ne mettono in luce i possibili legami con l'episodio dell'invasione di Melo del 416, descritta da Tucidide in termini di *hybris*[21], per concludere sottolineandone l'assoluta grandezza, che le permette di rivaleggiare con la coeva lettertura cinese del periodo degli Stati combattenti (453-221 a.C.).

Per quanto invece concerne l'interesse per la mitologia, va certamente menzionata la traduzione commentata della *Biblioteca* di Apollodoro (亚坡罗陀洛斯, *Yàpōluótuóluòsī*), alla quale Zhou attese per circa un ventennio, e che a suo parere costituiva la narrazione più completa della mitologia greca che fosse sopravvissuta sino a noi, di valore tanto maggiore in quanto fonte diretta, piuttosto che trattazione di letteratura secondaria[22]: iniziata nel 1934, e pubblicata una prima volta a puntate sul periodico "艺文杂志", "*Yìwén zázhì*" ("Giornale di arte e letteratura") nel 1938, l'opera venne nuovamente tradotta nel 1950, senza che però tale traduzione vedesse la

21. L'idea che le *Troiane* riflettessero la situazione dell'Atene contemporanea, oggi parzialmente negata dagli studiosi (cfr. Sidwell, 2001), venne formulata agl'inizi del Ventesimo secolo da Seidel (1900). Per Euripide e il *Pluto* aristofanesco, cfr. inoltre il saggio 一八七 我的工作四, *Yībāqī wǒ de gōngzuò sì* (*187: I miei lavori IV*): giudica il suo lavoro di traduzione tanto più arduo in quanto la sua posizione è quella di essere «un pipistrello in un paese senza uccelli» (没有鸟类的乡村里的蝙蝠, *méiyǒu niǎo lèi de xiāngcūn lǐ de biānfú*). Tra le opere menzionate, si dedica particolare rilevo allo *Ione* e al dramma satiresco del *Ciclope*, delle quali mette in luce le caratteristiche differenti rispetto alla tragedia e offre, sempre sulla scorta di Murray, una interpretazione in senso profondamente laico. Si citi infine 希腊的古歌, *Xīlàde gǔgē* (*Antichi canti greci*), ove compaiono riflessioni attorno al patetismo della figura di Ettore.

22. Nel saggio del 1934, 希腊神话二, *Xīlà shénhuà èr* (*Mitologia greca II*), Zhou afferma che chiunque desideri apprendere qualcosa sulla mitologia greca deve necessariamente rivolgersi ad Apollodoro, in particolare alla eccellente traduzione di Lord Frazer.

luce[23]. In un articolo datato al 1944 dal titolo 希腊神话引言, *Xīlà shénhuà yǐnyán* (*Introduzione alla mitologia greca*), Zhou ricorda i momenti iniziali della traduzione e le difficoltà incontrate, aggiungendo che, per commentarlo, aveva utilizzato anche uno studio per lui ritenuto raro e prezioso, *Greek Bird Names* di Thompson. Il commento, di lunghezza inusuale per un'opera cinese destinata a un pubblico colto, ma non specialistico, era chiaramente ispirato all'Apollodoro pubblicato da Frazer, da lui ritenuto eccellente[24], come pure a Frazer era ispirata l'interpretazione della mitologia in senso marcatamente antropologico. Con chiara consapevolezza delle differenze fra le tradizioni greca e quella cristiana in Occidente, Zhou aveva deciso di legarsi soprattutto alla prima, mantenendo un atteggiamento di agnosticismo moderato, che lo assimila in questo allo stesso Frazer[25], sebbene da altri suoi lavori trapeli l'interesse per la Bibbia e la sua narrativa, come anche una serie di confronti tra mondo greco e mondo ebraico-cristiano, ambedue ritenuti radici fondanti della cultura europea e occidentale[26].

23. Essa uscì postuma solamente nel 1998. Similmente a quanto accade per le annotazioni ai *Dialoghi* di Luciano, sembra che la loro lunghezza avesse scoraggiato gli editori.

24. Il volume di Frazer apparve nella Loeb in due volumi (London-New York 1921); una edizione italiana del commento è leggibile in Apollodoro (1995); cfr. anche Acerbo (2019).

25. Sull'umanesimo di Zhou molto si è scritto, e del resto la formazione di un suo pensiero in tal senso nasce già con il noto articolo del 1918, 人的文学, *rénde wénxué*, *Letteratura dell'uomo*, ove si auspicava la nascita di una letteratura «umanistica», in cui fosse da rettificare e abolire qualunque norma o abitudine che collidesse con la natura umana, quale ad esempio la consuetudine dei figli di sacrificarsi per i genitori o le vedove che salivano sulla pira dei mariti. Al tempo stesso, Zhou ricercava un ideale letterario democratico (operando una distinzione, tuttavia, della letteratura tra democratica e popolare) e individualista. Suona però particolarmente importante l'asserzione che compare nell'ultimo capitolo di *Yè dú chāo*, allorquando Zhou rifiuta il titolo tradizionale di 文史, *wénshǐ* («letterato»), per assumere quello di «amante della saggezza» (爱智者, *àizhìzhě*). Per quanto riguarda l'atteggiamento di moderato scetticismo e distacco, esso è esplicitato in un testo del 1924, 济南道中之三, *Jǐnán dàozhōng zhī sān* (*La strada per Jinan, n. 3*), a proposito di una conferenza tenuta a Jinan e concernente la mitologia. Similmente, nel saggio del 1926 sulla mitologia greca, viene ricordato il caso di 江绍原, Jāng Shàoyuán (1898-1983), uno studioso di folklore e religione che pure si riteneva agnostico.

26. Una comparazione tra letteratura greca e letteratura ebraico-cristiana nel saggio 圣书与中国文学, *Shèngshū yǔ zhōngguó wénxué* (*Sacre scritture e letteratura cinese*); sull'Antico Testamento si vedano le pagine in 旧约与恋爱诗, *Jiùyuē yǔ liàn'ài shī* (*Antico Testamento e poesia amorosa*), dedicato prevalentemente al *Cantico dei Cantici* e all'*Ecclesiaste* (1921). Si deve osservare, più in generale, un certo interesse presso i letterati cinesi per la figura di Gesù e per la Bibbia, che sembra coesistere, sotto altri aspetti, con sentimenti anticristiani, come discusso da Ni (2011). Ye (2006), all'interno di una disamina sulle traduzioni cinesi della Bibbia, evidenzia l'interesse prettamente narrativo che essa assume nella prima epoca

Benché appartenga al passato e non possa essere riportata in vita, la mitologia greca ha un potere rigenerante e rinvigorente, utile al popolo cinese invecchiato e oppresso da secoli di tirannia. Questa idea è ben espressa al capitolo 6 del già citato titolo *La varietà dei miei studi*, ove pure Zhou ricorda come inizialmente i suoi interessi per la mitologia (神话, *shénhuà*) si fossero nutriti di libri, noti e meno noti, in inglese, tra cui *Classic Myths in English Literature* (1893) di Charles Mills Gayley, ma soprattutto *Myth, Ritual and Religion* e *Custom and Myth* di Lang (sinizzato in 安特路朗, *Āntèlùlǎng*), dal quale trasse poi interesse per l'antropologia (人类学, *rénlèixué*); il breve e divulgativo *Mythology*, pubblicato nel 1924 per la collezione Our Debt to Greece and Rome dalla "signora" Harrison (哈理孙, *Hālǐsūn*)[27]; ma anche *Gods, Heroes and Men in Ancient Greece* (1934) di William Henry Denham Rouse[28]; dello stesso autore, Zhou aveva già tradotto la prefazione alla versione dei *Tales from the Isles of Greece* di Argyris Eftaliotis (1849-1923)[29].

Si deve aggiungere che in quegli anni iniziavano a circolare traduzioni cinesi, a volte parziali, di quei testi, opera o dello stesso Zhou o di altri letterati: *Mythology and Folk Tales* (1923) di E. S. Hartland, e parti di *The Childhood of Fiction* di John Arnott MacCulloch (1927 e 1933), a cura dello scrittore e studioso di narrativa 赵景深, Zhào Jǐngshēn (1902-1985); *Preface to Greek Mythology* (1927) di Harrison, a cura dell'archeologo 郑振铎, Zhèng Zhènduó (1898-1958), che tradusse inoltre una serie di miti greci e latini, pubblicandoli a puntate su riviste letterarie; *Introduction to Folklore* (1934) di Marian Roalfe Cox, tradotto da 苏秉琦, Sū Bǐngqí (1909-1997), pure archeologo. Per quanto concerne il presente lavoro, vanno sicuramente menzionate la traduzione del capitolo quarto dell'opera frazeriana *Folklore in the Old Testament*, a opera di Su Bingqi (洪水故事的起源, *Hóngshuǐ*

repubblicana. Lai (2019, pp. 129 ss.) discute i saggi di Zhou e individua tracce di ispirazione biblica anche in alcune sue opere poetiche.

27. Le pagine introduttive vennero tradotte da Zhou nel 1926, con il titolo 希腊神话引言, *Xīlà shénhuà yǐnyán* (*Introduzione alla mitologia greca*).

28. La traduzione del testo, risalente al 1947, era stata preceduta da una prefazione, leggibile nel numero del 3 febbraio 1935 di 大公报, "Ta Kung Pao" (He, 2016, p. 142).

29. Zhou tradusse questo testo, oggi pressoché dimenticato, il cui originale inglese risale al 1897, nel 1921 e ripubblicandolo in *Yǒng rì jí*: riteniamo che l'interesse per il testo risieda proprio nella esplicita affermazione della continuità tra miti greci e sopravvivenza a livello popolare di credenze o costumi documentati per il mondo antico. In 希腊之余光, *Xīlà zhī yú guāng* (*L'ultimo bagliore della Grecia*, 1930) si menzionano altri scrittori, tra cui Richard Winn Livingstone e il suo *The Legacy* of *Greece* (1921), che contiene un giudizio sulla oggettività della storia e su Tucidide, di cui vengono ricordati i passi sulla battaglia di Anfipoli e il ruolo di Brasida.

*gùshì de qǐyuán* [*Le origini della storia del diluvio*]); un estratto da *Totemism and Exogamy*, reso da 秋子曾, Qiū Zicéng, con il titolo 迷信与社会诸制度, *Míxìn yǔ shèhuì zhū zhìdù* (*Superstizione e istituzioni sociali*, 1933); e soprattutto il capitolo 3 del *Golden Bough* (edizione del 1922), dedicato alla trattazione della magia simpatica, pubblicata nel 1931 da 李安宅, Lǐ Ānzhái (1900-1985), il quale avrebbe in seguito tradotto anche *Magic, Science and Religion and Other Essays*, di Bronisław Malinowski[30]; autore egli stesso di uno studio sulle connessioni tra «magia e linguaggio» (巫术与语言, *wūshù yǔ yǔyán*), influenzato dagli studi dell'antropologo Edward Sapir, Li dette un pionieristico impulso agli studi sulla religione tibetana, oltre che, più in generale, alla sociologia[31]. Sia Lu Xun, sia 茅盾, Máo Dùn (1896-1981), peraltro, nelle loro opere letterarie mostrarono notevole interesse per tali tematiche.

Per tornare al testo autobiografico di Zhou, in questa stessa ricapitolazione delle sue letture, dopo un sommario confronto tra la mitologia indiana o egiziana e quella greca, ove quest'ultima si affrancò dallo strapotere della classe sacerdotale, per passare in mano ai poeti, si espone come il dovere degli scrittori e degli artisti sia proprio lo spazzare via il terrore religioso – motivi entrambi derivati dall'interpretazione di Harrison[32]. L'importanza della metodologia di Lang è poi ben sottolineata al capitolo seguente, allorquando si fa cenno alla teoria di Friedrich Max Müller, che vede «il mito come malattia del linguaggio» e lo interpreta alla luce della linguistica comparata indoeuropea. Zhou riprende infatti la critica che già Lang aveva mosso a tale teoria, ossia la difficoltà di come spiegare in termini esclusivamente indoeuropei fenomeni chi si riscontrano anche fuori da quest'area[33].

30. La traduzione completa apparve solo nel 1987, con il titolo J·G·弗雷泽,《金枝：巫术与宗教之研究》, J. G. Fúléizé, *Jīnzhī: Wū shù yǔ zōngjiào zhī yánjiū*, di Xu Yuxin, Wang Peiji, Zhang Zeshi, Zhongguo Minjian Wen Yi Chubanshe, Beijing 1987.

31. Per questi dettagli cfr. He (2016, p. 144), cui abbiamo apportato qualche correzione e aggiunta, sulla base di Ma (1981). Interessante la considerazione a proposito della resa del termine *art* (nella definizione frazeriana di «magic is always an art, never a science, because the idea of science does not exist in the primitive mind»): se la traduzione di Li Anzhai rende 艺术, *yìshù*, la versione più recente ha 技艺, *jìyì*. Nel primo caso l'accento sembra posto sul valore di "arte, creazione artistica", mentre nel secondo (più corretto) il termine indica l'abilità o la tecnica performativa.

32. Più in generale, sui rapporti tra letteratura e religione cfr. anche le considerazioni espresse alla nota 30 e *infra*.

33. Simile critica appare anche in 习俗与神话, *Xísú yǔ shénhuà* (*Usanze e mito*) (1933), un lungo saggio dedicato a Lang, su cui cfr. *infra*. Ivi si discute l'esempio delle danze rituali con serpenti, attestate tanto in Grecia quanto presso altri popoli.

Nei confronti di Harrison, Zhou nutrì simpatetica ammirazione, come è testimoniato dalla rievocazione di passi dalla autobiografia di questa donna sicuramente anticonformista e avanti sui tempi (cfr. Shelley, 1996): menziona ad esempio i suoi ricordi di gioventù, quando ebbe modo di incontrare vari letterati, tra cui Ruskin e Turgenev; il suo rifiuto del matrimonio, di cui non avvertiva la necessità; la tranquilla vecchiezza; gli studiosi che ne ispirarono il metodo (Tylor, Frazer, Freud)[34]. Delle idee di Harrison che più lo influenzarono, Zhou ricorda soprattutto il fatto che la religione greca abbia sicuramente attinto al mondo del Vicino Oriente, ma che abbia poi subito radicali trasformazioni. Insiste inoltre sulla differenza tra mitologia e religione e sul valore del rito, che serve a spiegare e a rendere ragione del significato originario dei miti. In particolare, Zhou evidenzia il fatto che Harrison insistesse per attribuire al mito valore autonomo, grazie anche al canone estetico. A più riprese, peraltro, Zhou stesso insiste sulla esornazione letteraria e sulla "bellezza" del mito greco, che, a suo parere, sorpassa tutte le altre mitologie[35]. Passa poi a delineare i contenuti della religione greca arcaica, nella quale troviamo fantasmi, spiriti e divinità della natura, il culto degli antenati, la religione tribale o familiare, l'antropomorfismo, e poi temi quali magia, purificazione, preghiera, sacrificio, che sono sicuramente comuni a varie tradizioni, ma che la cultura greca seppe rendere originali, ornandole e abbellendole tramite la letteratura. A questo proposito, è esemplare il riferimento alla *Nascita della tragedia*, la celebre opera di Nietzsche, da cui Harrison si mostra dipendente, esponendo soprattutto il caso delle feste dionisiache. Infine, si cita come paradigmatico il caso della Gorgone, che viene letta come raffigurazione della Terra Madre (un capitolo particolarmente caro a Zhou). Altri temi su cui Harrison insiste sono quelli del desiderio di esprimere le emozioni collettive dei popoli primitivi (quali le preghiere per il raccolto o per la caccia) che avrebbe dato origine agli atti di magia imitativa, che a loro volta hanno dato origine a rituali religiosi, che venivano eseguiti periodicamente secondo le stagioni e

34. Ci riferiamo al saggio del 1934, 希腊神话, *Xīlà shénhuà yī* (*Mitologia greca 1*), nel quale vengono pure ricordati i testi di Harrison in suo possesso, ossia i *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (edizione del 1922), *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (edizione del 1927), *Mythology* (1924) e *Religion of Ancient Greece* (1905), oltre a *Myths of Greece and Rome* (1927).

35. In 发须爪序, *Fà xū zhǎo xù* (*Capelli e artigli*) (1936), un testo che mette in luce i diversi hobby di Zhou, si afferma senza mezzi termini che la mitologia greca è la più bella del mondo. Del resto, anche in altri saggi Zhou richiama esplicitamente la passione che ebbe fin da bambino per le leggende e le storie mitologiche.

dai quali poi si sarebbe sviluppata, sempre per mimetismo, la preghiera e la letteratura. Specialmente la prima parte è una palese ripresa da Frazer, autore con cui peraltro Harrison stessa dichiara apertamente un debito.

A Frazer sono del resto dedicate alcune righe al capitolo 8 di *Wŏde záxué* (1944):

Ma soprattutto sono stato influenzato anche dal *Ramo d'oro* del famoso scrittore Dottor Frazer. L'antropologia sociale è uno studio specialistico del rito e dei costumi. Secondo lui, la ricerca ha due aspetti: il primo è l'idea dei costumi dei barbari, e il secondo è il folklore delle nazioni civilizzate. Approssimativamente il folklore delle moderne nazioni per la maggior parte è sopravvivenza degli antichi costumi selvaggi, ed è altresì un travestimento delle usanze odierne non civilizzate, in quanto un gran numero di uomini, pur indossando il manto della civilizzazione, resta ancora nel suo animo, immutato, un selvaggio. È quindi di maggior utilità rispetto alla mitologia, e quanto dice comprende al suo interno la mitologia, anzi è più ampio: alcune delle questioni sacre o indecenti che d'abitudine non siamo in grado di risolvere sono spiegate in modo tale che l'apparenza di mistero è caduta improvvisamente, e, una volta che le abbiamo comprese, non possiamo non sorridere: questa è una comprensione simpatetica, tuttavia, ci si è anche liberati del peso opprimente della maestosità. Ciò è molto buono e giovevole per noi: sebbene sia inevitabilmente sfavorevole per la tradizione di una falsa dottrina, tale studio si è però sviluppato nei paesi occidentali, che sono conosciuti per la loro ipocrisia, e non avendo ancora incontrato ostacoli, dunque dovrebbe poter essere accettato fin da principio dalla nostra gente comune.

但是于我最有影响的还是那《金枝》的有名的著者弗来若博士。社会人类学是专研究礼教习俗这一类的学问，据他说研究有两方面，其一是野蛮人的风俗思想，其二是文明国的民俗，盖现代文明国的民俗大都即是古代蛮风之遗留，也即是现今野蛮风俗的变相，因为大多数的文明衣冠的人物在心里还依旧是个野蛮。因此这比神话学用处更大，他所讲的包括神话在内，却更是广大，有些我们平常最不可解的神圣或猥亵的事项，经那么一说明，神秘的面幕倏尔落下，我们懂得了时不禁微笑，这是同情的理解，可是威严的压迫也就解消了。这于我们是很好很有益的，虽然于假道学的传统未免要有点不利，但是此种学问在以伪善著称的西国发达，未见有何窒碍，所以在我们中庸的国民中间，能够多被接受本来是极应该的吧。

*Dànshì yú wǒ zuì yǒu yīngxiǎng de háishì nà "Jīnzhī" de yǒumíng de zhùzhě Fúláiruò bóshì. Shèhuì rénlèi xué shì zhuān yánjiū lǐjiào xísú zhě yī lèi de xuéwèn, jù tā shuō yánjiū yǒu liǎng fāngmiàn, qí yī shì yěmán rén de fēngsú sīxiǎng, qí èr shì wénmíng guó de mínsú, gài xiàndài wénmíng guó de mínsú dàdū jí shì gǔdài mán fēng zhī yíliú, yě jí shì xiànjīn yěmán fēngsú de biànxiàng, yīn wéi dà duō shù de wénmíng yīguān de rénwù zài xīnlǐ hái yījiù shìgè yěmán. Yīncǐ zhè bǐ shénhuà xué yòngchù gèng dà, tā suǒ jiǎng de bāokuò shénhuà zài nèi, què gèng shì guǎngdà,*

*yǒuxiē wǒmen píngcháng zuì bùkějiě de shénshèng huò wěixiè de shìxiàng, jīng nàme yī shuōmíng, shénmì de miàn mù shū ěr luòxià, wǒmen dǒngdéliǎo shí bùjīn wéixiào, zhè shì tóngqíng de lǐjiě, kěshì wēiyán de yāpò yě jiù jiěxiāole. Zhè yú wǒmen shì hěn hǎo hěn yǒuyì de, suīrán yú jiǎ dàoxué de chuántǒng wèimiǎn yào yǒudiǎn bùlì, dànshì cǐ zhǒng xuéwèn zài yī wěishàn zhùchēng de xīguó fādá, wèi jiàn yǒu hé zhì'ài, suǒyǐ zài wǒmen zhōngyōng de guómín zhōngjiān, nénggòu duō bèi jiēshòu běnlái shì jí yīnggāi de ba.*

Se dunque da un lato nei suoi numerosi saggi è forte l'insistenza sulla funziona catartica assunta dal mito e sulla trasformazione della religione nell'arte, sulla scorta, come si è detto, di alcune considerazioni formulate da Harrison[36], per altri aspetti, ispirandosi all'antropologia culturale di Lang e Frazer, Zhou considerò la cultura folklorica e popolare come una sorta di "patologia" e ad essa applicò inoltre a più riprese il paradigma della "sopravvivenza" degli elementi primitivi o selvaggi, derivato da Edward Tylor. Considerando il caso specifico del suo paese, ciò gli permise di intendere il confucianesimo come una sorta di sciamanesimo originario, celato o trasformato sotto le spoglie della civiltà (Daruvala, 2000, p. 87)[37].

Lo studio delle culture primitive portò Zhou a maturare il problema di una continuità storica cui non si può sfuggire e che determinava come un "Altro" culturale e barbaro non fosse mai staccato o lontano dalla modernità. Lo si veda ad esempio nel saggio 英吉利谣俗序, *Yīngjílì yáo sú xù* (*Ballate inglesi*) del 1931, dedicato al folklore, in quanto storia letteraria dell'antropologia (se ne discute se classificarlo come scienza a sé), ove Frazer è apertamente menzionato, a proposito del concetto di sopravvivenza[38], unitamente ai fratelli Grimm, che hanno il merito di aver rintracciato nel-

36. Cfr. Zhang (2015, pp. 107 ss.) a proposito della trasformazione della mitologia greca in letteratura, prova evidente del potere autonomo del mito, sottolineato anche da teorici più recenti quali Walter Burkert.

37. Li (2013, p. 221), con richiamo allo scritto 萨满教的礼教思想, *Sàmǎnjiàode lǐjiào sīxiǎng* (*Il significato rituale dello sciamanesimo*, 1925). Ivi si afferma l'idea che la religiosità più intima della Cina sia proprio da ricercarsi nello sciamanesimo, contrariamente all'idea corrente secondo cui la Cina sia un paese irreligioso, e che solo tramite lo sciamanesimo si può spiegare il ritualismo. Particolare importanza assume la discussione sul termine 风化, "decenza, decoro".

38. «据英国弗来则博士说，现代文明国的民俗大都即是古代蛮风之遗留，也即是现今野蛮风俗的变相，因为大多数的文明衣冠的人物在心里还依旧是个野蛮»。«*Jù yīngguó Fúláizé bóshì shuō, xiàndài wénmíng guóde mínsú dàdū jí shì gǔdài mán fēng zhī yíliú, yě jí shì xiànjīn yěmán fēngsú de biànxiàng, yīnwéi dà duō shǔ de wénmíng yīguān de rénwù zài xīnlǐ hái yījiù shìgè yěmán*» («Secondo lo studioso inglese dottor Frazer, gran parte degli usi delle moderne nazioni civili sono sopravvivenze (*yíliú*) delle antiche usanze barbare, e sono altresì le forme travestite di costumi selvaggi, in quanto un gran numero di uomini,

le superstizioni del mondo contadino simili usanze. Se ne conclude, con una sorta di interrogativo retorico, se «questo concetto non suoni forse come troppo reazionario» (这意见岂不近于反动了么, *Zhè yìjiàn qǐ bù jìn yú fǎndòngle me*?).

Simili considerazioni si leggono in 狗抓地毯, *Gǒu zhuā dìtǎn* (*Il cane graffia il tappeto*, 1924), il cui curioso titolo prende le mosse da *Savage Survivals* (1916) di J. Howard Moore, saggio in cui si sostiene come gli animali addomesticati derivino da quelli selvatici e che analogo processo possa essere postulato per gli esseri umani allorquando si sono evoluti da uno stadio semiferino e primitivo alla civiltà. Dopo aver vivacemente descritto i suoi cani all'opera, Zhou passa poi a esaminare un altro motivo, questa volta con l'ausilio di Frazer, del quale si cita, oltre al *Golden Bough*[39], anche *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions* (1909): si allude infatti a un concetto chiave del pensiero dello studioso scozzese, vale a dire la magia riproduttiva e le pratiche sessuali che talora accompagnano i momenti della semina o altre fasi del ciclo agricolo, usanze che testimoniano tanto i *survivals*, quanto l'idea di imitazione della pratica magica.

Della mentalità primitiva si parla a lungo anche in 习俗与神话, *Xísú yǔ shénhuà* (*Usanze e miti*, 1933), che contiene un elogio di Lang con la menzione del giudizio redatto da Hugh Walker, *The English Essay and Essayists* (1928)[40]: al tempo della cosiddetta creazione mitica, il selvaggio non presentava una demarcazione netta tra sé e il resto del mondo, confessando

pur indossando il manto della civilizzazione, resta ancora nel suo animo, immutato, un selvaggio», un concetto simile a quanto espresso nel testo citato sopra).

39. Si noti l'inciso tra l'ironico e il sorpreso con cui Zhou riferisce come la rivista "东方杂志", "Dōngfāng zázhì" pensasse che questo fosse un testo greco, ora perduto risalente a duemila anni prima!

40. Cfr. le considerazioni espresse a p. 320: «Andrew Lang (1844-1912) was a man who seemed to have all the qualities necessary to make a great essayist. The wider his knowledge the less likely is the essayist to exhaust himself; and few have surpassed Lang in width of information. He was a classical scholar, he had read extensively in history and in literature, he was at home in anthropology, he could discuss ghosts and the occult. He was, moreover, a sportsman, and was familiar with life in the open air as well as in the library. In all his many fields of intellectual activity he was surpassed in knowledge, it may be, by a few, but only by a few. [...] Lang had [...] an easy and graceful style. Never, perhaps, did he show it to greater advantage than in the latest work of his pen, *The History of English Literature*. This volume proves further that Lang had the gift of humour, which also is so valuable to the essayist. And there is evidence everywhere that he did not object, but rather loved, to impart personal confidences. His reader is never left long in doubt as to his love of Scott and the Scott country, which was also his country, or as to his interest in appari-

piuttosto la sua affinità con gli animali, le piante e i corpi celesti; per lui anche le rocce e le pietre sono dotate di sesso e possono procreare; il sole, la luna, le stelle e il vento hanno sentimenti e parole umane, come del resto gli uccelli, gli animali e i pesci. La credenza negli incantesimi e nei fantasmi, oltre che in un "doppio" animale, porta a sviluppare dottrine sulla sopravvivenza oltremondana e la reincarnazione, oltre all'idea di un aldilà che talvolta è spettrale, talaltra paradisiaco, a volte un luogo oscuro che i vivi possono occasionalmente visitare, ma dal quale non possono fuggire se hanno assaggiato il cibo dei fantasmi (cfr. Raffaelli, 1990).

La temperie culturale europea della fine dell'Ottocento e dei primi del Novecento venne dunque filtrata da Zhou in maniera originale e, per così dire, composita. Tale è, per esempio, l'interpretazione, a partire da Freud, dei tabu di cui le donne sono fatte oggetto in periodi particolari (al momento del parto o durante le mestruazioni), quando vengono considerate impure o potenzialmente contaminanti, come frutto di una paura ancestrale per il potere insito negli aspetti legati alla nascita o al ciclo generativo[41]. Interessanti, a tal riguardo, sono gli spunti per l'interpretazione del culto della 無生老母, *wúshēng Lǎomǔ* ("Madre eterna"), che unisce spunti tratti da Freud e Harrison, allorquando si sottolinea la portata universale del culto della dea madre[42]. Non meravigliano, in questo stesso contesto, gli accenni alla stregoneria europea, per tramite dei suoi studiosi all'epoca più noti, Margaret Murray e Montague Summers[43].

Sempre sulla scorta di Freud (sinizzato in 弗洛伊特, *Fúluòyītè*), del quale viene menzionata esplicitamente l'interpretazione di Edipo, egli pose at-

tions» (in realtà nella pagina successiva l'elogio viene in parte smorzato). Sul testo di Zhou cfr. Daruvala (2000, p. 86).

41. A questo stesso riguardo merita un cenno anche 江绍原 Jiāng Shàoyuán, 礼部文件之八：血，红血, *Lǐbù wénjiàn zhī bā: Xuè, hóng xuè* (*Documento sui riti n. 8: sangue, sangue rosso*, 1925), che, per sostenere l'idea del tabu del sangue fa aperta menzione di Frazer: «试读 J. G. Frazer 的著作，便知美洲土著，古罗马人，新几内亚人等等，都是以血为禁品的», «*Shì dú J. G. Frazerde zhùzuò, biàn zhī měizhōu tǔzhù, gǔ luómǎ rén, xīn jīnèiyà rén děng děng, dōu shì yǐ xuè wéi jìn pǐn*» («Provate a leggere l'opera di Frazer: apprenderete che i nativi americani, gli antichi Romani, gli abitanti della Nuova Guinea, etc., tutti ritengono il sangue alla stregua di un qualcosa di proibito», p. 57): cfr. He (2016, p. 115).

42. Li (2013, pp. 237 s.), con riferimento al lungo testo del 1945, 无生老母的消息, *Wú shēng lǎomǔ de xiāoxī* (*Messaggio dalla Madre eterna*).

43. Esso è al centro del cap. 13 di *La varietà dei miei studi*. Inoltre si datano al 1937 e al 1941 alcuni scritti in cui si paragona l'Inquisizione ai processi contro i letterati e fin dal 1927 il tema della caccia alle streghe fu oggetto di interesse da parte di Zhou: cfr. Li T. (2014, pp. 37 ss.). Anche nel saggio sulla Madre eterna, citato alla nota precedente, vi è un esplicito riferimento alla Murray.

tenzione alla pedagogia, alla figura del bambino e al ruolo dell'infanzia, all'epoca ancora sconosciuta in Cina, legando parimenti tale investigazione all'apprezzamento per la favola, che gli derivava dalle dottrine di Lang, ma anche da testi quali *Science of Fairy Tales* di Edwin Sidney Hartland (1890) e *Childhood of Fiction* di John Arnott MacCulloch (1905; cfr. Liu, 2002). Un simile discorso della presenza dell'Altro all'interno di reminiscenze del passato che appaiono fuori posto nel presente è d'altra parte centrale anche al di fuori della scuola antropologica propriamente detta, ma diviene un tema centrale per la cultura europea del periodo, come ad esempio dimostrano la teoria freudiana dell'inconscio e del rimosso e i suoi irraggiamenti letterari[44].

Esemplari in questo senso possono essere alcune interptetazioni della mitologia.

Ad esempio in 济南道中之三, *Jǐnán dàozhōng zhī sān*, *La strada per Jinan, n. 3* (1924), si può leggere:

Penso che il destino dei miti sia molto simile a quello dei sogni. L'uomo selvaggio sogna come se si trattasse del vero, quello semi-civilizzato sogna come fosse un presagio, quello "civilizzato" sogna come se si trattasse di una immaginazione; ma nelle mani degli studiosi moderni sono diventati una manifestazione non cosciente di tutta la personalità; i miti hanno anche subito interpretazioni religiose, "filosofiche" e "scientifiche", e sono stati interpretati dal mondo "scientifico". I miti sono stati anche salvati dagli antropologi dopo interpretazioni religiose, "filosofiche" e "scientifiche", che li hanno riportati al loro status originario di letteratura dell'uomo.

我想神话的命运很有点与梦相似。野蛮人以梦为真，半开化人以梦为兆，"文明人"以梦为幻，然而在现代学者的手里，却成为全人格之非意识的显现；神话也经过宗教的，"哲学的"以及"科学的"解释之后，由人类学者解救出来，还他原人文学的本来地位。

*Wǒ xiǎng shénhuà de mìngyùn hěn yǒudiǎn yǔ mèng xiāngsì. Yěmánrén yǐ mèng wéi zhēn, bàn kāihuà rén yǐ mèng wèi zhào,"wénmíng rén" yǐ mèng wèi huàn, rán'ér zài xiàndài xuézhě de shǒu lǐ, què chéngwéi quán réngé zhī fēi yìshí de xiǎnxiàn; shénhuà yě jīngguò zōngjiào de, "zhéxué de" yǐjí "kēxuéde" jiěshì zhīhòu, yóu rénlèi xuézhě jiějiù chūlái, huán tā yuán rén wénxué de běnlái dìwèi.*

Particolarmente importante fu poi l'interesse per gli aspetti dell'occulto e per gli spiriti, che, ancora una volta, sembra allontanarlo dalle tenden-

44. Sulle applicazioni delle teorie freudiane in letteratura cfr. il noto Orlando (1965).

ze degli intellettuali contemporanei, per i quali fulcro della riflessione era invece la salvezza della nazione. Concentrandosi su un tema marginale e fortemente ancorato ai retaggi del passato, spesso liquidato come vuota e ridicola superstizione, Zhou riteneva invece che le credenze nel soprannaturale, benché prive di evidenza scientifica e oggettiva, fossero importanti al fine di articolare una verità soggettiva della vita umana e delle emozioni o delle passioni; esse potevano inoltre rivelare la verità dell'anima cinese meglio di vuoti discorsi sui valori morali intrinseci e nazionali. Sulla scorta dell'antropologia frazeriana, si pongono dunque al centro le tematiche relative alla vita degli spiriti, alla sopravvivenza oltremondana e allo studio dei rituali funerari[45].

In questo stesso senso sembra andare la preoccupazione per il venir meno delle celebrazioni tradizionali in seguito alla modernizzazione, come ad esempio l'adozione del calendario occidentale nel 1928, il che comportò il ripudio della tradizionale festa di Capodanno (春节, *chūnjié*, o festa di primavera). Decisivo per questa riflessione di natura funzionalista sembra essere il pensiero di Harrison, a proposito dei riti di espulsione o impulsione[46], ma anche dei momenti "liminali" quali appunto il passaggio dell'anno, che marca una sospensione dalla routine quotidiana. D'altra parte, accanto a Harrison, è Frazer ad apparire sullo sfondo, soprattutto per quanto riguarda il tema delle sopravvivenze, discontinue certo, ma sicuramente disturbanti, del passato, che ad esempio si manifesta nel noto *incipit* del *Golden Bough*, dove alla visione algida e marmorea della Roma classica si sostituisce il primitivo e barbarico bosco di Ariccia, popolato di inquietudini e angosce, di sacrifici umani, schiavi fuggitivi e sacerdoti assassini, che lottano per il potere e la sopravvivenza[47].

45. Cfr. Li (2013, p. 216), con riferimento in particolare al saggio 鬼的生长, *Guǐ de shēngzhǎng* (*Lo sviluppo dei fantasmi*), contenuto nella già citata raccolta *Yè dú chāo* (ove però Frazer non è nominato: è nominato invece in 说鬼, *Shuō guǐ* [*Discorso sui fantasmi*] nella raccolta 苦竹杂记, *Kǔzhú zájì* [*Note varie del bambù amaro*, 1936] a proposito di un libro sull'«orrore dei morti», probabile riferimento a *The Fear of the Dead in Primitive Religion* del 1933). Sul tema degli spiriti cfr. inoltre Bê Duc (2017).

46. Zhou sembra avere in mente le parole con cui si apre il saggio *Mythology* di Harrison (simili asserzioni anche in *Myths of Greece and Rome*). L'interpretazione funzionalista di Zhou sembra mescolare tradizione e modernità: cfr. Daruvala (2000). Cfr. anche le considerazioni sul Capodanno in 中国新年风俗志序, *Zhōngguó xīnnián fēngsú zhì xù* (*Prefazione al ricordo delle usanze del Capodanno cinese*, 1932).

47. Tra la molta messe bibliografica ci limitiamo a citare Green (2000). È appena il caso di accennare allo stile narrativo, estremamente fluido e accattivante, valorizzato anche

È questa la chiave per comprendere i rituali della società e le stesse convenzioni sociali come espressioni "addomesticate" delle paure inconsce dell'umanità, che avrebbe trovato in Frazer un interprete sensibile dell'inestricabile congiunzione, e in parte contraddizione, dei due aspetti, vale a dire l'esperienza di turbamento che sorge dal venir meno della distanza tra passato e presente, e soprattutto tra la civiltà e l'elemento selvaggio (che nel *Ramo d'oro* è esemplificata dal mosaico di credenze "primitive" raccolte da tutto il mondo), nonostante tutti gli sforzi delle narrative evoluzionistiche per mantenerli separati (Oesterdiekhoff, 2015). Essa è ben colta da Zhou, la cui concezione riflette l'idea modernista di trovare profondità inaspettate su una superficie che appare chiara, in altre parole, il ritorno del represso e del passato, che spesso palesano a una modernità in preda all'angosciosa consapevolezza del primitivo, il suo passato e il suo sé interiore e segreto.

Similmente, le varie articolazioni teoretiche del Novecento per cui le culture fondano se stesse tramite un atto di uccisione rituale, e dunque l'interesse per il sacrificio, giunsero a Zhou tramite l'interpretazione frazeriana (a sua volta influenzata da Robertson Smith) quale mezzo per esorcizzare la morte e cercare il rinnovamento. Nel corso del Novecento i teorici del sacrificio hanno peraltro evidenziato l'importanza del tema della purezza, che permette di sorpassare la contingenza quotidiana e trasmettere così un'identità eterna: ciò avviene tramite il sacrificio comunitario quale mezzo di integrazione di una comunità, oppure attraverso il sacrificio espiatorio. In ogni caso, il sacrificio appare basato su un discorso di separazione, che crea un confine fra se stessi e l'Altro, spesso mediante l'impiego della violenza rituale[48].

Zhou è certamente il caso più noto di recuperi frazeriani nella Cina tra le due guerre, il quale seppe unire in maniera coerente l'interesse per la mitologia a quello per la favolistica e il folklore: essi seppero inoltre offrirgli spunti per una visione d'insieme su alcuni problemi della società a lui contemporanea. L'eredità di Zhou e, attraverso di lui, dell'antropologia religiosa britannica dei primi decenni del XX secolo si irradiò quindi alle generazioni successive, dando luogo da un lato al radicamento degli studi demologici (cfr. Müller, 1980) e influenzando dall'altro generazioni coeve

dalla moglie Lily, caratterizzato da fine arte allusiva, con esplicite intersezioni e citazioni, dovute alla vastissima cultura di Frazer.

48. Sulle diverse formulazioni delle teorie del sacrificio cfr. almeno la ricapitolazione di Henninger (2004); particolarmente influente, in questi ultimi decenni, è stato Burkert (1972). Cfr. ora McClymond (2008).

o successive di letterati e romanzieri[49]. In questo senso, la popolarizzazione di Frazer al di fuori dei confini dell'Occidente può certamente rappresentare un ulteriore tassello per ricostruire le variegate ramificazioni di cui il *Golden Bough* seppe farsi portatore.

## Appendice
## 金枝上的叶子, *Jīnzhī shàng de yèzi* (*Pagine dal Ramo d'oro*)[50]

*Leaves from the Golden Bough* è un piccolo libro compilato dalla signora Lilly Frazer. Se si menziona il *Ramo d'oro*, tutti pensano sempre alla grande opera del Dottor Frazer, e quello è propriamente il *Ramo d'oro*. Questa grande opera di religione comparata fu pubblicata nel 1890: all'inizio contava solo due volumi, vent'anni dopo fu ampliata fino a comprendere otto tomi e dodici volumi. La sua influenza, come disse il *Times*, superò qualunque libro del XIX secolo, con l'esclusione di Darwin e Spencer. Il professor Haddon[51] in Inghilterra, nella sua *Storia dell'Antropologia*, ha affermato:

«Per coloro che hanno chiaro lo stato attuale delle ricerche sulla religione comparata nel nostro paese, non c'è bisogno di evidenziare l'influenza di Mannhardt, Tylor, Robertson Smith e altri, sugli studiosi successivi, o di mostrare ancora l'erudizione e l'eloquenza del professor Frazer, il cui capolavoro immortale, *The Golden Bough*, è ormai divenuto classico, o a *The Legend of Perseus* di Hartland». Lo stesso si può dire dell'Introduzione alla mitologia di Spencer, sebbene alcuni lo abbiano criticato per aver portato avanti il sistema di Mannhardt e aver visto divinità vegetali ovunque, o per aver troppo diviso o fuso la religione: ma è fuor di dubbio che sia una grande opera. Ha affermato Spencer:

«Il libro "Il ramo d'oro" ha offerto ai folcloristi mitologici delle generazioni passate e presenti una enorme antologia che raccoglie fatti mitologici e antropologici e notevole è la sua utilità. Nessuno può sfuggire alla sua vasta influenza. È un coacervo di conoscenze a cui le future generazioni di ricercatori dovranno sempre rivolgersi». Ma è la Signora Harrison che lo dice nella maniera più interessante, nell'ultimo capitolo del suo *Reminiscences of a Student's Life*[52]:

49. Si veda ad esempio il caso dei romanzi di 施蛰存, Shī Zhécún (1905-2003) o delle opere di 沈从文, Shěn Cóngwén (1902-1988), su cui rispettivamente cfr. Schaefer (1998); He (2016).

50. *Leaves from the Golden Bough*, culled by Lady Frazer, Macmillan and Co., London 1924.

51. A.C. Haddon (1855-1940), etnologo e antropologo, dal 1900 professore a Cambridge. La citazione è tratta dalla p. 141 dell'edizione londinese del 1910.

52. Si tratta di Harrison (1925, pp. 82 ss.).

«Guardando indietro alla mia vita, vedo con quali passi incerti e inciampi mi sono diretta verso il mio argomento specialistico. La letteratura greca come specializzazione, lo sentii da subito, mi era preclusa. L'unico ambito di ricerca che la Cambridge del mio tempo conosceva era la critica del testo, e la mia esperienza non fu mai sufficiente per fare qualcosa di buono in quel campo. Noi grecisti invero eravamo all'epoca "persone che sedevano nell'oscurità", ma avremmo presto visto una grande luce – due grandi luci, l'archeologia e l'antropologia. I classici erano sul punto di cessare il loro lungo sonno. I vecchi iniziarono ad avere delle visioni, i giovani a sognare.

Avevo appena lasciato Cambridge quando Schliemann iniziò a scavare a Troia. Tra i miei coetanei c'era Frazer, che più tardi avrebbe illuminato l'oscuro bosco della superstizione barbara con un bagliore del ramo d'oro per brillare. Il felice titolo di quel libro – Lord Frazer aveva un vero talento per i titoli – destò l'attenzione degli studiosi. Essi videro nell'antropologia comparata una cosa importante che poteva veramente far luce sui testi greci o romani. Tylor aveva già scritto e parlato; Robertson Smith, esiliato lontano per eresia, aveva visto la Stella a Oriente. Ma invano. Il sordo serpente degli studiosi classicisti ancora ci tappa le orecchie e ci chiude gli occhi.

Ma al sentire il suono delle parole magiche "ramo d'oro", le squame caddero – noi ascoltammo, noi comprendemmo. Allora Arthur Evans fece vela per la sua Nuova Atlantide e telegrafò la notizia del signore taurino dal suo labirinto; così non potemmo non ammettere che si trattava di una questione importante, che aveva rilevanza per Omero».

Detto questo, alla fine non ho comprato questo grande libro in dodici volumi, ma solo una copia ridotta; inoltre, quello che ritengo più piacevole è stato questo libretto, *Pagine dal Ramo d'oro*. Il libro è diviso in sei sezioni, la prima sulla Natività e la pianta parassita [il vischio], la seconda sui mostri, la terza sul folklore, la quarta sui miti e le leggende, la quinta sulle storie, la sesta sui paesaggi, con sedici pagine di illustrazioni. Una breve prefazione della signora Frazer recita:

«Il ciocco di legno alla vigilia di Natale emetteva una fiamma brillante, e le candele di ogni colore sull'albero di Natale tremolavano nei loro boccioli, e la banda intonava la musica, e ogni cosa era lieta come una festa di nozze, quando camminavamo, o ci baciavamo, sotto i rami della pianta parassita [il vischio]. Quanti di noi sapevano, o, se sapevano, ricordavano, che il vischio era il cosiddetto ramo d'oro di Virgilio, che Enea aveva preso durante la discesa negli inferi ombrosi? Ora siamo disposti a dimenticare tutto questo arduo apprendimento, tutta questa sofferenza, in questa grande notte. I fantasmi e i demoni possono aggirarsi torvi nell'oscurità e dire cose strane, e le demonesse possono volare sopra di noi su manici di scopa; gli immortali e i folletti vivaci possono danzare allegramente sotto la luna, ma non

ci spaventeranno, perché siamo avvolti in un sogno, un sogno d'oro, un sogno più reale della realtà quotidiana, e speriamo per il momento di continuare a sognare quel mondo di sogno del passato.

I giovani amici possono aver fiducia che li amo troppo per volerli svegliare dai loro bei sogni. Ho raccolto queste pagine sparse, le ho scelte e le ho regalate a coloro che sono nella loro tenera età. Non voglio insegnare; il mio obiettivo è solo quello di rendere le persone felici e piacere loro. L'autore di questo libro, *Il ramo d'oro*, ha consultato la letteratura mondiale per dimostrare la propria tesi, che qui non ci riguarda. Le storie del libro sono ancora nelle parole originali dell'autore, ma il tocco della sua bacchetta magica le trasforma in musica, e il lavoro in cui mi sono dilettata è stato solo intrecciare queste molte foglie d'argento in una corona di fiori per i giovani».

Sembra acclarato che i saggi del dottor Frazer siano buoni e non sia solo propaganda della moglie. Ho una raccolta dei suoi scritti, pubblicata nel 1927 con il titolo *The Gorgon's Head and Other Literary Pieces*, in cui ha compilato le lettere del poeta Cooper, ha scritto una biografia e ha curato un saggio di Addison, ha scritto una prefazione e li ha inclusi tutti. I sei saggi sono stati scritti nello stile del XVIII secolo e sono stati descritti come i manoscritti superstiti della "Spectator Society", cosa che alcuni lettori hanno creduto essere vera. *The Gorgon's Head* è materiale basato sulla mitologia greca, quasi deliberatamente per rivaleggiare con Kingsley[53]. Non necessariamente perché è scozzese, ma in questo senso si avvicina molto ad Andrew Lang. *Leaves from the Golden Bough* ha novantuno capitoli, la maggior parte dei quali bizzarri e di facile lettura; più di tutti mi piace leggere quelli sulle streghe perché trovo molto interessante la credenza occidentale nelle streghe e la loro persecuzione in Occidente. Sono però tutti un po' lunghi: ora ho scelto di tradurne solo uno breve, *The Demons of Abbot Richalm*, che si trova anche nel *Golden Bough* originale, volume 7, sul capro espiatorio.

«Non c'è eschimese sulle rive ghiacciate del Labrador, né indiano nelle soffocanti foreste di Guiana, né indiano rannicchiato nella giungla del Bengala, che tema gli spiriti maligni più di quel Riccardo, che presiedeva il monastero cistercense nel luogo di Schontal nella prima metà del XIII secolo[54], e pensava fossero sempre intorno a lui. Nel suo strano libro chiamato Apocalisse palesa come fosse costantemente disturbato dai demoni, che, per quanto non potesse vederli, tuttavia sentiva, e incolpava di tutte le sue sofferenze fisiche e delle sue debolezze spirituali. Se si sentiva irritabile, credeva che questo stato d'animo gli fosse sia causato dalla forza dei demoni. Se si formavano delle rughe sul suo naso, se il suo labbro infe-

53. Un probabile riferimento alle riduzioni dei miti greci per l'infanzia a opera di Charles Kingsley e Andrew Lang.

54. Cfr. Veenstra (1997, pp. 165 ss.).

riore pendeva in basso, la colpa era dei demoni; tosse, vento in testa, sputi e saliva non sarebbero stati possibili senza una causa demoniaca soprannaturale. Se, passeggiando nel frutteto in una bella mattina soleggiata d'autunno, il grasso abate si fosse chinato per raccogliere un frutto maturo che era caduto nella notte, il sangue che saliva al suo volto violaceo, era mandato su istigazione del suo nemico invisibile. Se l'abate, non riuscendo a dormire, si rigirava nel suo letto, e la luce della luna brillava attraverso la finestra e rifletteva l'ombra sul pavimento della stanza simile a strisce di bastoni neri, ciò che lo teneva sveglio non erano le pulci o altre cose. No, diceva saggiamente, insetti e parassiti non mordono veramente: sembrano mordere, ma è tutto un trucco dei demoni. Se un compagno russava nella sua cella, il suono sgradevole non proveniva da lui, ma da un demone che si nascondeva in lui. Quando si considerano in questo modo le cause di tutti i disagi fisici e spirituali, è naturale che i rimedi prescritti dal vescovo non fossero disponibili nella farmacopea o nelle farmacie. Essi erano soprattutto l'acqua santa e il segno della croce; raccomandava in particolare di fare il segno della croce come unico rimedio per i morsi delle pulci».

Scritto nel 23° anno della Repubblica, nel mese di febbraio (1934)

《金枝上的叶子》是弗来则夫人（Lilly Frazer）所编的一本小书。提起金枝，大家总会想到弗来则博士的大著，而且这所说的也正是那《金枝》。这部比较宗教的大著在一八九〇年出版，当初只有两本，二十年后增广至八卷十二册，其影响之大确如《泰晤士报》所说，当超过十九世纪的任何书，只有达尔文斯宾塞二人可以除外。英国哈同教授在所著《人类学史》上说：

"对于明悉吾国现在比较宗教研究的情形的人，可无须再去指出曼哈耳德，泰勒与洛伯生斯密司等人对于后来学者之影响，或再提示弗来则教授之博学与雄文，其不朽大著《金枝》今已成为古典，或哈忒阑氏之《贝耳修斯的故事》研究了。" 斯宾司的《神话学概论》里也是这样说，虽然有人批评他继承曼哈耳德的统系，到处看出植物神来，或者说他太把宗教分层化了，但其无妨为伟大之作乃是无疑的。斯宾司说：

"《金枝》一书供给过去和现在一代的神话学民俗学家当作神话和人类学事实的一种大总集，很有功用。没有人能够逃过他那广大的影响。这是学问的积聚，后世调查者总得常去求助于此。" 但是说得最有趣味的乃是哈理孙女士，在她的《学子生活之回忆》第末章中说：

"回过头来看我的一生，我是怎么迟回颠蹶的走向自己专门的路上去的。希腊文学的专门学问，我早觉得是关了门的了。我在坎不列治那时候所知道的唯一的研究工作是本文考订，而要工作有成绩我的学力却是决不够的。我们希腊学者在那时实在是所谓黑暗里坐着的人们，但是我们不久便看见了一道大光明，两道大光明，即考古学，人类学。古典在长眠中转侧起来了。老年人开始见幻景，青年人开始做梦了。

我刚离开坎不列治，那时须理曼在忒罗亚着手发掘。在我的同辈之中有弗来则，他后来就用了金枝的火光来照野蛮迷信的黑暗树林了。那部书的好名目——弗来则勋爵真有题书名的天才——引起了学者们的注意。他们在比较人类学里看

出一件重要的东西，真能解明希腊或罗马的本文。泰勒已经写过了也说过了，洛伯生斯密斯为异端而流放在外，已经看过东方的星星了。

可是无用，我们古典学者的聋蛇还是堵住了我们的耳朵，闭上了我们的眼睛。但是一听到'金枝'这句咒语的声音，眼上的鳞片便即落下，我们听见，我们懂得了。随后伊文思出发到他的新岛去，从它自己的迷宫里打电报来报告牛王的消息，于是我们不得不承认这是一件重要的事，这与荷马问题有关了。"

话虽如此说，这十二册的大书我却终于没有买，只得了一册的节本，此外，更使我觉得喜欢的，则是这一小本《金枝上的叶子》。此书里共分六部，一基督降诞节与寄生树，二怪物，三异俗，四神话与传说，五故事，六景色，有插画十六页。来则夫人小序云：

"圣诞前夜的木柴发出光明的火焰，圣诞树上各色的蜡烛都在烛台上摇晃，音乐队作起乐来，一切都很高兴像是婚宴，那时我们散步，或者我们亲吻，在寄生树的枝下。我们有几个知道，或者我们知道却又有几个记得，那寄生树就是威吉尔的所谓金枝，埃纳亚斯就拿了这个下降到阴暗的地下界去的呢？我们现在愿意忘记这一切艰深的学问，一切悲苦，在这大年夜里。鬼和妖怪或者还在阴暗中装鬼脸说怪话，妖婆或者骑了扫帚在头上飞过，仙人和活泼的小妖或者在月下高兴的跳着，但是他们不会吓唬我们。因为我们是裹在梦中，这是黄金的梦，比平日实际还要真实的梦，我们希望暂时继续去梦见那一切过去的梦幻的世界。

青年朋友们可以相信，我太爱他们了，不想把他们从美丽的梦想中叫醒过来。我采摘了这些散乱的叶子，选择一下，送给那些正是青春年纪的人们。我并不想教导，我的目的只是使人快乐，使人喜欢。这书《金枝》的著者查遍了全世界的文献来证明他自己的论旨，这些论旨在这里与我们没有关系。书中故事都仍用著者的原语，他的魔术杖一触却使那些化成音乐了，我所乐做的工作就只是把这许多银色里子的叶子给青年们编成一个花冠罢了。"

茀来则博士文章之好似乎确是事实而并非单是夫人的宣传。我有他的一本文集，一九二七年出版，题云"戈耳共的头及其他文章"，他编过诗人古柏的信，写了一篇传记，又编亚迪生的论文，写了一篇序，均收入集内，又仿十八世纪文体写了六篇文章，说是"旁观社"的存稿，读者竟有人信以为真，至于《戈耳共的头》一篇以希腊神话为材料，几乎是故意去和庚斯莱（Kingsley）比赛了。大约也未必因为是苏格兰人的缘故罢，在这一点上却很令人想起安特路朗（Andrew Lang）来。《金枝上的叶子》共有九十一篇，大都奇诡可读，我最喜欢那些讲妖婆的，因为觉得西方的妖婆信仰及其讨伐都是很有意义的事，但是那些都长一点，现在只挑选了短的一篇《理查伦主教的魔鬼》译出以见一斑，云原文见《金枝》卷七罪羊中也：

"没有在拉巴陀冰冻的海岸的爱思吉摩人，也没有在吉亚拿闷热的森林的印第安人，也没有在孟加拉树林里发抖的印度人，比那十三世纪上半主持显达耳地方西妥派修道院的理查伦更怕恶鬼，觉得他们永远在他周围的。在他那奇怪的著作所谓启示录里他表明怎么时时刻刻的为魔鬼所扰，这个东西他虽然不能看见，却能够听见，他把所有肉体上的苦痛与精神上的缺点都归罪于他们。假如他觉得烦躁，他相信这种心情是魔鬼的力量给他造成的。假如他鼻上发生皱纹，假如他下唇拖下，那么魔鬼又得负责，咳嗽，头风，吐痰，唾沫，那如无超自然的鬼怪的缘因是不会有的。假如在秋天好太阳的早晨他在果园散步，这位肥胖的主教弯腰去拾起一个夜间落下的熟果子，那时血液升到他紫色的脸上来，这也由于他那

看不见的敌人的主使。假如主教睡不着在床上转侧，月光从窗间照进来，把窗棂的影子映在房内地板上像是一条条的黑棒，这使他醒着的也决不是跳蚤或其他，不，他明智的说道，虫豸是并不真会咬人的，——他们似乎的确咬了人，但这都是魔鬼的把戏。假如一个道友在卧室内打呼，那难听的声音并不出于他，却是从那躲在他身里的魔鬼发出来的。对于身体上和精神上的一切不适的原因这样的看去，那么主教所开的药方不是本草上所有也不是药铺里所能买到，这正是当然的了。这大部分是圣水和十字架的符号，他特别推荐画十字当做治跳蚤咬的单方。"

（廿三年二月）

*"Jīnzhī shàng de yèzi" shì Fúláizé fūrén (Lilly Frazer) suǒ biān de yī běn xiǎo shū. Tíqǐ Jīnzhī, dàjiā zǒng huì xiǎngdào Fúláizé bóshì de dàzhù, érqiě zhè suǒ shuō de yě zhèng shì nà "Jīnzhī". Zhè bù bǐjiào zōngjiào de dàzhù zài yībājiǔlíng nián chūbǎn, dāngchū zhīyǒu liǎng běn, èrshí nián hòu zēng guāng zhì bā juǎn shí'èr cè, qí yīngxiǎng zhī dà què rú "Tàiwùshì bào" suǒ shuō, dāng chāoguò shíjiǔ shìjì de rènhé shū, zhǐyǒu Dá'ěrwén Sībīnsāi èr rén kěyǐ chúwài. Yīngguó Hātóng jiàoshòu zài suǒzhù "Rénlèi xuéshǐ" shàng shuō:*

*"Duìyú míng xī wú guó xiànzài bǐjiào zōngjiào yánjiū de qíngxíng de rén, kě wúxū zài qù zhīchū Mànhāěrdé, Tàilěi yǔ Luòbóshēng Sīmìsī děng rén duìyú hòulái xuézhě zhī yīngxiǎng, huò zài tíshì Fúláizé jiàoshòu zhī bóxué yǔ xióngwén, qí bùxiǔ dàzhù "Jīnzhī" jīn yǐ chéngwéi gǔdiǎn, huò Hātèlánshì zhī "Bèiěrxiūsī de gùshì" yánjiūle." Sībīnsīde "Shénhuà xué gàilùn" lǐ yěshì zhèyàng shuō, suīrán yǒurén pīpíng tā jìchéng Mànhāěrdé de tǒng xì, dàochù kàn chū zhíwù shén lái, huòzhě shuō tā tài bǎ zōngjiào fēn céng huàle, dàn qí wúfáng wèi wěidà zhī zuò nǎi shì wúyí de. Sībīnsī shuō:*

*""Jīnzhī" yī shū gōngjī guòqù hé xiànzài yīdài de shénhuà xué mínsú xué jiā dàng zuò shénhuà hé rénlèi xué shìshí de yī zhǒng dà zǒng jí, hěn yǒu gōngyòng. Méiyǒu rén nénggòu táoguò tā nà guǎngdà de yǐngxiǎng. Zhè shì xuéwèn de jījù, hòushì diàochá zhě zōngděi cháng qù qiúzhù yú cǐ." Dànshì shuō de zuì yǒu qùwèi de nǎi shì hā lǐ sūn nǚshì, zài tā de "xuézī shēnghuó zhī huíyì" dì mò zhāng zhōng shuō:*

*"Huí guòtóu lái kàn wǒ de yīshēng, wǒ shì zěnme chí huí diān jué de zǒuxiàng zìjǐ zhuānmén de lùshàng qù de. Xīlà wénxué de zhuānmén xuéwèn, wǒ zǎo juédé shì guānle mén dele. Wǒ zài Kǎnbùliè zhì nà shíhòu suǒ zhīdào de wéiyī de yán jiū gōngzuò shì běnwén kǎodìng, ér yào gōngzuò yǒu chéngjī wǒ de xuélì què shì jué bùgòu de. Wǒmen xīlà xuézhě zài nà shí shízài shì suǒwèi hēi'àn lì zuòzhe de rénmen, dànshì wǒmen bùjiǔ biàn kànjiànle yīdào dà guāngmíng, liǎng dào dà guāngmíng, jí kǎogǔ xué, rénlèi xué. Gǔdiǎn zài chángmián zhōng zhuǎn cè qīláile. Lǎonián rén kāishǐ jiàn huànjǐng, qīngnián rén kāishǐ zuòmèngle.*

*Wǒ gāng líkāi Kǎnbùlièzhì, nà Shí xūlǐmàn zài tè luō yà zhuóshǒu fājué. Zài wǒ de tóngbèi zhī zhōng yǒu fú lái zé, tā hòulái jiù yòngle jīnzhī de huǒguāng lái zhào yěmán míxìn de hēi'àn shùlínle. Nà bù shū de hǎo míngmù——fú lái zé xūnjué*

*zhēnyǒu tí shū míng de tiāncái——yīnqīle xuézhěmen de zhùyì. Tāmen zài bǐjiào rénlèi xué lǐ kàn chū yī jiàn zhòngyào de dōngxī, zhēnnéng jiěmíng xīlà huò luómǎde běnwén. Tàilēi yījīng xiěguòle yě shuōguòle, Luòbóshēng Sīmìsī wèi yìduān ér liúfàng zàiwài, yījīng kànguò dōngfāng de xīngxīngle.*

*Kěshì wúyòng, wǒmen gǔdiǎn xuézhě de lóng shé háishì dǔ zhùle wǒmen de ěrduǒ, bì shàngle wǒmen de yǎnjīng. Dànshì yī tīng dào 'jīnzhī' zhè jù zhòuyǔ de shēngyīn, yǎn shàng de línpiàn biàn jí luòxià, wǒmen tīngjiàn, wǒmen dǒngdéle. Suíhòu yī wénsī chūfā dào tā de xīn dǎo qù, cóng tā zìjǐ de mígōng lǐ dǎ diànbào lái bàogào niú wáng de xiāoxī, yúshì wǒmen bùdébù chéngrèn zhè shì yī jiàn zhòngyào de shì, zhè yǔ hé mǎ wèntí yǒuguānle."*

*Huà suī rúcǐ shuō, zhè shí'èr cè de dà shū wǒ què zhōngyú méiyǒu mǎi, zhǐdéle yī cè de jié běn, cǐwài, gēng shǐ wǒ juédé xǐhuān de, zé shì zhè yī xiāo běn "Jīnzhī shàng de yèzi". Cǐ shū lǐ gòng fēn liùbù, yī Jīdū jiàng dàn jié yǔ jìshēng shù, èr guàiwù, sān yìsú, sì shénhuà yǔ chuánshuō, wǔ gùshì, liù jīngsè, yǒu chāhuà shíliù yè. Lái zé fūrén xiǎo xù yún:*

*"Shèngdàn qiányè de mùchái fāchū guāngmíng de huǒyàn, shèngdànshù shàng gèsè de làzhú dōu zài zhútái shàng yáohuàng, yīnyuè duì zuò qǐ yuè lái, yīqiè dōu hěn gāoxìng xiàng shì hūnyàn, nà shí wǒmen sànbù, huòzhě wǒmen qīnwěn, zài jìshēng shù de zhī xià. Wǒmen yǒu jǐ gè zhīdào, huòzhě wǒmen zhīdào què yòu yǒu jǐ gè jìdé, nà jìshēng shù jiùshì Wēijí'ěr de suǒwèi jīnzhī, āinàyàsī jiù nále zhège xiàjiàng dào yīn'àn dì dìxià jiè qù de ne? Wǒmen xiànzài yuànyì wàngjì zhè yīqiè jiānshēn de xuéwèn, yīqiè bēikǔ, zài zhè dà nián yèlǐ. Guǐ hé yāoguài huòzhě hái zài yīn'àn zhōng zhuāng guǐliǎn shuō guàihuà, yāopó huòzhě qíle sàozhǒu zài tóu shàng fēiguò, xiānrén hé huópō de xiǎo yāo huòzhě zài yuè xià gāoxìng de tiàozhe, dànshì tāmen bù huì xiàhu wǒmen. Yīnwèi wǒmen shì guǒ zài mèng zhōng, zhè shì huángjīn de mèng, bǐ píngrì shíjì hái yào zhēnshí de mèng, wǒmen xīwàng zhànshí jìxù qù mèng jiàn nà yīqiè guòqù de mènghuàn de shìjiè.*

*Qīngnián péngyǒumen kěyǐ xiāngxìn, wǒ tài ài tāmenle, bùxiǎng bǎ tāmen cóng měilì de mèngxiǎng zhōng jiào xǐng guòlái. Wǒ cǎizhāile zhèxiē sànluàn de yèzi, xuǎnzé yīxià, sòng gěi nàxiē zhèng shì qīngchūn niánjì de rénmen. Wǒ bìng bùxiǎng jiàodǎo, wǒ de mùdì zhǐshì shǐ rén kuàilè, shǐ rén xǐhuān. Zhè shū "jīnzhī" de zhùzhě chá biànle quán shìjiè de wénxiàn lái zhèngmíng tā zìjǐ de lùn zhǐ, zhèxiē lùn zhǐ zài zhèlǐ yǔ wǒmen méiyǒu guānxì. Shū zhōng gùshì dōu réng yòng zhùzhě de yuán yǔ, tā de móshù zhàng yī chù què shǐ nàxiē huàchéng yīnyuèle, wǒ suǒ lè zuò de gōngzuò jiù zhǐshì bǎ zhè xǔduō yínsè lǐzi de yèzi gěi qīngniánmen biān chéng yīgè huāguān bàle."*

*Fúláizé bóshì wénzhāng zhī hǎo sìhū què shì shìshí ér bìngfēi dān shì fūrén de xuānchuán. Wǒ yǒu tāde yī běn wénjí, yījiǔ'èrqī nián chūbǎn, tí yún "Gēērgòngde tóu jí qítā wénzhāng", tā biānguò shīrén Gǔbāi de xìn, xiěle yī piān zhuànjì, yòu biān Yàdíshēng de lùnwén, xiěle yī piān xù, jūn shōurù jí nèi, yòu fàng shíbā shìjì wéntī xiěle liù piān wénzhāng, shuō shì "Pángguān shè" de cún gǎo, dúzhě jìng yǒurén*

*xìnyǐwéizhēn, zhìyú "Gēěrgòngde tóu" yī piān yǐ xīlà shénhuà wéi cáiliào, jīhū shì gùyì qù hé gēng sī lái (Kingsley) bīsàile. Dàyuē yě wèibì yīn wéi shì Sūgélán rén de yuángù bà, zài zhè yīdiǎn shàng què hěn ling rén xiǎngqǐ āntèlù Lǎng (Andrew Lang) lái. "Jīnzhī shàng de yèzi" gòngyǒu jiǔshíyī piān, dàdū qí guǐ kě dú, wǒ zuì xǐhuān nàxiē jiāng yāopó de, yīnwèi juédé xīfāng de yāopó xìnyǎng jí qí tǎofá dōu shì hěn yǒu yìyì de shì, dànshì nàxiē dōu cháng yīdiǎn, xiànzài zhǐ tiāoxuǎnle duǎn de yī piān "Lǐchálún zhǔjiào de móguǐ" yì chū yī jiàn yībān, yún yuánwén jiàn "Jīnzhī" juǎn qī zuì yáng zhōng yě:*

*"Méiyǒu zài Lābātuó bīngdòng de hǎi'àn de àisījímó rén, yě méiyǒu zài Jíyànà mēnrè de sēnlín de Yìndì'ān rén, yě méiyǒu zài Mèngjiālā shùlín lǐ fādǒu de Yìnduórén, bǐ nà shísān shìjì shàng bàn zhǔchí xiǎndá ěr dìfāng xī tuōpài xiūdàoyuàn de lǐ chá lún gèng pà è guǐ, juédé tāmen yǒngyuǎn zài tā zhōuwéi de. Zài tā nà qíguài de zhùzuò suǒwèi qíshì lǜ lǐ tā biǎomíng zěnme shí shíkè kè de wèi móguǐ suǒ rǎo, zhège dōngxī tā suīrán bùnéng kànjiàn, què nénggòu tīngjiàn, tā bǎ suǒyǒu ròutǐ shàng de kǔtòng yǔ jīngshén shàng de quēdiǎn dōu guīzuì yú tāmen. Jiǎrú tā juédé fánzào, tā xiāngxìn zhè zhǒng xīnqíng shì móguǐ de lìliàng gěi tā zàochéng de. Jiǎrú tā bí shàng fāshēng zhòuwén, jiǎrú tā xià chún tuō xià, nàme móguǐ yòu děi fùzé, késòu, tóu fēng, tǔ tán, tuòmò, nà rú wú chāozìrán de guǐguài de yuányīn shì bù huì yǒu de. Jiǎrú zài qiūtiān hǎo tàiyáng de zǎochén tā zài guǒyuán sànbù, zhè wèi féipàng de zhǔjiào wān yāo qù shí qǐ yīgè yèjiān luòxià de shú guǒzi, nà shí xuěyè shēng dào tā zìsè de liǎn shànglái, zhè yě yóuyú tā nà kàn bùjiàn de dírén de zhǔ shǐ. Jiǎrú zhǔjiào shuì bùzháo zài chuángshàng zhuǎn cè, yuèguāng cóng chuāng jiān zhào jìnlái, bǎ chuānglíng de yǐngzi yìng zài fáng nèi dìbǎn shàng xiàng shì yītiáo tiáo de hēi bàng, zhè shǐ tā xǐngzhe de yě jué bùshì tiàozao huò qítā, bù, tā míngzhì de shuōdao, chóngzhì shì bìng bù zhēn huì yǎo rén de – tāmen sìhū díquè yǎole rén, dàn zhè dōu shì móguǐ de bǎxì. Jiǎrú yīgè dào yǒu zài wòshì nèi dǎ hū, nà nántīng de shēngyīn bìng bù chū yú tā, què shì cóng nà duǒ zài tā shēn lǐ de móguǐ fā chūlái de. Duìyú shēntǐ shàng hé jīngshén shàng de yīqiè bùshì de yuán yīn zhèyàng de kàn qù, nàme zhǔjiào suǒ kāi de yàofāng bùshì běncǎo shàng suǒyǒu yě bùshì yàopù lǐ suǒ néng mǎi dào, zhè zhèng shì dāngrán dele. Zhè dà bùfèn shì shèngshuǐ hé shízìjià de fúhào, tā tèbié tuījiàn huà shízì dàngzuò zhì tiàozao yāo de dānfāng."*

*Niàn sān nián èr yuè*

## Riferimenti bibliografici

AA.VV. (1985), *Marcel Granet (1884-1940): témoignages et études*, in "Études chinoises", 4, 2.

ACERBO S. (2019), *L'Apollodoro di Frazer. Ricostruzione di un'edizione e della sua fortuna*, in "Quaderni di Storia", 89, pp. 91-132.

ACKERMAN R. (2002), *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Routledge, New York-London (ed. or. Garland, New York-London 1991).

APOLLODORO (1995), *Biblioteca*, con il commento di J. G. Frazer, edizione italiana a cura di G. Guidorizzi, Adelphi, Milano.

BÊ DUC G. (2010), *Zhou Zuoren et l'Essai chinois moderne*, L'Harmattan, Paris.

ID. (2017), *Zhou Zuoren et les fantômes*, in M. Laureillard, V. Durand-Dastès (éds.), *Fantômes dans l'Extrême-Orient d'hier et d'aujourd'hui*, Presses de l'Inalco, Paris, pp. 29-56.

BRUCE E. (1988), *Yao and Shun in the Cantos: Chinese Emperors Placed in the Context of Frazer's The Golden Bough*, in "Paideuma: Modern and Contemporary Poetry and Poetics", 17 (2-3), pp. 69-92.

BURKERT W. (1972), Homo Necans. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, W. de Gruyter, Berlin (trad. it. Homo Necans. *Antropologia del sacrificio cruento*, trad. it., Boringhieri, Torino 1981).

CHOW T. (1960), *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.

DARUVALA S. (2000), *Zhou Zuoren and An Alternative Chinese Response to Modernity*, Harvard University Asia Center, Cambridge (MA).

EAD. (2019), *Zhou Zuoren's Collaboration and the Question of "Shattered Jade"*, in "文化論集第", "*Wénhuà lùnjí dì*", 55, pp. 443-68.

DAVIES G. (2013), *Lu Xun's Revolution: Writing in a Time of Violence*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

FENG L. (1996), *Democracy and Elitism: The May Fourth Ideal of Literature*, in "Modern China", 22, 2, pp. 170-96.

FURTH C. (1983), *Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920*, in *The Cambridge History of China*, vol. 12, pp. 322-405.

GAMSA M. (2011), *Translation and Alleged Plagiarism of Russian Literature in Republican China*, in "Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)", 33, pp. 151-71.

GOUDINEAU Y. (1988), *Un ethnographe de la Chine ancienne – archéobibliographie de Marcel Granet, et entretien avec Jacques Gernet*, in "Préfaces", 7, pp. 119-29.

ID. (2004), *Lévi-Strauss, la Chine de Granet, l'ombre de Durkheim. Retour aux sources de l'analyse structurale de la parenté*, in "Cahiers de l'Herne – Cahier spécial Lévi-Strauss", pp. 165-88.

GRANET M. (1975), *The Religion of the Chinese People*, ed. and introd. by M. Freedman, Harper & Row, New York.

GREEN C. M. C. (2000), *The Slayer and the King: 'Rex Nemorensis' and the Sanctuary of Diana*, in "Arion: A Journal of Humanities and the Classics", 7, 3, pp. 24-63.

GUO Y. (2004), *Cultural Nationalism in Contemporary China*, Routledge, London-New York.

HARRISON J. (1925), *Reminiscences of a Student's Life*, L. and V. Woolf at the Hogarth Press, London.

HE Q. (2016), *Western Influence and the Place of Music in the Works of Shen* Congwen, PH.D. Dissertation, University of Edinburgh, https://era.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/21691/He2016.pdf?isAllowed=y&sequence=2.

HENNINGER J. (2004), *Sacrifice (1987)*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, Detroit, Thomson, pp. 7997-8008.

HIRSCH T. (2011), *Historiographie et histoire disciplinaire. Marcel Granet et les sciences sociales*, in "L'Atelier du Centre de recherches historiques", http://journals.openedition.org/acrh/3579.

黃開發 HUANG K. (2015), 周作人的精神肖像 , *Zhou Zuoren de jingshen xiaoxiang* (*A Spiritual Portrait of Zhou Zuoren*), Liaoning renmin chubanshe, Shenyang.

KATZ W. R. (2010), *Rider Haggard and the Fiction of Empire: A Critical Study of British Imperial Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge.

고운선 KOH W. S. (2015), 주작인(周作人)의 루키아노스 (Lukianos) 대화집 번역의 의의, *Jujag-in (jujag-in) ui lukianoseu (Lukianos) daehwajib beon-yeog-ui uiui* (*A Study of Zhou Zuoren's Translation of Lucian's Dialogues in Prose*), in 중국학논총, "Junggughagnonchong", 47, pp. 207-42.

LAI J. T. P. (2019), *Literary Representations of Christianity in Late Qing and Republican China*, Brill, Leiden.

LAURENTI C. (2021), *Due o tre cose sul signor Lu Xun. Cina silenziosa*, Aragno, Torino.

LEE L. O. (ed.) (1985), *Lu Xun and His Legacy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

LI S.-S. (2014), *"Translating" Homer and his Epics in Late Imperial China: Christian Missionaries' Perspectives*, in "Asia Pacific Translation and Intercultural Studies", 1, pp. 83-106.

LI T. (2013), *To Believe or Not to Believe: Zhou Zuoren's Alternative Approaches to the Chinese Enlightenment*, in "Modern Chinese Literature and Culture", 25, 1, pp. 206-60.

ID. (2014), *The Sacred and the Cannibalistic: Zhou Zuoren's Critique of Violence in Modern China*, in "Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)", 36, pp. 25-60.

LIN C. Y.-K., MAIR V. H. (eds.) (2020), *Remembering May Fourth: The Movement and Its Centennial Legacy*, Brill, Leiden.

LIU H. (2002), *From Little Savages to hen kai pan: Zhou Zuoren's (1885-1968) Romanticist Impulses around 1920*, in "Asia Major", 15, 1, pp. 109-60.

LUO Z. (2019), *Wholeness and individuality: Revisiting the New Culture Movement, as Symbolized by May Fourth*, in "Chinese Studies in History", 52, 3-4, pp. 188-208.

马昌仪 MA C. (1981), 人类学派与中国 近代神话学, *Rénlèi xuépài yǔ zhōngguó jìndài shénhuà xué* (*Correnti antropologiche e mitologia cinese moderna*), in 民间文艺集刊, *Mínjiān wényì jíkān* (*Raccolta di studi sul folklore nella letteratura e nell'arte*), Shanghai wenyi chubanshe, Shanghai, pp. 37-73.

MATHIEU R. (2020), *Marcel Granet (1884-1940)*, in "Journal of the European Association for Chinese Studies", 1, pp. 253-74.

MCCLYMOND K. (2008), *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

MERLINO PALERMO A. (1973), *Letteratura e rivoluzione per gli intellettuali del "Movimento del Quattro Maggio"*, in "Cina", 10, pp. 36-44.

EAD. (1980), *La rivista Xin Qingnian (Nuova Gioventù) nel maggio 1918*, in "Cina", 16, pp. 229-63.

MEYER C. (2015), *The Emergence of "Religious Studies" ("zongjiaoxue") in Late Imperial and Republican China, 1890-1949*, in "Numen", 62, 1, pp. 40-75.

MÜLLER M. (1980), *Alcune considerazioni sui primi indirizzi progressisti degli studi demologici in Cina (1911-1937)*, in "Cina", 16, pp. 195-228.

根岸宗一郎 NEGISHI S. (2001), 周作人と H・S・タッカー：立教大学におけるギリシア語学習とギリシア文学・キリスト教との出会い' (*Zhou Zuoren and H. S. Tucker: Learning Greek at Rikkyo University and meeting Christian literature and Christianity*), in "中国研究月報" ("Monthly Journal of Chinese Affairs"), 55, pp. 20-29.

宗一郎 ID. (2014), 周作人とJ・E・ハリソン：ギリシア神話とギリシア像を巡って (*Zhou Zuoren and J. E. Harrison: Greek Mythology, Greece*), in 慶應義塾大学日吉紀要. 中国研究, "Keiōgijuku daigaku Hiyoshi kiyō. Chūgoku kenkyū", 7, pp. 53-72.

NI Z. (2011), *Rewriting Jesus in Republican China: Religion, Literature, and Cultural Nationalism*, in "The Journal of Religion", 91, 2, pp. 223-52.

OESTERDIEKHOFF G. W. (2015), *The Nature of 'Premodern' Mind: Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Piaget, and Beyond*, in "Anthropos", 110, pp. 15-25.

ORLANDO F. (1965), *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino.

POLLARD D. (2002), *The True Story of Lu Xun*, The Chinese University Press, Hong Kong.

ID. (trans.) (2006), Zhou Zuoren, *Selected Essays*, Chinese-English bilingual edition, The Chinese University Press, Hong Kong.

POUND E. (1996), *The Cantos*, New Directions Books, New York.

錢理群 QIAN L. (1990), 周作人传, *Zhōuzuò rén chuán* (*Zhou Zuoren: una biografia*), Beijing Shiyue wenyi Chubanshe, Beijing.

RAFFAELLI R. (1990), *Variazioni sul Don Giovanni. Mozart, Molière, Scott, Shakespeare e il folclore*, Quattroventi, Urbino.

RENGER A. B., XIN F. (eds.) (2018), *Receptions of Greek and Roman Antiquity in East*, Brill, Leiden-Boston.

SCHAEFER W. (1998), *Kumarajiva's Foreign Tongue: Shi Zhecun's Modernist Historical Fiction*, in "Modern Chinese Literature", 10, 1-2, pp. 25-70.

SCHWARTZ B. I. (1983), *Themes in Intellectual History: May Fourth and After*, in D. Twitchett, J. K. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China*, vol. 12, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 405-53.

SCHWARTZ V. (1986), *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

SHELLEY A. (1996), *'For Love of an Idea': Jane Ellen Harrison, Heretic and Humanist*, in "Women's History Review", 5, 2, pp. 165-90.

SIDWELL K. (2001), *Melos and the Trojan Women*, in D. Stuttard, T. Shasha (eds.), *Trojan Women: A Collection of Essays*, AOD, York, pp. 30-44.

STEIGER H. (1900), *Warum schrieb Euripides seine Troerinnen?*, in "Philologus", 59, pp. 362-99.

TURNER B. S. (ed.), *The Early Sociology of Religion: The Making of Religion by Andrew Lang*, Routledge, London.

VEENSTRA J. (1997), *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France. Text and Context of Laurens Pignon's Contre les Devineurs (1411)*, Brill, Leiden.

WALKER H. (1928), *The English Essay and Essayists* (1928), Dent, London-Toronto.

叶蓉YE R. (2006), 浅论基督教影附在20世紀中園文字中的兩小高潮, *Qiǎn lùn jīdūjiào yǐng fù zài 20 shìjì zhōngyuán wénzì zhōng de liǎng xiǎo gāocháo* (*A Summary view on two high tides of the impact of Christianity on Twentieth Century Chinese Literature*), in "Monumenta Serica", 54, pp. 363-93.

ZHANG L. (2018), *Toward a New Mode of Vernacular Chinese: A Study on Zhou Zuoren's Modern Translation of Theocritus' Id. 10*, in A. B. Renger, F. Xin (eds.), *Receptions of Greek and Roman antiquity in East*, Brill, Leiden-Boston, pp. 112-32.

ZHANG W. (2015), *Zhou Zuoren and the Uses of Ancient Greek Mythology in Modern China*, in "International Journal of the Classical Tradition", 22, 1, pp. 100-15.

止庵, ZHI'AN (ed.) (2002), 周作人自编文集, *Zhou Zuoren zibian wenji* (*Zhou Zuroen's essays as arranged by himself*), Hebei jiaoyu chubanshe, Shijiazhuang.

# 8

# Pavese il ritualista? Da Frazer ai falò

di *Francesco Padovani*

## 8.1
## Introduzione

La riconsiderazione del lascito di *The Golden Bough* nella cultura del Novecento chiama in causa la lettura che ne condusse il suo più creativo seguace italiano, Cesare Pavese. L'interesse di Pavese per Frazer è noto, così come è acclarato che il peso di *The Golden Bough* nel corso degli anni fu per lui assai più determinante di quello della «Germania segreta», oggetto di una fortunata ipotesi di Furio Jesi[1]. Non si tratta pertanto di ragionare sulla *Quellenforschung* delle opere di Pavese, quanto di ripercorrere le tappe principali del suo rapporto con Frazer e comprenderne le ricadute teoriche e pratiche nella sua produzione letteraria e saggistica. L'incontro con Frazer è frutto di un'affinità elettiva[2], sicché la sua influenza si esercita su un terreno già favorevole a recepirne la portata. Secondo il ricordo dell'antropologo Giuseppe Cocchiara (1961, p. 289), Pavese «si tuffava disperatamente nell'etnologia [...], di cui allora forse ben pochi in Italia avevano la competenza che ne aveva lui e pochi riuscivano a comprenderla e riviverla come lui faceva». Se la lettura di Frazer allontana Pavese dalle tendenze crociane e gramsciane diffuse nell'antropologia italiana del suo tempo[3], la

1. In particolare, cfr. in Jesi (1968), il contributo dal titolo *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito* (ivi, pp. 129-60). Comparini (2017, pp. 96-8), ha giustamente ridimensionato il peso della linea storico-religiosa di scuola tedesca nella riflessione di Pavese, in favore dell'etno-antropologia anglosassone e francese.

2. «Il libro che mi ha convertito all'etnologia», lo definisce nella lettera a Ernesto de Martino del 29 luglio 1949 (Angelini, 1991, p. 143).

3. In una lettera a Pavese, Ernesto de Martino esprime apertamente le sue riserve sull'opera di Frazer, ascrivendola alla fase «prescientifica» degli studi sulle religioni e definendola «una cariatide annosa dell'ottusità etnologica» (in Angelini, 1991, p. 140, lettera a C. Pavese, 14 luglio 1949). Ciò nonostante, de Martino non si oppose alla riedizione della traduzione di *The Golden Bough* all'interno della "Collana viola" Einaudi nel

scelta di trarre spunto da *The Golden Bough* per l'elaborazione della sua poetica lo avvicina significativamente alle esperienze del modernismo europeo (Dei, 2021, pp. 257-300).

Il punto più alto della lezione di Frazer si manifesta nella stesura dei *Dialoghi con Leucò*, in cui l'idea stessa di riscrivere la materia mitologica classica in un linguaggio moderno risente del precedente frazeriano (ivi, pp. 247-56). Tuttavia, la lettura di *The Golden Bough* precede di molti anni la stesura dei *Dialoghi* e rappresenta l'elemento di coesione attorno a cui si agglutinano alcuni aspetti cruciali della produzione di Pavese: la riflessione sul mito, la dialettica tra il tempo storico e il tempo ciclico, il rapporto tra il pensiero primitivo e il pensiero civilizzato o, in altri termini, «gli sconfinamenti reciproci» tra «il selvaggio e il contadinesco» che Pavese ritrovava anche nel pensiero di Giambattista Vico (Pavese, 2000, p. 288)[4]. Da un lato, Frazer fornisce a Pavese una soluzione teorica rispetto al tema del mondo contadino, come sede di costumi e valori arcaici difficilmente componibili con la configurazione della civiltà moderna. Dall'altro, *The Golden Bough* è a sua volta fonte di un problema, a cui Pavese fornisce una risposta autonoma: l'opera di Frazer tematizza il ruolo del mito e del rito come forme di sopravvivenza e comunicazione del sostrato arcaico all'interno del mondo della storia, della civilizzazione e del progresso.

Nell'ultima fase della sua produzione, e in particolare in *La luna e i falò*, la riflessione di Pavese è arricchita dall'approfondimento degli studi dei cosiddetti *Cambridge Ritualists*, in particolare di Jane Harrison. La sua attenzione si sposta in maniera decisa sull'integrazione reciproca tra mito e rito, a cui corrisponde un assottigliamento del valore dell'esperienza storica come forma autonoma e stabile dell'esistenza umana. La lezione di Frazer viene elaborata autonomamente, proprio in concomitanza con la pubblicazione della traduzione italiana in due volumi di *The Golden Bough* nella "Collana di studi religiosi, etnologici e psicologici" Einaudi (1950), diretta da Pavese, che ne segna la consacrazione a classico del pensiero moderno anche in Italia.

1950, dato il sicuro successo dell'impresa editoriale. La diffidenza degli antropologi italiani verso l'opera di Frazer è ben testimoniata dalle memorie raccolte in Cerulli (1984).

4. Nota del 19 agosto 1944. Sull'importanza della speculazione di Vico per la poetica di Pavese, cfr. Mariani (1968) e Lanza (1977).

## 8.2
## La scoperta di Frazer

### 8.2.1. CONTADINI E SELVAGGI

Pavese conosce Frazer prima di conoscere i Greci. La nota di diario del 21 luglio 1946, redatta in concomitanza con l'elaborazione dei *Dialoghi con Leucò*, considerata l'opera più esplicitamente "frazeriana" di Pavese[5], colloca il suo primo incontro con *The Golden Bough* nel 1933[6]. La riscoperta dei classici greci, trascurati da Pavese nei suoi studi giovanili, è documentabile a partire dal 1926 (Comparini, 2017, pp. 98-9), ma si fa più intensa dal giugno 1935, anno del suo confinamento a Brancaleone Calabro, dove sarà trattenuto fino al marzo 1936. Durante i mesi di confino, Pavese si applica con dedizione allo studio della lingua greca e si esercita nella traduzione diretta dei testi antichi (Dughera, 1992). Tuttavia, l'interesse per la grecità si accentua e sistematizza attorno al secondo conflitto mondiale. Il primo incontro con Frazer non nasce pertanto sulla base di una precoce propensione classicista di Pavese, né per un suo generico interesse riguardo ai miti antichi. Nello stesso 1935 Pavese comincia a tenere il suo diario, sicché non è possibile documentare direttamente l'impressione che la prima lettura di *The Golden Bough* suscitò in lui. Bisogna affidarsi a una memoria retrospettiva, redatta tredici anni più tardi:

(rileggendo Frazer)

Nel 1933 che cosa trovavi in questo libro? Che l'uva, il grano, la mietitura, il covone erano stati drammi, e parlarne in parole era sfiorare sensi profondi in cui il sangue, gli animali, il passato eterno, l'inconscio si agitavano. La bestiola che fuggiva nel grano era lo spirito – fondevi l'ancestrale e l'infantile, i tuoi ricordi di misteri e tremori campagnoli prendevano un senso unico e senza fondo (Pavese, 2000, p. 319).

La nota di diario è tanto più interessante, in quanto non contiene alcun riferimento esplicito al mito greco, su cui Pavese stava lavorando intensamente nel 1946. Se si vuole dare credito al ricordo di Pavese, l'elemento

5. La presenza di Frazer è testimoniata dall'esplicita ripresa del mito di Virbio nel dialogo *Il lago* dal primo capitolo di *The Golden Bough* e del mito di Litierse trattato nel dialogo *L'ospite*. L'influenza dell'etnologia sui *Dialoghi* è stata oggetto della riflessione di Premuda (1957) che, accanto a Frazer, riconosce l'influsso dell'opera di Levy-Bruhl.

6. La prima traduzione italiana dell'opera, a cura dell'antifascista e americanista Lauro de Bosis, risale al 1925; Pavese era tuttavia in grado di leggere correntemente l'inglese.

determinante della sua fascinazione per Frazer sarebbe da ricercare nello svelamento del senso profondo racchiuso nell'immaginario contadino della sua infanzia. La prima parte della testimonianza formalizza alcuni capisaldi della fortuna di Frazer nella cultura del Novecento: la dimensione selvaggia e violenta («il sangue, gli animali») che avrebbe caratterizzato i riti e i miti fondativi della fase arcaica dell'umanità; la persistenza di tale sostrato al di là di qualsiasi pretesa di progresso e civilizzazione («il passato *eterno*»); l'intreccio con le teorie junghiane relative all'inconscio collettivo come sede della parte d'ombra della civiltà («l'inconscio»). La seconda parte della notazione inerisce all'immaginario squisitamente pavesiano e segna i termini dell'assunzione dell'opera di Frazer all'interno della poetica di Pavese. L'immagine della bestia che fugge nel grano, ricorrente negli scritti di Pavese (spesso nella forma della serpe o della biscia), introduce nella dimensione dei «misteri e tremori campagnoli» che, sottratti alla dimensione individuale delle paure infantili, si stagliano sinistri nella sfera della memoria «ancestrale», condivisa dall'umanità intera. La trasfigurazione simbolica del mondo contadino piemontese e lo scavo nel dominio del mito alla ricerca della matrice selvaggia dell'umanità trovano la loro legittimazione teorica nella lettura di *The Golden Bough*. Pavese attribuisce all'opera di Frazer un valore paradigmatico rispetto al senso della sua ricerca letteraria. Frazer ha la capacità di fare comprendere a Pavese la natura drammatica («erano stati drammi»), emotiva, esistenziale del rituale primitivo, ciò che ne consente la comprensione e la rivitalizzazione nell'epoca moderna.

L'elaborazione dell'immaginario legato al Piemonte contadino è il filone narrativo su cui interviene dapprima la lettura di Frazer, a partire dalla poesia *Il Dio caprone* del 1933 (Premuda, 1957, p. 226). La sfrenatezza della campagna primitiva è tratteggiata attraverso il richiamo a Dioniso, nella sua forma di divinità agreste non ancora addomesticata dalla civiltà. La violenza bestiale della civiltà contadina è tratteggiata con ancora maggiore vividezza nella prosa di *Paesi tuoi* (1941): in particolare, l'uccisione di Gisella durante la battitura del grano allude ai macabri rituali descritti da Frazer (Premuda, 1957, pp. 228-30). Pavese non è il solo scrittore del suo tempo a cimentarsi con il racconto della campagna, intesa come un mondo arcaico, retto da rapporti sociali brutali, venato di memorie arcaiche. Corrado Alvaro pubblica nel 1930 i tredici racconti di *Gente in Aspromonte*. Le vicende delle genti della Calabria sono rievocate sul filo della memoria, che le colloca in una dimensione fuori del tempo e della civiltà. La Calabria di Alvaro è intessuta di richiami al mito: l'Argirò, il pastore protagonista del

primo racconto, eponimo della raccolta, che prima di lasciare la capanna ne assicura l'entrata facendovi rotolare davanti un macigno, e il vecchio cane che attende fiduciosamente il cenno del padrone richiamano alcune celebri immagini odissiache[7]. I riecheggiamenti della Grecia antica restituiscono l'immagine di un Meridione rimasto cristallizzato in un'epoca arcaica della sua storia, dai tratti favolosi; essi corrispondono al desiderio di fornire un ritratto fedele, ancorché trasfigurato nella dimensione letteraria, delle condizioni di vita delle plebi del Sud del paese, tradizionalmente escluse dalla storia. Sul medesimo crinale, a metà tra i toni fiabeschi e il crudo realismo, si muoverà Carlo Levi in *Cristo si è fermato a Eboli* (1945). Il primitivismo del Piemonte contadino di Pavese si differenzia dalle esperienze di Alvaro e di Levi, e in una certa misura dalla nozione di folclore che Antonio Gramsci andava sviluppando negli stessi anni in cui Pavese era intento a leggere Frazer[8]. In primo luogo, se il riconoscimento della "fossilizzazione" dell'arcaicità nei costumi popolari è affine all'analisi gramsciana, in Pavese tale nozione assume le vesti del primitivismo selvaggio di stampo frazeriano. La violenza, il sangue, la sessualità bestiale innervano la caratterizzazione degli scenari contadini pavesiani e ne divengono capisaldi formali nelle riflessioni teoriche di *Feria d'agosto* (1946). Il teriomorfismo di alcuni personaggi[9] accentua la connotazione ferina del mondo contadino, ancorato alla ripetizione di rituali collettivi appartenenti al sostrato selvaggio dell'umanità. In secondo luogo, in Pavese è assente qualsiasi pretesa storico-documentaria. Di fatto, è la stessa dimensione della storia a essere negata nella rappresentazione del mondo contadino piemontese. Una forma di distanziamento è presente anche nei racconti di Alvaro e Levi, che collocano le loro narrazioni in luoghi geograficamente remoti rispetto al punto di vista dell'osservatore. Nel primo caso, si tratta della Calabria trasfigurata nella memoria dell'autore, ormai trasferitosi a vivere altrove. Nell'opera del torinese Levi, i borghi isolati della Lucania dischiudono la loro arcaicità perturbante di fronte agli occhi meravigliati e curiosi del confinato settentrionale. I primitivi di Pavese invece abitano a pochi chilometri da Torino,

7. Il pensiero corre al gesto con cui Polifemo serra l'ingresso del proprio antro (*Od.* IX) e al riconoscimento di Odisseo da parte del cane Argo (*Od.* XVII).

8. Le note di Gramsci sul tema risalgono al 1935 (Gramsci, 2014, III, pp. 2311 ss. = Quaderno 27 [XI], *Osservazioni sul «Folclore»*).

9. Vale la pena di ricordare la lettera con cui Italo Calvino accolse la pubblicazione del *Diavolo sulle colline* (terminato nel 1948, pubblicato nel 1949), in cui egli riconosce un viaggio «tra strani esseri tra la donna e il cavallo», che fa pensare «a strani riti con peni equini in legno di faggio» (Pavese, 1966, pp. 408-9, lettera del 27 luglio 1949).

dietro le colline, sicché la loro distanza dalla storia è anzitutto simbolica. Tra di loro l'autore è nato ed è portato a ritornare dalla città in cui si è trasferito e che l'ha strappato alla terra delle origini. Tuttavia, il ritorno è impossibile, poiché le due dimensioni, pur coabitando, non comunicano tra loro. La lettura di Frazer contribuisce pertanto a rispondere a una domanda di senso che investe solo latamente l'interesse antropologico per il mondo contadino, ma pone altresì lo scrittore di fronte a una frattura culturale di difficile ricomposizione.

Nella scrittura di Pavese, la distanza tra il Piemonte selvaggio delle origini dell'autore e il suo punto di vista civilizzato si misura essenzialmente su due assi. La contrapposizione più vistosa è quella spaziale, tra la città e la campagna o tra l'America e la provincia piemontese. La differenza investe soprattutto i diversi piani di esperienza, che trovano espressione concreta nella dimensione geografica. A tale dualismo ne è sotteso un altro, su cui il primo si struttura, ma che diviene oggetto di indagine teorica solo nel corso degli anni Quaranta e ha per estremi il mito da una parte, il tempo della storia e dell'esperienza dall'altra. Il binomio tra il mito e la storia coinvolge due concezioni del tempo non integrabili tra loro. La lettura di Frazer fa intuire a Pavese che il tempo del mito è ciclico e si ripropone inalterato nella ripetizione dei riti collettivi. È il tempo dell'infanzia; in senso lato, è l'epoca della prima età degli uomini che si ripete con poche variazioni. Pertanto, l'opera di Pavese si propone come uno scavo regressivo verso le immagini primigenie (la "prima volta"), da cui l'esperienza ha preso le mosse, per inoltrarsi nella dimensione del tempo lineare, a prezzo di un doloroso distacco dalle origini. La frattura non è ricomponibile, se non attraverso la comprensione e la chiarificazione razionali, che non restituiscono tuttavia l'effettiva partecipazione a ciò che si è perduto una volta per sempre. Il ritorno dei protagonisti dei romanzi di Pavese alla terra d'origine si traduce in un guardare e capire, che segna altresì la loro esclusione dalla vita che si rinnova ciclicamente. Una volta usciti dal tempo circolare, che perdura in parallelo con il tempo lineare, non è più possibile farvi ritorno, se non attraverso la trasfigurazione simbolica dell'esperienza. Il contributo di Frazer è decisivo nel confermare a Pavese che la dimensione del mito continua a gettare la propria ombra sulla contemporaneità, per quanto il corpo da cui l'ombra promana sia irrimediabilmente relegato in una dimensione inattingibile. L'ossimoro «il passato eterno» della nota di diario già citata conferma la permanenza delle esperienze primigenie nell'inconscio collettivo, ma le colloca in una lontananza irriducibile rispetto ai parametri dell'esistenza storica.

### 8.2.2. IL MITO GRECO ATTRAVERSO FRAZER

L'approfondimento della sua personale visione mitica conduce Pavese a cimentarsi con le leggende dei Greci nella sua opera più ambiziosa, i *Dialoghi con Leucò* (pubblicati nel 1947). Tra le poche recensioni positive ai *Dialoghi con Leucò* spicca quella del filologo trentino Mario Untersteiner, apparsa su "L'educazione politica", 1 (1947). Untersteiner coglie la singolarità dell'opera di Pavese, in cui riconosce il desiderio di confrontarsi con i momenti più angosciosi della vicenda umana, che vengono «modernamente rivissuti nella sostanza dell'esperienze egee preelleniche ed elleniche» e animati da «l'onda drammatica della poesia» (ivi, p. 344). Untersteiner delinea i nodi essenziali dell'ispirazione di Pavese, ovvero la comprensione dei miti arcaici nella forma di drammi a cui è lecito accostarsi per via di immedesimazione. Untersteiner è altresì consapevole del debito di Pavese verso Frazer. In una lettera del 22 dicembre 1947, in forma privata, egli esprime alcune riserve rispetto alla prospettiva frazeriana sposata da Pavese:

> Inoltre, io credo che, quando si parla di religione pregreca – da cui in qualche modo dipende anche Omero – bisogna guardarsi dal porre l'equazione pregreci primitivi = moderni primitivi. Questa equazione, più o meno implicita, è forse l'errore di prospettiva del Frazer (Pavese, 1966, p. 572)[10].

Tuttavia, senza l'equazione criticata da Untersteiner, l'immedesimazione con le esperienze dell'umanità arcaica non sarebbe possibile. Pavese è cosciente che l'avvicinamento al «problema» rappresentato dai miti antichi in una forma culturalmente connotata è autorizzato dall'abolizione della «storia di innesti, calchi, derivazioni, ecc. (che ce li rende comprensibili)» così come dell'«ambiente sociale (che li rendeva accessibili agli antichi)» (Pavese, 2000, p. 336, nota del 28 luglio 1947). Da Frazer Pavese deriva la visione del mondo classico come una realtà a cui avvicinarsi per immedesimazione, al di là delle delimitazioni storiche. Sempre a Frazer va ascritto il merito di avere liberato la visione del mondo antico dagli orpelli edificanti propri dell'educazione scolastica ottocentesca, non solo britannica. Il tema, caro a Pavese, emergerà con evidenza nelle discussioni preparatorie alla traduzione dell'*Iliade* condotta da Rosa Calzecchi Onesti[11]. Parla-

10. La lettera di Untersteiner è citata in calce alla lettera di Pavese del 12 gennaio 1948.

11. Il desiderio di Pavese di superare il neoclassicismo italiano si misura su affermazioni come la seguente: «Evitando l'esametro "pascolo-romagnoliano" si evita pure la cadenza oratoria e fiorita di questo schema ritmico ed in definitiva la sintassi ed addirittura

re del classico con uno stile moderno è prerogativa della lettura frazeriana dell'antico. L'intuizione che i Greci siano stati primitivi tra gli altri primitivi, ovvero che le loro esperienze partecipino della vicenda di distacco da una fase primigenia selvaggia e bestiale, comune all'umanità di ogni epoca, per muovere verso forme di razionalizzazione dell'esperienza, è lo spunto fondativo dei *Dialoghi*[12]. Essi rappresentano una vicenda affatto moderna, o, per meglio dire, eterna, attraverso il linguaggio del mito. Ne è un buon esempio il dialogo *L'ospite*, che ripropone in forma drammatica il tema del sacrificio umano durante la mietitura del grano, attraverso il mito di Litierse, desunto da *The Golden Bough* (cap. 46). La didascalia introduttiva chiarisce che, per quanto i Greci situassero i racconti dei fatti più atroci in Frigia e in Licia, «era tutto accaduto a casa loro, ma in tempi più antichi». Nell'artificio della dislocazione del racconto in terre lontane, Pavese ravvisa un tratto essenziale del mito: è necessario operare un distanziamento rispetto alla materia narrata, perché essa possa essere rivissuta. L'uomo civilizzato ha bisogno di accostarsi alla propria parte primitiva in forma mediata e simbolica, attraverso il racconto, per non ripiombare nell'indistinzione fusionale delle origini dell'umanità, «in cui era consentito alle nature più diverse di mischiarsi» (Pavese, 1999, p. 8)[13].

I *Dialoghi* sono imperniati sull'idea che il mito, inteso nel senso etimologico di racconto, sia il dispositivo di comunicazione dell'esperienza tra epoche differenti dell'umanità. Pavese stesso sottolinea come «il suo totem e tabù, i suoi selvaggi, gli spiriti della vegetazione, l'assassinio rituale, la sfera mitica e il culto dei morti» siano il ricettacolo di un «segreto di qualcosa che tutti ricordano» (ivi, p. 3)[14]. Si tratta forse del tentativo di ricongiungersi con lo stadio primigenio dell'umanità, cui i Romantici, ad

il lessico che tante versioni neoclassiche hanno ormai reso odioso» (Pavese, 1966, p. 252, lettera a R. Calzecchi Onesti, 3 giugno 1948).

12. Per quanto apparentemente la Grecia del mito rappresenti il polo opposto dell'America della civilizzazione moderna, Pavese ravvisa una linea di continuità tra i propri interessi, come segnala nella nota di diario del 3 giugno 1943: «La tua classicità: le Georgiche, D'Annunzio, la collina del Pino. Qui si è innestata l'America come linguaggio rustico-universale (Anderson, *An ohio pagan*), e la barriera (il *Campo di grano*) che è riscontro di città e campagna. Il tuo sogno alla stazione di Alba (i giovani albesi che creano le forme moderne) è la fusione del classicismo con la città-in-campagna. Recentemente hai aggiunto la scoperta dell'infanzia (campagna = forma mentale), valorizzando gli studi di etnografia (il *Dio caprone*, la teoria dell'immagine-racconto). Il tuo è un classicismo rustico che facilmente diventa etnografia preistorica» (Pavese, 2000, p. 254).

13. Dalla didascalia introduttiva del dialogo *La nube*.

14. Dalla *Presentazione* dei *Dialoghi*.

avviso di Pavese, tentarono di pervenire attraverso l'abbandono alla natura o attraverso la dimensione del sogno[15], a cui la cultura del Novecento ha saputo aggiungere nuovi strumenti. La strutturazione dei *Dialoghi* secondo i meccanismi di assemblamento onirico desunti dall'*Interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud (Mirto, 2016) testimonia del dialogo naturale tra frazerismo e psicoanalisi nella riflessione di Pavese. L'inconscio e il pensiero primitivo rappresentano le due dimensioni, individuale e collettiva, attraverso cui il sostrato arcaico affiora alla coscienza dell'uomo civilizzato. La forma del mito greco consente a Pavese di trasporre il proprio mito personale, legato all'infanzia, sul piano più vasto della storia della cultura. Per Pavese, il mito è un linguaggio simbolico, cui corrisponde «un midollo di realtà che vivifica e nutre tutto un organismo di passione, di stato umano, tutto un complesso concettuale» (Pavese, 2000, p. 308, 20 febbraio 1946). La partecipazione emotiva si applica preferibilmente a una materia conosciuta: «l'inquietudine è più vera e tagliente quando sommuove una materia consueta» (*ibid*.). Ciò vale sul piano individuale, con l'ossessivo ritorno sulle tracce della propria infanzia, ma anche su quello collettivo, attraverso la riscoperta del sostrato arcaico celato al di sotto dei miti greci noti dai tempi della scuola[16]. Il mito greco viene prescelto da Pavese in quanto ha il vantaggio di suonare familiare al lettore e di sfidarne la comprensione, sino alla rivelazione di un segreto più profondo, situato nella fase aurorale della coscienza. Il mito, più che venire attualizzato (*contra* Comparini, 2017, p. 111), viene decifrato nella sua natura di distillato del senso ultimo dello stare al mondo e impiegato come linguaggio simbolico comune del genere umano. Nel processo creativo, Pavese non si accontenta di ravvisare nel mito una forma di conoscenza primitiva, distinta dalla razionalità moderna. Egli recupera le ragioni del mito, in virtù della sostanziale continuità e compenetrazione tra l'arcaico e il moderno. A partire dal mito è possibile rivivere il dramma di spirito, carne e sangue che accompagna gli uomini, dal doloroso distacco dall'origine, verso l'acquisizione della consapevolez-

15. La nota di diario del 22 maggio 1941 esprime lucidamente l'aspirazione al tutto (tipicamente protoromantica) come fuga «dal reale in blocco» nella natura e nel sogno (Pavese, 2000, p. 224).

16. Bart van den Bossche (2001) ha acutamente rilevato una feconda contraddizione implicita nella genesi dei *Dialoghi con Leucò*: se da un lato l'impegno di Pavese è rivolto a favorire un'ampia accessibilità all'opera, dall'altro egli non intende sciogliere gli enigmi "perenni" del mito e preserva un nucleo "irriducibile" alla comprensione umana (si tratta della componente di *resistenza* individuata da van den Bossche).

za razionale, attraverso l'esperienza[17]. La distinzione netta tra primitivi e civilizzati viene meno, in favore di una osmosi tra le parti, che da un lato vena di rimpianto ciò che l'avanzamento della civiltà si lascia alle spalle, dall'altro ne fa avvertire la viva presenza nella dimensione simbolica. Ogni nome e ogni gesto del mito alludono a ciò che è stato, che si trova ancora da qualche parte nella memoria ancestrale degli uomini, e ne influenza l'agire.

## 8.3
## Oltre Frazer? Pavese, il mito, il rito

### 8.3.1. LA SCOPERTA DEL RITO

A seguito della pubblicazione dei *Dialoghi con Leucò*, l'interesse di Pavese per la sopravvivenza dello strato arcaico nella civiltà moderna segue una via in parte nuova. L'attenzione di Pavese si concentra sulla dimensione rituale, di cui egli comincia a intuire l'importanza a partire dall'incontro con l'opera di Harrison. Il 4 agosto 1947, Pavese annota uno stralcio in traduzione dei *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1908). Harrison descrive le caratteristiche degli Olimpici, quali entità sottratte alla percezione del tempo storico, distaccate dalla vita naturale: gli dei nascerebbero dall'idealizzazione di alcuni tratti propri della specie umana. Pavese riconosce *ex post* in questo passaggio l'intuizione che sta alla base dei *Dialoghi*, per cui gli dèi non sono che proiezioni razionali dell'idea che l'uomo forgia di sé stesso con l'avanzare dell'esperienza storica: «(Senza saperlo, applicavi quest'idea nei *Dial*. polemizzando in base al mondo titanico e bestiale contro quello olimpico)» (Pavese, 2000, p. 336). Pavese, sempre intento a tornare sui propri passi, nel tentativo di fare chiarezza sulle ragioni teoriche della propria creatività, scorge in Harrison la possibilità di riformulare in termini ritualistici la concezione mitica dapprima sviluppata sulla scorta di Frazer. L'annotazione dell'11 dicembre 1947, ispirata dalla lettura di *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (1912) di Harrison, verbalizza la curiosità per la dimensione rituale, che Pavese integra nella sua visione del mito.

"the hunting, fighting, or what not, the thing done, is never religious; the thing re-done with heightened emotion is on the way to become so. The element of action re-done, imitated, is, I think, essential [...]. Not the attempt to deceive, but

17. La nota del 28 dicembre 1947 è testimone di questo atteggiamento: «Il mito greco insegna che si combatte sempre contro una parte di sé, quella che si è superata» (Pavese, 2000, p. 341).

a desire to re-live, to re-present" (HARRISON, *Themis*, p. 43). Non corrisponde al tuo vedere mitico, alla tua "seconda volta"? e in questa *mimesi* c'è il segreto della poesia. Ripresentare una cosa fatta, una caccia, una battaglia, non è raccontarla? (ivi, p. 340).

L'idea della ripetizione, formulata da Pavese già nelle prose di *Feria d'agosto* (1946)[18], trova nelle pagine di Harrison una folgorante conferma. L'esperienza diretta del selvaggio trova due forme possibili di ripetizione, in virtù delle quali può essere rivissuta: l'una è quella religiosa del rito; l'altra è quella razionale del mito. Rispetto al rito, che conserva l'intensità dell'esperienza vitale, ma la cristallizza nell'evocazione liturgica, il racconto mitico si fa carico dell'elemento cosciente, chiarificatore, venato tuttavia degli «antichi sensi selvaggi», cui allude simbolicamente[19]. La comparazione tra il mito e il rito pone in primo piano il desiderio di riaccostarsi allo stato emotivo legato alla "prima volta". Il rito ha il vantaggio di ripresentare l'esperienza primigenia secondo i gesti che le furono propri, senza dovere pagare lo scotto della razionalizzazione. Il 20 dicembre 1947 Pavese si spinge a sostenere: «Che il rito preceda sempre il mito e il dogma è la grande legge delle cose spirituali. Se per rito dici *vita* e per mito e dogma *poesia* e *filosofia*, la cosa è chiara» (Pavese, 2000, p. 341, nota del 20 dicembre 1947). L'influenza del ritualismo di Harrison, per cui è il rito a generare i miti, e non viceversa, è evidente nella precisazione per cui, anche nel caso del cristianesimo, il rito dell'eucaristia precedette e determinò la forma dei vangeli (*ibid.*). Il racconto mitico-religioso si dispiega a partire da un gesto originario, a cui succedono ripetizioni rituali di carattere simbolico, che conferiscono una forma riproducibile all'esperienza primigenia. La ricerca del "dramma" delle origini affianca allo strumento razionale la dimensione rituale, che rappresenta, non meno del mito, la sopravvivenza del nucleo eterno della vicenda umana nel tempo lineare della storia.

Nei mesi successivi alla pubblicazione dei *Dialoghi*, Pavese intensifica altresì il proprio interesse verso le tradizioni popolari extraeuropee. In esse egli identifica il banco di prova della validità universale delle proprie consi-

18. In particolare in *Del mito, del simbolo e d'altro*, *Stato di grazia* e *L'adolescenza*, nella sezione *La vigna*.

19. Si veda il seguito della nota: «Il fascino dei miti greci nasce dal fatto che posizioni inizialmente magiche, totemiche, matriarcali, iniziatiche vennero – per la strenua elaborazione del pensiero cosciente avvenuta nei secoli X-VIII a.C. – reinterpretate, tormentate, contaminate, innestate, secondo ragione, e così ci sono giunte ricche di tutta questa chiarezza e tensione spirituale ma tuttora variegate di antichi simbolici sensi selvaggi» (*ibid.*).

derazioni sul mito. La conferma della «fondamentale medesimezza e continuità della stirpe umana, la certezza che vige ancora in noi l'impulsivo e tatuato selvaggio delle caverne, come in lui già covava il freddo tecnico dei nostri tempi» (Pavese, 1991, p. 296) gli giunge dalle tradizioni dei popoli d'Africa e d'Australia, raccolte nel volume *Miti e leggende* di Raffaele Pettazzoni, su cui Pavese riflette nell'articolo, dal titolo eloquente, *Raccontare è come ballare*[20]. Si riaffaccia qui l'equivalenza tra il racconto mitico e il rito. Il mito affonda le proprie radici nell'esperienza rituale. Il mito «è storia vera perché è storia sacra» (*ibid.*), ovvero perché preserva nella forma del racconto la stratificazione di esperienze e riflessioni innestatesi sul mistero delle origini. Attraverso la consapevolezza razionale, i popoli della terra si sono distaccati dall'abbraccio della natura. Essi si volgono al volto feroce e seducente della madre primigenia attraverso la mediazione del racconto, che è una forma di razionalizzazione (e drammatizzazione)[21] dell'inesprimibile. Esso «accompagnò o spiegò o sostituì i più antichi atti di culto, i riti magici, le feste tribali, le esaltazioni collettive» (*ibid.*). Il mito corrisponde al percorso di graduale razionalizzazione dell'esperienza; esso dapprima affianca, poi sostituisce il rito, che è invece sopravvivenza vitale dell'origine. Già nel testo *La selva* (1946; Pavese, 1991, pp. 291-3) Pavese insiste sul carattere bifronte dell'accostamento dell'uomo civilizzato alla sfera del selvaggio: l'esperienza emotiva e la comprensione razionale sono due facce della stessa medaglia, così come il selvaggio delle caverne e il freddo tecnico dei tempi moderni condividono il medesimo destino. In *Poesia è libertà* (1949; Pavese, 1991, pp. 299-303) Pavese è ancora più esplicito nel descrivere l'interazione tra l'«estatica e rovente intuizione mitica» e la «fredda consuetudine tecnica, acquisita esperienza culturale di avvenute riduzioni di vecchi miti a mondo organico e razionale» (ivi, p. 301). Il rischio è che il mito perda la sua carica evocativa, nel momento in cui la sua natura viene irretita dalla storia e la sua forma viene integrata in un sistema culturale – è il pericolo paventato da Pavese a proposito del mito greco divenuto materia scolastica. La scoperta della dimensione rituale consente un ancoraggio del racconto a un referente vitale, in cui si perpetua la ripetizione dell'esperienza primigenia. Il 27 luglio 1949, Pavese giunge alla conclusione che l'unico racconto che valga la pena sviluppare nasce in concomitanza con un rito. Non tutte le esperienze umane assurgono allo statuto di storia sacra, ma

20. Apparso sull'"Unità" il 12 settembre 1948, ora in Pavese (1991, pp. 295-7).

21. Il concetto del mito che si fa «dramma» attraverso il ritmo delle parole è applicato anche alle leggende africane nella nota del 18 dicembre 1949 (Pavese, 2000, p. 382).

soltanto quelle che vengono ripetute in quanto contengono un problema, un assillo, un mistero degno di essere chiarificato:

> La parola che descrive (echeggia) un rito (azione magica) o un fatto dimenticato o misterioso (evocazione) è la sola arte che m'interessa. Rendere direttamente la vita – se fosse possibile sarebbe inutile – perché l'uomo s'interessa soltanto a un rito o a una realtà occulta (Pavese, 2000, p. 372).

### 8.3.2. SACRIFICI UMANI ALLA LUCE DEI FALÒ

L'ultima opera di Cesare Pavese, *La luna e i falò* (scritta tra il 18 settembre e il 9 novembre 1949[22], pubblicata nel 1950), reca, sin dal titolo, il ritorno al Piemonte contadino, riletto attraverso le pagine di Frazer. Un'ampia sezione di *The Golden Bough* (capp. 60-63) è dedicata ai rituali del fuoco in Europa, che Frazer analizza a partire dal mito di Baldr. In essi Pavese ravvisa forti analogie con l'usanza, diffusa tra i contadini delle Langhe, di accendere un falò al termine delle feste campestri. L'incursione di Pavese nel mito greco e l'esperienza devastante della guerra preparano il terreno al racconto del ritorno del trovatello Anguilla, fattosi uomo, sulle colline dell'infanzia. Dopo anni trascorsi in America e nella città di Genova, Anguilla si ritrova dinnanzi a un paesaggio che non gli riesce di decifrare. La sua impressione è di essere capitato in «una piazza l'indomani della fiera» (Pavese, 1968, p. 57). L'immagine della festa ormai trascorsa allude senz'altro al distacco della civiltà moderna dai grandi simboli collettivi (Jesi, 1968, p. 167), ma non implica la loro estinzione. Infatti, lo strato arcaico continua a condizionare l'esistenza della gente della collina, tanto è vero che Pavese riconosce proprio ne *La luna e i falò* il frutto più maturo della sua idea di «realtà simbolica» (Pavese, 2000, p. 378, 26 novembre 1949): la descrizione realista della civiltà contadina trova la propria giustificazione nella visione mitica che ne informa le strutture profonde. Nell'ultimo romanzo di Pavese ciò che si dimostra vano e transeunte non è il mito, bensì la storia. Tutto ciò che Anguilla crede di avere imparato nel mondo cozza contro l'immutabile realtà selvaggia dei langaroli[23], in cui il suo bagaglio di esperienze si dimostra inservibile. Ad Anguilla è dato soltanto di osservare e capire il mondo a cui un tempo è appartenuto, da bambino[24], e da

22. Cfr. Pavese (2000, p. 375, 17 novembre 1949).

23. «Sulle colline il tempo non passa» (Pavese, 1968, p. 44); «Io pensavo com'è tutto lo stesso, tutto ritorna sempre uguale» (ivi, p. 126).

24. «Potevo spiegare a qualcuno che quel che cercavo era soltanto di vedere qualcosa che avevo già visto?» (ivi, p. 42).

cui si è distaccato irreversibilmente[25]. Il cadavere del soldato tedesco lasciato imputridire lungo la riva del torrente nell'indifferenza degli abitanti sancisce sinistramente la sorte di chi segue il flusso della storia. La terra stessa lo rifiuta, come se si trattasse di un corpo estraneo, cui neppure la morte concede la consolazione del ricongiungimento con la natura[26]. La storia ha strappato gli uomini alla natura e ha cancellato la festa dall'orizzonte della comunità: dopo la guerra, nessuno accende più i falò sulla collina, ma la natura non cessa di seguire il suo corso ciclico.

«Era strano come tutto fosse cambiato eppure uguale» (Pavese, 1968, p. 27). Nonostante la sensazione che il passato sia stato cancellato dall'orizzonte della storia, si viene a sapere che un ultimo falò è stato acceso sulle colline: si tratta dell'incendio che ha divorato il corpo di Santina. La ragazza si è macchiata di una duplice colpa, prostituendosi ai nazi-fascisti e violando le regole della comunità, attraverso il suo stile di vita moderno e ribelle. A differenza di Anguilla, che è un trovatello e ha abbandonato le colline per cercare altrove il proprio destino, Santina è radicata nella comunità verso cui perpetra il suo tradimento. La punizione che le viene inflitta richiama le teorie del capro espiatorio sviluppate da Frazer (capp. 51-59), e ancor più quella del *sacramental sacrifice* di Harrison, per cui la comunità rinsalda la propria coesione interna attraverso l'immolazione di una vittima consacrata. «L'altr'anno c'era ancora il segno, come il letto di un falò» (ivi, p. 132), commenta Nuto, riferendosi al luogo in cui il corpo di Santina è stato dato alle fiamme. L'immagine evoca gli olocausti umani compiuti anticamente durante le feste del fuoco e suggerisce che, al di là della percezione razionale, i riti arcaici continuino a essere celebrati inconsapevolmente nelle azioni degli uomini, attorno agli snodi cruciali della vita collettiva. Il fuoco che consuma il corpo di Santina riaccende la rovente esperienza mitica del suo destino personale e ne offre le ceneri all'osservatore-narratore Anguilla, colui che ha abbandonato le colline senza averne mai davvero fatto parte; colui che è chiamato a raccontare e capire. «Destino è ciò che di mitico ha un'intera esistenza, un dramma. [...] Ciò che pare libertà e invece si chiarisce poi paradigmatico, ferreo, prefissato» (Pavese, 2000, pp. 386-7, 10 gennaio 1950).

25. Cfr. Pavese (2000, p. 364, 13 febbraio 1949). Si veda anche Pavese (1968, p. 40): «Anche la storia della luna e dei falò la sapevo. Soltanto, m'ero accorto che non sapevo più di saperla».

26. Riprendendo un tema leopardiano, Pavese imputa al cristianesimo e al *logos* la separazione dell'uomo moderno dal ciclo naturale (Pavese, 2000, pp. 366-7, 3 aprile 1949). Sul rapporto tra Leopardi e Pavese, rimando a van den Bossche (1992).

Nell'ultima opera di Pavese, Frazer viene evocato secondo una prospettiva che risolve il conflitto tra mito e storia a tutto vantaggio del primo. Il rito delle feste dei fuochi ha perso la sua valenza religiosa, in quanto non viene più praticato sulle colline, a causa del progresso storico che ha determinato una modificazione profonda nelle abitudini delle comunità contadine. Pavese evidenzia anche nelle sue note diaristiche la scomparsa della dimensione del sacro dalla coscienza contemporanea[27]. Tale consapevolezza lo porta a concludere che «la vita storica si sviluppa dal mito, non dalla religione» (ivi p. 389, 15 febbraio 1950), in quanto il mito sopravvive alla storia e la riaccoglie in sé secondo un movimento ciclico. La visione mitica dà forma ai destini personali e collettivi, al di là della storia; li giustifica su di un piano più profondo e stabile. Il rito, inteso come forma religiosa, è soggetto alla storia, ma finisce per trovare anch'esso la sua ragione ultima all'interno della visione mitica, che da un lato ne custodisce la memoria, dall'altro ne rivitalizza la funzione fuori dal contesto codificato della liturgia. In *La luna e i falò* Pavese scava nei riti della sua infanzia contadina, per ricondurli alla matrice mitica a cui anche la storia degli uomini viene ridotta. Il piano dell'esperienza storica appare scarnificato e destituito di senso di fronte alla violenza ferina e alla morte che intridono la terra devastata dalla guerra, quasi che si trattasse del compimento di un destino già scritto. La storia si risolve in mito, in una sorta di *ekpyrosis* che ha l'aspetto di un falò: «Magari è meglio così, meglio che tutto se ne vada in un falò d'erbe secche e che la gente ricominci» (Pavese, 1968, p. 103). Si torna (o si continua ad essere) tutti primitivi, e questa è l'unica cosa vera, il midollo della realtà cui le azioni, le storie e le credenze degli uomini alludono simbolicamente.

## 8.4
## Conclusioni

Ancora nel marzo del 1950, intervenendo sulla rivista marxista "eretica" "Cultura e realtà"[28], Pavese esprimerà il proprio punto di vista sul-

27. Ad esempio, Pavese (2000, p. 352, 3 luglio 1948): «La nostra crisi è che non crediamo più alla distinzione tra cose sacre e cose profane (le sacre sarebbero quelle cariche di potenza, uniche, mitiche)».

28. Lo stesso segretario del PCI, Palmiro Togliatti, finirà per prendere decisamente posizione contro un certo «marxismo metafisico» elaborato dalla cerchia della rivista, tra i cui fondatori figura appunto Pavese; cfr. Togliatti (1950).

l'«assoluto valore conoscitivo» e la «perenne vitalità» (Pavese, 1991, p. 324) dei miti oggetto degli studi etnologici. Il dibattito tra Ernesto de Martino e Franco Fortini sul «lato oscuro» (de Martino, 1949, pp. 423-4) del mondo popolare subalterno, tacciato di irrazionalismo da Fortini[29], secondo una preoccupazione tipica di quegli anni, non smuove Pavese dalle sue convinzioni. Nel giugno dello stesso anno, in un'intervista alla radio, egli rivendica il proprio interesse per l'etnologia, indicando in essa il fondamento della sua poetica:

> un mondo – quello eroico dei primi popoli – che ha sempre interessato Pavese e da anni gli ha fatto smettere ogni lettura amena per dedicarsi alle relazioni e ai documenti etnologici – testi in cui egli ritrova quel senso di una realtà simbolica e insieme fondata su saldissime istituzioni che, a suo parere, è la fonte prima di ogni poesia degna di questo nome (Pavese, 1991, p. 267).

La testimonianza di Pavese precisa i termini della sua passione etnologica, alla luce di una frequentazione ventennale, cominciata nel 1933 con la lettura del *Golden Bough* di Frazer. Il mito informa la realtà simbolica, per cui a ogni gesto, nome, azione degli uomini corrisponde un senso profondo, celato nello strato selvaggio della civiltà e della coscienza individuale. L'apparato rituale costituisce il fondamento della sopravvivenza storica dell'esperienza primigenia, in quanto ne garantisce la ripetizione e fornisce materia viva al racconto e alla chiarificazione razionale. Se Frazer rappresenta per Pavese un "maestro del sospetto", nel senso che la lettura del *Golden Bough* gli dischiude una dimensione di significati misteriosi celati al di sotto dell'apparenza del reale, l'incontro con il ritualismo di Harrison e con le tradizioni dei popoli extraeuropei concorre alla precisazione delle strutture rituali che consentono di calare il mito nella storia. La "prima volta", motore dello sguardo mitico sul reale, rimane preclusa alla coscienza; tuttavia, la ripetizione rituale dell'esperienza originaria rende possibile la comprensione e la compartecipazione emotiva a ciò che è già stato vissuto in una fase remota dell'esistenza individuale e collettiva. Rispetto all'iniziale adozione di una prospettiva astorica, legata all'intuizione di Frazer della sostanziale compresenza dell'elemento primitivo e di quello progressivo all'interno della civiltà, le letture successive alla stesura dei *Dialoghi con Leucò* consentono a Pavese di approfondire il rapporto del mito con la storia. La separazione tra città e campagna viene infine superata, in *La*

29. L'articolo di Fortini, *Il diavolo sa travestirsi da primitivo*, apparve su "Paese sera" del 23 febbraio 1950.

*luna e i falò*, dall'irruzione della storia nel mondo mitico dei contadini piemontesi. L'esperienza emotiva dell'orrore, che Pavese, sulla scorta di Frazer, in precedenza aveva collocato in scenari remoti, esterni al fluire del tempo storico[30], si confronta infine con la storia. A contatto con il mito, l'esperienza storica viene vanificata. Alla storia e alla religione sopravvive soltanto un *pattern* mitico che si ripete ossessivamente, e che trova nel rito la sua forma di espressione riconoscibile all'interno del mondo contemporaneo.

## Riferimenti bibliografici


ANGELINI P. (a cura di) (1991), *Cesare Pavese, Ernesto de Martino. La collana viola. Lettere 1945-1950*, Bollati Boringhieri, Torino.

CERULLI E. (1984), *Il Ramo d'oro e gli studiosi italiani: note di memoria per la storia degli studi*, in P. Clemente (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10, pp. 101-14.

COCCHIARA G. (1961), *L'eterno selvaggio. Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna*, il Saggiatore, Milano.

COMPARINI A. (2017), *La poetica dei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, Mimesis, Milano-Udine.

DE MARTINO E. (1949), *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in "Società", 5, pp. 411-35.

DEI F. (2021), *James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Carocci, Roma.

DUGHERA A. (1992), *Tra le carte di Pavese*, Bulzoni, Roma.

GRAMSCI A. (2014), *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino (nuova ed.).

JESI F. (1968), *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino.

LANZA F. (1977), *Pavese e Vico*, in A. Bausola (a cura di), *Studi di letteratura e di storia in memoria di Antonio Di Pietro*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 394-405.

MARIANI U. (1968), *Vico nella poetica pavesiana*, in "Forum Italicum", 2, pp. 448-69.

MIRTO M. S. (2016), *Tradizione mitica e lavoro onirico nei Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, in "Maia", 68, 3, pp. 783-806.


30. In *Del mito, del simbolo e d'altro*, il luogo del mistero in cui l'orrore potrebbe rivelarsi da un momento all'altro è collocato nel bosco: «Nelle radure, feste fiori sacrifici sull'orlo del mistero che accenna e minaccia di tra le ombre silvestri. Là, sul confine tra cielo e tronco, poteva sbucare il dio» (Pavese, 2002, p. 149). Nel dialogo *La belva* Endimione racconta il suo incontro sconvolgente con la dea nel bosco nei termini dell'orrore sacro: «ENDIMIONE [...] Compagno uomo, tu sai cos'è l'orrore del bosco quando vi si apre una radura notturna? O no. [...] ENDIMIONE O straniero, e se questa persona è la belva, la cosa selvaggia, la natura intoccabile, che non ha nome? STRANIERO Tu parli di cose terribili» (Pavese, 1999, p. 40).

PAVESE C. (1966), *Lettere 1945-1950*, a cura di I. Calvino, Einaudi, Torino.
ID. (1968), *La luna e i falò*, Einaudi, Torino.
ID. (1991), *La letteratura americana e altri saggi*, Einaudi, Torino.
ID. (1999), *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino.
ID. (2000), *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, Einaudi, Torino.
ID. (2002), *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino.
PREMUDA M. L. (1957), *I Dialoghi con Leucò e il realismo simbolico di Pavese*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia", 3-4, pp. 222-49.
TOGLIATTI P. (1950), *Marx e il leopardo*, in "Rinascita", VII, 6, pp. 331-3.
UNTERSTEINER M. (1947), *Dialoghi con Leucò*, in "L'educazione politica", I, 11-12 (nov.-dic.), pp. 344-6.
VAN DEN BOSSCHE B. (1992), *Leopardi e Pavese: la (ri)costruzione del mito*, in "Studi leopardiani. Quaderni di filologia e critica leopardiana", 4, pp. 41-58.
ID. (2001), *"Nulla è veramente accaduto": strategie discorsive del mito nell'opera di Cesare Pavese*, Cesati, Leuven-Firenze.

# Parte terza
# Letture e lettori

# 9

# Frazer e la fenomenologia della fiaba
# Dai fratelli Grimm agli Inklings

di *Giacomo Scarpelli*

## 9.1
## La fantasia degli antichi e il folklore medievale

Frazer, benché padre dell'antropologia britannica e pur essendo vissuto nell'epoca della massima espansione coloniale, non si cimentò in nessuna ricerca etnografica sul campo, non avvicinò mai guerrieri armati di arco e frecce delle foreste equatoriali, né nomadi del deserto, né aborigeni dell'emisfero australe. Lui stesso era pienamente consapevole della propria esistenza priva di eventi notevoli, tant'è che il momento più simile a un'avventura che lo segnò, e che celebrò, risaliva all'infanzia, nel villaggio scozzese di Glenlee: a causa di un'inondazione era crollato un ponte e il piccolo James e alcuni coetanei intenti a giocare sull'argine del fiume avevano rischiato di essere travolti dalla piena e dai detriti, se un amico solerte non li avesse fatti sloggiare appena in tempo (Frazer, 1935, pp. 150-1).

Possiamo allora affermare che le avventure di Frazer furono sostanzialmente avventure di idee, di pensatore e scrittore della fantasia. Fantasia non nel senso che quanto mise su carta e pubblicò fosse frutto d'invenzione, non del tutto almeno, poiché in ogni caso si servì dei resoconti di etnologi e ricercatori, comparandoli con i suoi amati autori greci e latini; fantasia nel senso che si dedicò a studiare l'immaginifico della mente umana. Sotto questa luce potremmo considerarlo non solo precursore di Freud, ma anche prosecutore di Giambattista Vico.

Nonostante il tempo che li separava, Frazer ereditò da Vico – attraverso Turgot, piuttosto che Comte – il principio della suddivisione in tre fasi del cammino umano (età degli dèi, degli eroi e degli uomini e fasi della magia, della religione e della scienza). Soprattutto, per quanto qui ci riguarda, nel suo sforzo di storicizzare, Frazer, come Vico, si impegnò nell'esplorare tanto la sfera del mito quanto quella del folklore e della favola. I primi uomini delle nazioni gentili, gli autori dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, furono

espressione di una «corpolentissima fantasia», aveva affermato il filosofo napoletano, per cui «furon detti poeti, che lo stesso in greco suona, che criatori» (Vico, 2013, p. 104). Frazer affrontò un'impresa non troppo diversa, sebbene con un differente strumentario: considerò a sua volta i primitivi alla stregua di poeti, e la loro immaginosità manifestazione del bisogno di alleviare il dramma dell'esistenza (Scarpelli, 2016; 2020).

Il patrimonio fantastico della nostra specie fu dunque oggetto della riflessione di Frazer, che ne identificò le forme, oggi definibili archetipiche, e la loro portata allegorica nella storia dello sviluppo culturale (Ackerman, 1998; Scarpelli, 2018; Dei, 2021). Il suo lavoro, anche per le elevate qualità stilistiche e di suggestione, influenzò e in certi casi contagiò il rinnovamento della letteratura del primo Novecento, da D. H. Lawrence a Yeats, da Joyce ad altri autori ancora, cui la critica si è consacrata nel corso di un secolo (cfr. Vickery, 1973; Gould, 1981)[1]. La novità di cui però vorremmo occuparci nelle prossime pagine consiste nello scoprire che *Il ramo d'oro* ebbe un ascendente anche sul genere di narrativa oggi in esplosione, il *fantasy*, nelle persone dei suoi padri fondatori, appartenenti al gruppo degli Inklings di Oxford: J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, e inoltre della sua madre fondatrice, Naomi Mitchison. Per darne dimostrazione sarà opportuno muovere da quelle che erano state le inclinazioni di Frazer nello studio specifico della favola, per poi collegarle con l'opera di quei popolari romanzieri.

Uno dei primissimi articoli di Frazer fu dedicato a Fedro. Le fiabe dello scrittore latino, poco lette ai suoi tempi, si diffusero nel Medioevo, preservate nella *langue d'öil* e nell'*old English* (materia di cui sarà titolare Tolkien a Oxford). In particolare, il *Romulus* – collazionato da Léopold Hervieux e conservato al Corpus Christi College – era la silloge parafrasata delle favole di Fedro e costituiva un prezioso documento per risalire agli originali (Frazer, 1884)[2]. Fedro, come è noto, a sua volta aveva ripreso le storie di Esopo, protagonisti gli animali, con insegnamenti morali, accentuandone la comicità realistica ma anche tingendola di pessimismo[3]. *La cicala e la*

1. Anche J. Barrie, autore di *Peter Pan* (1902), era stato suggestionato per la figura di Capitano Uncino dalla seconda edizione del *Golden Bough* (1900), circa il credo primitivo nel rapporto di corrispondenza spirituale tra nome e individuo (Jack, 2012, pp. 21-3).

2. L'articolo (rist. in Frazer, 1935, pp. 37-52) era incentrato su Hervieux (1884). Frazer tornerà a occuparsi della favola medievale introducendo il volume di MacCulloch (1932).

3. La visione di Fedro era il riflesso dei suoi trascorsi di schiavo e poi di liberto perseguitato: Seiano, prefetto sotto Tiberio, riteneva che alcune fiabe dello scrittore contenessero allusioni oltraggiose nei suoi riguardi e lo condannò a povertà e isolamento.

*formica*, *La rana e il bue*, *La volpe e l'uva* restano comunque apologhi di una prosperità che arride a chi è pacifico e previdente e non punta all'affermazione di sé. Tolkien, sebbene forse non conoscesse l'articolo di Frazer del 1884, di certo conosceva Fedro, e qui potremmo già cogliere una caratteristica dei protagonisti dello *Hobbit* e soprattutto del *Signore degli Anelli* (Tolkien, 1937; 1954-55): i piccoli Hobbit accumulano cibo e conducono una vita socievole e agreste, lontana da qualsiasi forma di bellicosità. Potremmo in qualche modo considerare questi riluttanti eroi un'eco delle tematiche di Fedro?

Come che sia, Frazer, persuaso che nella società civile non ci si renda conto di «quante reliquie di origini selvagge sopravvivano» (Frazer, 1908, p. 15), si rifaceva al formidabile lavoro di Jacob e Wilhelm Grimm. Dei famosi fratelli, Frazer conosceva bene sia i trattati sulla lingua e il folklore germanici, sia le favole che di quella cultura erano non solo espressione poetica, ma anche esorcizzazione di paure ancestrali, popolate di orchi, streghe, predatori, vendette e sacrifici[4].

Nel *Ramo d'oro* figurano così, in riferimento soprattutto a Jacob Grimm (il fratello maggiore), sopravvivenze della tradizione tedesca, sassone e norrena: dalla "gara dello sposalizio", in cui i convolati a nozze corrono davanti agli ospiti in una competizione ed è il neo ammogliato a dover dimostrare autentica agilità e valentia, pena il ridicolo, alla dimostrazione dell'arcaicità del culto della quercia sacra e del tuono – diffuso non solo tra i popoli nordici, ma anche tra i latini, come dimostrato dalla devozione di Diana, a Nemi, dove si apre e si chiude il *Ramo d'oro* (cfr. Frazer, 1911a, II, pp. 303, 362-3; 1913, II, pp. 89, 300). E ancora, Grimm maggiore viene utilizzato per mettere in connessione i falò rituali di mezza estate con la figura del divino Balder, figlio di Odino, ucciso con un ramoscello di vischio per macchinazione del malvagio Loki e per mano del cieco e inconsapevole Hoter (cfr. Frazer, 1913, I, pp. 270-3; II, p. 87). Altri richiami agli studi di Jacob Grimm vanno dalle cerimonie di inizio Quaresima, in cui è la Morte stessa a esser rappresentata come pupazzo dai tratti di megera (cui viene segato il collo), ai riti di fondazione delle città (un bue è sacrificato e la pelle fatta a strisce e usata per delimitare il perimetro cittadino) (Frazer, 1911b, pp. 155, 221-2, 240, 244; 1914, II, p. 250)[5].

4. L'edizione definitiva del *Golden Bough*, in 12 voll. (1911-15), è ricca di riferimenti alle opere redatte sia dal solo J. Grimm (1875-78; 1881), sia da J. e W. Grimm (1865-66; 1880).

5. Circa la megera decollata, incarnazione della Morte, Frazer si era avvalso anche del lavoro del siciliano Giuseppe Pitrè (1881; 1889).

I Grimm, oltre che della versione definitiva di *Cappuccetto Rosso*, *Biancaneve*, *Hänsel e Gretel*, furono autori di *Cenerentola* e di *Pollicino*, due fiabe che, secondo un autore quale Francis Scott Fitzgerald (1986, trad. it. p. 16), costituiscono la base, il modello, di ogni narrazione moderna. E in *Pollicino* sono in effetti riconoscibili elementi classici ed epici. Il piccolo protagonista, che salva sé e i fratelli dalle grinfie dell'Orco, rammenta Ulisse che gabba Polifemo. E la fila di sassolini che lascia cadere nel bosco per ritrovare la strada di casa, rievoca il filo di Arianna che permette a Teseo di trovare l'uscita dal Labirinto, una volta ucciso il Minotauro. Si tratta insomma di un percorso d'iniziazione.

Tuttavia, la massima di Fitzgerald, ci azzardiamo a ipotizzare, non potrebbe valere anche per il personaggio di Bilbo Baggins, che al seguito del mago Gandalf e della masnada di nani, si avventura nel Bosco Atro (Boscoscuro), per poi guadagnare il monte Erebor e sconfiggere il drago Smaug? E non potrebbe valere anche per Frodo che affronta l'impresa nelle Terre Selvagge con la banda di Hobbit e lo stesso stregone? Per convincersene basterebbe un'occhiata alle illustrazioni di Gustave Doré che corredano *Pollicino*, in cui il gruppo spaurito di fratellini si è perduto nel bosco notturno, e che paiono davvero anticipare le immagini della *Compagnia dell'Anello* (cfr. Perrault, 1880)[6]. D'altronde, Tolkien non descrive forse gli Hobbit come *Halfling*, "mezzuomini" neotenici, più simili a bambini che ad adulti?

È un fatto che quando lo scrittore e linguista inglese inizia a edificare, nel 1917, il suo *Legendarium*, ispirandosi alle saghe celtiche e nordiche, Frazer ha appena finito di trasformare il mito in un sistema di pensiero. Tolkien ne aveva cognizione, così come ne aveva del versante fantastico di William Morris, e dei suoi studi sulla lingua islandese[7]. Merita poi ricordare che nel 1888, due anni avanti la prima edizione del capolavoro di Frazer, Morris aveva creato un tessuto – da genio artigiano qual era – a motivi floreali, che aveva battezzato *Golden Bough*.

6. *La Compagnia dell'Anello* è la prima parte del *Signore degli Anelli*. Pollicino è conosciuto da noi anche come Mignolino e, nella versione di Perrault (1697), tradotta da Collodi nel 1875, come Puccettino. Nella versione dei Grimm il piccolo protagonista guida un cavallo infilandosi nel suo orecchio: la trovata ha probabilmente ispirato il film d'animazione *Ratatouille* (2007).

7. Tolkien possedeva i romanzi di Morris e la sua traduzione della *Völsunga Saga* (1870): cfr. Cillo (2019). Secondo Shippey (1982, trad. it. p. 480), Tolkien ricavò dal romanzo di Morris *The Roots of the Mountains* (1889) spunto per il personaggio di Gollum.

## 9.2
## Potenza del mito: *Il ramo d'oro* e *Il Signore degli Anelli*

Secondo John Vickery, grazie a Frazer «il mito ha esteso il suo significato da quello di bellezza prevalentemente ornamentale, a un'illuminazione dinamica delle sorgenti dell'immaginazione umana» (Vickery, 1973, p. 36; cfr. anche Sterenberg, 2013). Per parte sua, Tolkien confessava che una passione per lui fondamentale era stata «quella per il mito (non l'allegoria!) e per le storie fantastiche». Ancora studente, «il pensiero e l'esperienza mi rivelarono che questi interessi non sono contrastanti – i poli opposti di scienza e romanzo – ma intimamente connessi. Non sono un "dotto" per quanto riguarda mito e fiabe, poiché in questi due settori (da quanto mi ricordo) ho sempre cercato materiale, cose di un certo sapore, e non semplicemente conoscenza». E spiegava: dal momento che la sua «amata terra» non aveva storie veramente autentiche, a parte il ciclo arturiano che però sapeva d'origine bretone e non anglosassone, era stato costretto a cercarsene nel patrimonio germanico, celtico, scandinavo e finnico (Tolkien, 1981, trad. it. pp. 164-5).

Nel suo saggio *Sulle fiabe* Tolkien elogiava l'Andrew Lang che aveva raccolto un vasto repertorio di favole della tradizione (un po' come farà da noi Italo Calvino), e però subito dopo lo criticava per aver preso le distanze dal mito, in quanto sfera dell'immaginifico appartenente a un'epoca arcaica e ormai obsoleto. A detta di Tolkien non ci si sarebbe invece mai resi abbastanza conto della forza che i grandi miti e le grandi leggende continuavano a possedere, in quanto manifestazioni eterne della creatività umana (Tolkien, 1983, trad. it. pp. 167-238)[8]. Una presa di posizione sostanzialmente in linea con il pensiero di Frazer. Il quale, va ricordato, a suo tempo aveva ricevuto da Lang l'accusa di aver redatto il *Ramo d'oro* concatenando congetture improbabili, affermazioni contraddittorie e ipotesi ingenue sul culto di Diana a Nemi, sul mondo magico e sul folklore pagano. Profondamente irritato, Frazer aveva interrotto il proprio lavoro per diversi mesi (Lang, 1901; cfr. Ackerman, 1987, pp. 171-5). La replica di Tolkien era venuta a parecchi anni di distanza, quando Lang non era più, ma risultava illuminante:

> Gli dèi possono trarre il loro aspetto e la loro bellezza dai grandi splendori della natura, ma è stato l'Uomo che li ha prodotti per loro, astraendoli dal sole, dalla luna e dalla nube; direttamente da lui, essi traggono la loro personalità; l'om-

8. *On Fairy-Stories* è la riproposta del testo di una conferenza tenuta l'8 marzo 1939 all'Università di St. Andrews, in memoria di Lang.

bra e il guizzo della divinità che aleggia su di loro, gli dèi la ricevono per mezzo dell'uomo dal mondo invisibile, il Sovrannaturale. Non vi è alcuna fondamentale distinzione tra le mitologie superiori e inferiori. I loro abitanti vivono, se vivono, in qualche modo, proprio come nel mondo mortale fanno sia i re che i contadini (Tolkien, 1983, trad. it. p. 186).

Alla "sospensione volontaria dell'incredulità", definita da Coleridge (*Biographia literaria*, 1817) per indicare l'accettazione della finzione narrativa da parte del lettore, Tolkien preferiva il concetto di "subcreazione", cioè la riuscita costruzione di un Mondo Secondario, cui la nostra mente può accedere, accettando per vero quanto vi accade. A questo proposito, forse meriterebbe soffermarsi su quanto una favola, o un racconto in genere possa esercitare un potere di coinvolgimento e di identificazione con i personaggi. Il ciclo arturiano, o un romanzo classico d'avventura come *L'isola del tesoro* certamente accendono il desiderio del bambino di vivere simili imprese, mentre quelle di Alice nel Paese delle Meraviglie in fondo divertono soltanto. L'ultima osservazione è dello stesso Tolkien (1983, trad. it. p. 201), il quale affermava ancora che «una delle lezioni che ci danno le fiabe (benché non montino mai in cattedra) è che il pericolo, il dolore e l'ombra della morte possono conferire dignità e in qualche caso persino saggezza alla gioventù inesperta, impacciata ed egoista» (ivi, p. 204). È proprio nel desiderio antico della «Grande Evasione dalla Morte» di cui parla Tolkien (ivi, p. 224), che è lecito cogliere il rapporto intimo con i Grimm, ma anche con Frazer.

È allora il momento di provare a individuare situazioni e descrizioni del *Signore degli Anelli* che paiono ricondurre al *Ramo d'oro*. A cominciare dall'Albero Bianco venerando di Gondor, che cresce nel cortile della Fontana, a Minas Tirith, la città fortificata, e simbolizza la comunione tra terra e cielo. L'albero, legato al luogo e ai destini trascorsi e futuri, poiché è l'ultimo di una schiatta che funge da asse del mondo, sembra ricordare quello custodito nel cuore del tempio di Nemi, guardato a vista dal feroce sacerdote, su cui Frazer si diffonde con incomparabili effetti teatrali, nel primo capitolo della sua monumentale opera (Frazer, 1911a; 1922; cfr. Scarpelli, 2001). Quercia o leccio, all'essenza del tempio di Diana si avviticchiava il vischio, ramo d'oro dalle prodigiose capacità, compresa quella di diventare – una volta spezzato – salvacondotto per gli Inferi. Proprio dall'*Eneide* Frazer era partito, laddove l'eroe troiano, giunto sulle rive del Lazio, si dispone a compiere una discesa nel mondo di Ade, per ottenere nuova forza e conoscenza. Guarda caso, nel *Signore degli Anelli*, Aragorn, destinato a riconquistare il regno di Gondor, affronta a sua volta la catábasi percorrendo

i sentieri dei morti nel cuore dei Monti Bianchi, per liberare gli "spiriti imprigionati". La sua impresa è precisamente un rito d'iniziazione frazeriano, quale fase necessaria per il compimento del destino.

L'equivalente concreto, l'emanazione letteraria specifica del ramo d'oro – stroncato da Enea – non potrebbe essere proprio l'Unico Anello che il fato fa sì che capiti in mano, e al dito, di Frodo? Non possiamo giurarci, così come resistiamo alla tentazione di stabilire nella rivalità tra lo stregone capo Saruman, corrotto dal Male, e lo stregone inesorabilmente buono Gandalf (entrambi di matrice angelica nell'accezione etimologica di messaggeri divini), una riproposta della sfida tra il fosco sacerdote che s'aggira giorno e notte nel tempio di Nemi, spada sguainata e un inevitabile pretendente[9]. Un'affinità nascosta tra queste ultime due figure e la *dramatis personae* tolkieniana, sarebbe forse più appropriato riconoscerla in Gollum, ossessionato e logorato dall'incessante guardia dell'Anello e nel mite Bilbo che l'Anello gli sottrae? Inoltre, la foresta di Barbalbero, il gigantesco "Pastore degli Alberi", il più venerando della gigantesca stirpe Ent, che appare nella seconda parte del *Signore degli Anelli*, potrebbe costituire un riflesso dei culti silvestri in cui Frazer tanto si era profuso, anche sulla scorta di Jacob Grimm?

> Da un esame delle parole teutoniche significanti "tempio" il Grimm ha dimostrato che probabilmente tra i Germani i più antichi santuari non erano che boschi naturali. [...] Tra i Celti, il culto delle querce dei Druidi è familiare a ognuno, e la loro antica parola per santuario sembra identica nell'origine e nel significato al latino *nemus*, bosco o radura nel bosco, che ancora sopravvive nel nome di Nemi (Frazer, 1922, trad. it. p. 176)[10].

Rimanendo nell'ambito del bosco, merita essere ancora più specifici: nella *Compagnia dell'Anello*, Elrond, l'elfo Signore di Gran Burrone, a un certo punto dice con rimpianto: «molte sono le storie narrate sulla Vecchia Foresta: tutto ciò che oggi ne rimane costituisce soltanto le propaggini degli antichi Confini a nord». E precisa: «Vi fu un tempo in cui uno scoiattolo poteva, saltellando da un albero all'altro, giungere da quella che ora è la Contea sino al Dunland, ad ovest di Isengard»[11].

9. Per la precisione, Gandalf non vuole ottenere la carica di Saruman, ma dapprima anela al suo aiuto; è costretto ad affrontarlo dopo che egli rivela la sua "caduta": l'alleanza con Sauron (con l'intenzione poi di sfidarlo e sfilargli il potere).

10. Per altri riferimenti all'opera di Frazer presenti in Tolkien cfr. Davis, Wrenn (1962, pp. 229, 253, 258); Noel, Rowland (1977, pp. 119, 129, 136); Isaacs, Zimbardo (1981, p. 21).

11. Tolkien (1954-55, trad. it. p. 334).

Nel *Ramo d'oro* era scritto:

> Agli albori della storia, l'Europa era coperta da un'immensa foresta primigenia, dove le sparse radure devono essere sembrate al viaggiatore delle isolette in un oceano verde. [...] Fino al I secolo a.C., la selva Ercinia si estendeva dal Reno verso oriente per un'immensa e sconosciuta distanza; dei Germani, interrogati da Cesare, avevano viaggiato per due mesi attraverso di essa senza trovarne la fine. [...] In Inghilterra le selve del Kent, del Surrey e del Sussex sono i resti della grande foresta di Andreirda che ricopriva una volta tutto il sud-est dell'isola (Frazer, 1922, trad. it. p. 175).

Poco più sotto, ecco il punto:

> Nella foresta di Arden si diceva che fino ai tempi moderni uno scoiattolo potesse andare da un albero all'altro per tutta l'estensione del Warwickshire (*ibid*.; Frazer, 1911a, II, p. 8, nota 1)[12].

I passi dei due autori mostrano nell'immagine dello scoiattolo che volteggia di ramo in ramo nella foresta sterminata un'interessante concomitanza, in sé suggestiva e poetica. Tolkien pare dunque derivarla da Frazer. Inoltre, Andreirda e Arden non ricordano, anzi anticipano, il nome del mondo "subcreato" da Tolkien, Arda?

Si esamini un altro brano del *Signore degli Anelli*, in cui viene descritto il primo mattino degli Hobbit nella Vecchia Foresta: «sbucarono fuori dagli alberi in un ampio spazio circolare. Guardarono con una certa sorpresa sopra le loro teste il cielo limpido e azzurro, poiché da sotto il soffitto di alberi non avevano potuto veder giungere la luce mattutina, né alzarsi il velo di nebbia» (Tolkien, 1954-55, trad. it. p. 157). In Tolkien, così come lo si è visto in Frazer, la descrizione e gli ostacoli che si incontrano, e la prospettiva visuale assumono una dimensione cognitiva in relazione al punto di vista dei personaggi e a ciò che è loro essenziale: cioè la meta da raggiungere e la sopravvivenza.

Un altro autore che si poneva nelle stesse condizioni rispetto al personaggio, dando rilievo determinante al paesaggio, fu Clive Staple Lewis. Sodale di Tolkien, Lewis fondeva l'attenzione per l'ambiente nelle sue fantastiche *Cronache di Narnia* (1950-56) con le tematiche religiose. Tolkien e Lewis erano i principali animatori degli Inklings, l'informale circolo letterario che si riuniva nei *pub* di Oxford o in casa dello stesso Lewis, e si dilettava nella lettura di testi *in fieri* dei singoli aderenti – Inklings quindi

12. Cfr. Cillo (2019, pp. 33-5).

nel senso di "abbozzatori", o "scarabocchioni" – ma anche si accendeva di dibattiti sulla fede cristiana e il libero arbitrio.

Tra gli altri numerosi aderenti, dagli anni Trenta al Sessanta, figurarono il fratello di Lewis, Warren (storiografo), Owen Barfield (avvocato e antroposofista), docenti universitari (Adam Fox e Charles Wrenn), Humpherey Havard (medico chirurgo), il figlio di Tolkien stesso, Christopher, e Hugo Dyson, anch'egli professore di anglosassone e colui che, insofferente della lettura di pagine del *Signore degli Anelli*, un giorno esploderà esclamando: «basta con questi maledetti elfi!»[13]. Infine, il già nominato Charles Williams, poeta, autore di storie ispirate alla saga di re Artù e di romanzi definiti da T. S. Eliot «thriller soprannaturali»: dal *Posto del leone* (1931) alla *Discesa all'Inferno* (1937), alla *Vigilia di Ognissanti* (1975)[14]. Eliot era estimatore non solo di Williams, ma anche di Frazer, il quale a suo dire aveva «esteso la coscienza della mente umana fin dentro un oscuro e remoto abisso di tempo, mai esplorato prima» (Eliot, 1924, p. 29, traduzione mia). E allora, a ben guardare, *Il ramo d'oro* aveva avuto un influsso consistente oltre che nella poetica di Tolkien, in quella di Williams, ma prima ancora in quella di Lewis.

## 9.3
## Dalla religione alla magia

C. S. Lewis, detto "Jack", era rimasto affascinato dalla mitologia fin da ragazzo. Nato in Irlanda del Nord, aveva perso la madre da bambino e si era infatuato delle leggende greche e latine, forse anche per ripulsa della religione cristiana che non lo aveva preservato dal dolore. Sotto l'ala di un tutore privato, William T. Kirkpatrick, preside scolastico e libero pensatore, Lewis fu guidato verso il ragionamento logico e la pratica della dialettica, ma soprattutto alla scoperta del pensiero di Frazer.

All'inizio del 1926, rievoca Lewis, «il più coriaceo fra tutti gli atei che abbia mai conosciuto», cioè Kirkpatrick, fece osservare «che le riprove della verità storica dei Vangeli erano sorprendentemente buone. "Strana

13. Fu vicino agli Inklings anche lo scrittore John Wain, ma se ne allontanò, insofferente della loro mentalità conservatrice e andò a far parte, con Osborne e Sillitoe, dei "Giovani arrabbiati", critici della società e della cultura del loro tempo.

14. Nel secondo dopoguerra Eliot, direttore editoriale della Faber & Faber, pubblicherà tutti i romanzi di Williams e la definizione di «thriller soprannaturali» sarà inserita nella quarta di copertina: Carpenter (2006, trad. it. p. 135); Barber (2019).

cosa", disse, e proseguì: "tutta quella roba di Frazer sul dio che muore. Strane cose. Sembra proprio che sia successo realmente un tempo". Se lui, il cinico tra i cinici, il più pensante tra i pensatori, non fosse stato [...] sicuro, a chi altro avrei potuto rivolgermi? Non c'era dunque scampo?» (Lewis, 1955, pp. 223-24; cfr. Yuasa, 2016, pp. 38-40; Freshwater, 1988). Fu così che l'ateismo di Lewis prese la strada della riconversione cristiana, paradossalmente alla luce dell'indagine nel paganesimo del *Ramo d'oro.* Ciò che colpì il giovane Lewis fu l'idea che la religione fosse nata dallo sforzo dell'umanità per cogliere un senso nel soprannaturale e nell'incomprensibile: folgori, carestie, pestilenze, calamità e, soprattutto, la morte; e poi, dar ragione del ciclo delle stagioni e dello spegnersi della vegetazione e delle messi e il loro ricrescere, che veniva personificato da una figura di uomo divino che perisce e risorge nel sole. La sorte di Adone, Attis, Tammuz, Osiride e Dioniso prefigurava quella di Gesù Cristo. Frazer aveva scritto a tale proposito:

> I pagani pretendevano che la risurrezione di Cristo era un'imitazione di quella di Attis; i cristiani asserivano con egual calore che la risurrezione di Attis era una contraffazione diabolica di quella di Cristo. In queste dispute, non sempre cortesi, i pagani avevano quel che a un osservatore superficiale potrebbe sembrare un grande vantaggio: poter mostrare cioè che il loro dio era il più antico, e quindi probabilmente non era una contraffazione, poiché come regola generale l'originale è anteriore alla copia. Questa debole argomentazione i cristiani la respingevano facilmente. Essi ammettevano infatti che secondo un ordine puramente cronologico Cristo era la divinità più recente, ma dimostravano trionfalmente la sua reale priorità, accusando la malizia di Satana, che in una occasione così importante aveva superato sé stesso invertendo l'ordine usuale della natura (Frazer, 1922, trad. it. p. 566).

La Resurrezione di Cristo andava considerata un evento storico? Frazer non mirava ad affermarlo, ma Kirkpatrick, per quanto uomo cinico e irreligioso, aveva ormai aperto una breccia nella mente del giovane Lewis, alla ricerca di una verità in cui tornare a credere. Lewis approdava così alla religione anglicana, non come fede incondizionata alla Tertulliano, ma come mistica razionale, sulla base dell'antropologia frazeriana (cfr. Beversluis, 2007).

La saga di Narnia, com'è noto, rivaleggiò in successo con quella di Tolkien. Il nome del regno fantastico Lewis l'aveva ricavato dalla Narnia cittadina romana (la Narni di oggi), centro geografico della penisola. Fu così che nel primo volume (*Il leone, la strega e l'armadio*, 1950), apparve la figura emblematica di Aslan, il grande leone divino che sacrifica la vita per

salvare Edmund, uno dei ragazzi protagonisti – originario del nostro mondo e finito a Narnia insieme ai fratelli. Aslan, come il Nazareno, il Leone di Giuda, e come Attis (e anche Gandalf), avrà la sua Resurrezione.

Se nei romanzi di Tolkien Arda è una sfera onnicomprensiva, in cui i personaggi vivono e compiono le loro gesta, in quelli di Lewis Narnia è un mondo alternativo al nostro, al quale i quattro fratellini sfollati da Londra sotto le bombe tedesche possono accedere attraverso la porta di un armadio magico, e con qualche difficoltà a uscirne. Nel caso del terzo autore di spicco degli Inklings, anch'egli dalla forte impronta religiosa, Charles Williams, i suoi thriller metafisici si svolgono nella realtà consueta, in cui è il soprannaturale a insinuarsi. E Williams era stato anche lui suggestionato dalla parte del *Ramo d'oro* dedicata ai re divini immolati, che ai suoi occhi simboleggiavano la compresenza di umano e ultraterreno (Lindop, 2015). Il paganesimo per Williams aveva avuto una funzione nel proporre miti che denotavano sacri misteri, come quello del Graal, al centro del romanzo che gli dette notorietà, *Guerra in Cielo* (1930).

La narrazione procede da un caso di omicidio in una casa editrice londinese, e l'indagine si collega con la scoperta del Graal in una parrocchia di provincia e il tentativo d'impossessarsene da parte di chi vuole sfruttarne i poteri. In questa storia di "fantastico realistico", non priva di ironia, s'individua l'influsso di una discepola di Frazer, Jessie Weston, la quale nel suo *From Ritual to Romance* (1920) aveva messo in rapporto i culti agricoli di Attis con le leggende del Graal e del Re Pescatore, il cui regno è divenuto una landa sterile e soltanto i cavalieri della Tavola Rotonda potranno salvarlo.

Analogamente alla cerchia intellettuale di Freud, anche in quella di Frazer furono presenti personalità femminili che puntavano a emanciparsi dal pensiero dominante: oltre alla Weston, Jane Ellen Harrison, capofila dei Ritualisti di Cambridge, Margaret Verrall, Frances Darwin Cornford. Nella cerchia di Tolkien, sebbene esterna agli Inklings, ne figurò almeno una di spicco, la quale aveva attinto a sua volta da Frazer: Naomi Mitchison.

Sorella dello scienziato evoluzionista John B. S. Haldane e attivista per i diritti civili, la Mitchison aveva recensito *La compagnia dell'Anello*, definendolo «romanzo senza tempo», «terribile e bello», ma anche evidenziando l'assenza di un personaggio femminile di rilievo[15]. Appena un anno dopo la Mitchison pubblica la novella *To the Chapel Perilous* (1955), che muove da una terra di desolazione, narra della cerca del Graal, e risente

15. La recensione della Mitchison apparve sul "New Statesman" del 18 settembre 1954. Cfr. le lettere a lei indirizzate in Tolkien (1981).

dell'influsso della Weston. A rivelare l'ispirazione diretta al *Ramo d'oro*, fin dal titolo, era stata invece *The Corn King and the Spring Queen* (1931)[16], ambientata dalla Mitchison in epoca mitica. Nel Marob, sulle sponde del mar Nero, Erif Der, giovane maga, è destinata a maritarsi con Tarrik, re del grano, e a diventare regina della Primavera. In realtà, la protagonista, figlia del rivale di Tarrik, sposandolo dovrebbe indebolirne i sacri poteri. Accade però che Erif s'innamori davvero del re divino. La storia prende una piega tragica. Durante la cerimonia del grano, la ragazza uccide il padre e si libera delle sue imposizioni e macchinazioni (il Freud di *Tolem e tabù* se ne sarebbe compiaciuto). Anatema per Erif, che deve fuggire e vagare in sconosciute contrade per purificarsi. Anche Tarrik subisce una trasformazione esistenziale, a opera di un filosofo greco scampato a un naufragio. Si susseguono avventure, sacrifici della vegetazione, perdersi e ritrovarsi dei protagonisti, riscatto finale.

Alle spalle di *Corn King and the Spring Queen*, rispetto alle tematiche preferite dagli Inklings di stretta osservanza cattolica o presbiteriana, è presente tanto un ritorno alla sorgente della filosofia del mito e del rito quanto un recupero della tradizione del romanzo greco, da *Cherea e Calliroe* alle *Etiopiche*, incentrata sulla coppia d'innamorati che il fato separa e riunisce, cara a Walter Scott e, di riflesso, a Manzoni. Le pagine della Mitchison, stimata comunque da Tolkien per un rigore narrativo che a suo parere mancava invece alle *Cronache di Narnia* (pullulante di figure di fauni, ninfe, Babbi Natale, animali parlanti, prese a prestito da miti e leggende disparate), sono insomma un'applicazione favolistica minuziosamente coerente del *Ramo d'oro*, laddove si diffonde su Demetra e Persefone, dee madri e vergini della mietitura, associate alla costellazione di numi maschili personificazione del ciclo generativo della natura (Frazer, 1922, p. 621; cfr. Scarpelli, 2014).

> Poi venne il grande momento del dramma del grano, quando la Regina della Primavera prese la falce e tagliò il grano, ed esso doveva morire ed essere pianto prima di poter risorgere. Allora la Regina della Primavera prese la falce di bronzo e d'oro e il popolo di Marob la vide andare, tenendola ben stretta, a posare la lama sulla gola dell'altro attore, nelle sue pelli di coniglio verde, e questo sarebbe stato il simbolo della morte e dell'attesa dell'inverno (Mitchison, 2001, p. 260, trad. mia).

16. La Mitchison si vantava di essere l'unica ad aver letto tutti i 12 volumi dell'edizione definitiva del *Golden Bough*.

## 9.4
## Dèi, elfi e folletti

Nel 1931, lo stesso anno della comparsa del romanzo mitologico della Mitchison, una sera di settembre, a Oxford, il giovane Lewis condusse dopo cena gli amici Tolkien e Dyson a passeggio nei prati del Magdalen College, e poi verso il fiume. Discutevano del mito. Lewis aveva amato la figura di Balder, un dio che muore, ma gli era sorto il dubbio che quelle storie «sussurrate attraverso l'argento» che pure avevano acceso la sua fede, restassero invenzioni menzognere, prive di valore reale. Tolkien replicò: «No, non sono menzogne». Un colpo di vento attraversò l'aria tiepida e fece cadere una pioggia di foglie. Tolkien colse l'occasione per additare gli alberi: un albero oggi è solo una parola per indicare un vegetale, ma per i primi uomini gli alberi, come le stelle, erano qualcosa di diverso, il mondo era animato da essenze mitiche. Per cui l'uomo, in definitiva, non era bugiardo, perché le sue invenzioni nascevano da esigenze autentiche. Lewis, preso atto del ragionamento, cercò una risposta al suo antico interrogativo: la morte e la Resurrezione di Gesù non erano altro che una replica della vecchia leggenda del dio che muore? «Sì», rispose Tolkien, «eccetto che in questo caso si tratta di un vero dio che muore, con una collocazione precisa nella storia» (Carpenter, 2006, trad. it. p. 66). La fiaba era diventata un evento reale. E qui Tolkien enunciò un concetto che poi metterà in versi: «Noi abbiamo riempito le fessure del mondo di elfi e di folletti, ma pure costruito dei e templi a partire dall'ombra e dalla luce» (Tolkien, 1964, trad. it. p. 69)[17].

Frazer, come abbiamo visto, si era già posto il dilemma, ed era giunto alla conclusione che l'uomo arcaico,

> avvezzo a personificare le forze della natura, ad animare le sue fredde astrazioni con le calde tonalità dell'immaginazione e a vestire le sue nude realtà con gli splendidi drappi d'una mitica fantasia, foggiava una schiera di dèi e di dee, di spiriti e di folletti, ricavandola dal mutevole panorama delle stagioni, e seguiva le annue fluttuazioni del loro destino con alterne emozioni di gioia e di avvilimento, di felicità e di dolore (Frazer, 1912, I, p. 2, trad. mia).

Al di là di ogni ricerca di significati, le storie di Balder e di Adone, così come anche quella di Cristo, per Tolkien conservavano comunque un fascino

17. Il resoconto completo della conversazione tra Tolkien e Lewis del 19 settembre 1931 è in Carpenter (2006, trad. it. pp. 63-7).

perenne, e se ne ricavava una soddisfazione profonda, che le «argomentazioni astratte» non avrebbero mai procurato (Carpenter, 2006, pp. 66-7). Anche su questa precisazione necessaria crediamo che Frazer, vecchio "razionalista pagano", si sarebbe trovato d'accordo con Tolkien, giovane cattolico fervente. Dieci anni prima di lui aveva infatti osservato che, nonostante tutto, non dobbiamo cercare a ogni costo «un mito e un rito dietro ogni favola, né un toro dietro ogni staccionata, o la peronospora in ogni rosa», poiché fin dalla notte dei tempi, «mentre alcuni uomini narravano storie per il genuino piacere di narrarle, altri disegnavano e scolpivano e dipingevano per il genuino piacere che la mente trae nell'escogitare, le dita nell'abile manipolare, e l'occhio nelle belle forme e nei colori» (Frazer, 1921, I, pp. xxix-xxx).

Di tutto ciò Frazer restava fermamente convinto, e probabilmente è uno degli insegnamenti che ancora lo rendono attuale e, tutto sommato, anche scrittore e mitopoieta pari, o forse superiore, a Tolkien.

## Riferimenti bibliografici


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

BARBER S. (2019), *Charles Williams and T. S. Eliot: Friends and Rivals*, in "Journal of Inklings Studies", 9, pp. 1-18.

BEVERSLUIS J. (2007), *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Prometheus Books, Amherst.

CARPENTER H. (2006), *The Inklings*, Harper Collins, New York (trad. it. *Gli Inklings*, Marietti 1820, Genova 2011).

CILLO O. (2019), *Tolkien's Library*, Luna Press, Edinburgh.

DAVIS N., WRENN C. L. (eds.) (1962), *English Medieval Studies: Presented to J. R. R. Tolkien on the Occasion of His Seventieth Borthday*, Allen & Unwin, London.

DEI F. (2021), *James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Carocci, Roma.

ELIOT T. S. (1924), *A Prediction in Regard to Three English Authors*, in "Vanity Fair", 21, p. 29.

FITZGERALD F. S. (1986), *On Writing*, Scribner, New York (trad. it. *Le belle storie si raccontano da sole*, Guanda, Milano 1993).

FRAZER J. G. (1884), *Medieval Latin Fabulists*, in "The Academy", November 8th, pp. 300-1.

ID. (1908), *The Scope of Social Anthropology*, Macmillan and Co., London.

ID. (1911a), *The Magic Art and the Evolution of the Kings: Part I of the Golden Bough*, 2 voll., Macmillan and Co., London.

ID. (1911b), *The Dying God: Part III of the Golden Bough*, Macmillan and Co., London.
ID. (1912), *Spirits of the Corn and of the Wild: Part V of the Golden Bough*, 2 voll., Macmillan and Co., London.
ID. (1913), *Balder the Beautiful: Part VII of the Golden Bough*, 2 voll., Macmillan and Co., London.
ID. (1914), *Adonis, Attis, Osiris: Part IV of the Golden Bough*, 2 voll., Macmillan and Co., London.
ID. (1921), *Apollodorus. The Library*, 2 voll., Heinemann, London (trad. it. *Apollodoro. Biblioteca*, a cura di G. Guidorizzi, Adelphi, Milano 1995).
ID. (1922), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Abridgement of the Third Edition*, Macmillan and Co., London (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1973).
ID. (1935), *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and Other Pieces*, Macmillan & Co., London.
FRESHWATER M. E. (1988), *C. S. Lewis and the Truth of Myth*, University Press of America, Boston.
HERVIEUX L. (1884), *Les fabulistes latins*, 2 voll., Firimin-Didot, Paris.
GOULD E. (1981), *Mythical Intentions in Modern Literature*, Princeton University Press, Princeton.
GRIMM J. (1875-78), *Deutsche Mythologie*, 3 voll., Daemmler, Berlin.
ID. (1881), *Deutsche Rechtsalterthümer*, Dieterich, Göttingen (3. Ausg.).
GRIMM J., GRIMM W. (1865-1866), *Deutsche Sagen*, 2 voll., Nicholaische, Berlin (2. Ausg.).
ID. (1880), *Kinder-und Hausmärchen*, Hertz, Berlin (17. Ausg.) (trad. ingl. *Household Tales*, Bell, London 1906).
ISAACS N. D., ZIMBARDO R. A. (eds.) (1981), *Tolkien: New Critical Perspectives*, University of Kentucky Press, Lexington.
JACK R. D. S. (2012), *Creating the Deathless Boy*, in A. Muñoz Corcuera, E. T. Di Biase (eds.), *Barrie, Hook and Peter Pan: Studies in Contemporary Myth*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 2-25.
LANG A. (1901), *Magic and Religion*, Longmans, Green & Co., London.
LEWIS C. S. (1955), *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, Harcourt, Brace & World, New York.
LINDOP G. (2015), *Charles Williams: The Third Inkling*, Oxford University Press, Oxford.
MACCULLOCH J. A. (1932), *Medieval Faith and Fable*, Marshall Jones Co., Boston.
MITCHISON N. (2001), *The Corn King and the Spring Queen*, Canongate Books, Edinburgh (1st ed. 1931).
NOEL R. S., ROWLAND A. A. (1977), *The Mythology of Middle-Earth*, Houghton Mifflin, Boston.

PERRAULT C. (1880), *Il libro delle fate*, illustrazioni di G. Doré, Tipografia Editrice Lombarda, Milano.
PITRÈ G. (1881), *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Lauriel, Palermo.
ID. (1889), *Usi e costumi, credenze e pregiudizî del popolo siciliano*, 4 voll., Lauriel, Palermo.
SCARPELLI G. (2001), *Frazer e il bosco sacro*, in "Bollettino filosofico", 17, pp. 419-28.
ID. (2014), *La morte di Pan. Frazer e il culto della natura*, in A. La Vergata (a cura di), *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*, ETS, Pisa, pp. 125-46.
ID. (2016), *Sulle rive dell'Acheronte. Freud e Frazer*, in "Intersezioni", 36, pp. 199-220.
ID. (2018), *Il razionalista pagano. Frazer e la filosofia del mito*, Meltemi, Milano.
ID. (2020), *I rami d'oro. Dalla magia alla scienza nuova: Vico e Frazer*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", 50, pp. 353-79.
SHIPPEY T. (1982), *The Road to Middle Earth*, Allen & Unwin, London (trad. it. *J. R. R. Tolkien. La via per la Terra di Mezzo*, Marietti, Bologna 2005).
STERENBERG M. (2013), *Mythic Thinking in Twentieth Century Britain*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
TOLKIEN J. R. R. (1937), *The Hobbit: Or There and Back Again*, Allen & Unwin, London (trad. it. *Lo Hobbit, o la riconquista del tesoro*, Adelphi, Milano 1973).
ID. (1954-55), *The Lord of the Rings*, 3 voll., Allen & Unwin, London (trad. it. in un solo vol. *Il Signore degli Anelli*, Rusconi, Milano 1984).
ID. (1964), *Tree and Leaf*, Allen & Unwin, London (trad. it. *Albero e foglia*, Rusconi, Milano 1976).
ID. (1981), *The Letters of J. R. R. Tolkien*, ed. by H. Carpenter, C. Tolkien, Allen & Unwin, London (trad. it. *La realtà e la trasparenza. Lettere*, Bompiani, Milano 2001).
ID. (1983), *The Monsters and the Critics and Other Essays*, a cura di C. Tolkien, Allen & Unwin, London (trad. it. *Il Medioevo fantastico*, Luni, Milano-Trento 2000).
VICKERY J. B. (1973), *The Literary Impact of 'The Golden Bough'*, Princeton University Press, Princeton.
VICO G. (2013), *La Scienza Nuova 1744*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
YUASA K. (2016), *C. S. Lewis and Christian Postmodernism*, Pickwick, Eugene.

10

# Dalla fiaba agli archetipi: lo sguardo antropologico nella poetica storica di Eleazar M. Meletinskij

di *Massimo Bonafin*

Tanto "fiaba" quanto "archetipi" sono due concetti profondamente intrecciati al dibattito sui rapporti fra antropologia e letteratura (cfr. Bonafin, 2021): ognuno dei due termini, ovviamente, è carico di implicazioni e problemi. Se nella cultura del Novecento "archetipi" viene perlopiù collegato alla psicologia analitica di C. G. Jung[1] e alla teoria critica di N. Frye (1957; 1963), "fiaba" invece viene ancora usato spesso senza una chiara distinzione rispetto a "favola", che descrive piuttosto la letteratura didascalica e morale, l'apologo di tradizione classica come le sue continuazioni medievali e moderne[2]. Invece, sulla scorta dell'opera di E. M. Meletinskij (1918-2005), il discorso partirà in questo caso dal significato della fiaba come archetipo, come schema narrativo o modello o meta-intreccio; poi si sposterà verso il ruolo degli archetipi all'interno della fiaba e quindi sul loro significato per la storia delle forme letterarie.

Dire meta-intreccio a proposito della fiaba equivale a rifarsi a una corrente di studi che è sgorgata notoriamente dalla *Morfologia della fiaba* di Vl. Ja. Propp del 1928. E il grande folklorista russo è stato spesso ritenuto uno dei maestri di Meletinskij, la cui figura di comparatista i lettori italiani, e occidentali in genere, hanno conosciuto negli anni Ottanta del secolo passato attraverso alcune sue opere tradotte (cfr. Meletinskij, 1976; 1986; Meletinskij *et al*., 1969)[3], sulla scia di quella che fu l'epoca d'oro della te-

1. Cfr. Jung (1934-55), ma soprattutto Stevens (2002), che sintetizza la teoria psicologico-analitica con gli apporti dell'etologia e della sociobiologia evoluzionistiche.

2. Distinzione invece ben presente nella germanistica (*Fabel/Märchen*) e nella folkloristica, dove i due generi narrativi si caratterizzano anche per la presenza/assenza di altri tratti (autorialità/anonimato, scrittura/oralità) oltre che per le tipologie di intrecci e la maggior ricchezza e varietà del racconto folklorico (*Märchen*, *Folktale*) rispetto alla favola letteraria e didattica.

3. Nell'ultimo decennio invece è stato tradotto il trittico Meletinskij (1983; 1990; 1994), grazie all'impegno congiunto della casa editrice dell'Università di Macerata, della traduttrice Laura Sestri e di chi scrive.

oria letteraria, in cui si traducevano e si discutevano i testi dei formalisti russi, degli strutturalisti, dei semiologi. Nell'approccio al fatto letterario entravano allora con energia anche gli orientamenti materialistici, marxistici, psicanalitici, ma assai meno i portati dell'etnologia e del folklore[4], che invece erano determinanti per uno studioso come Meletinskij.

È vero che Meletinskij curò nel 1969 la nuova edizione della *Morfologia della fiaba*, ma il suo maestro diretto non fu tanto Propp (1895-1970) quanto V. M. Žirmunskij (1891-1971) e, prima ancora, indirettamente, A. N. Veselovskij (1838-1906)[5]. E fu proprio quest'ultimo a sottolineare l'importanza dell'antropologia per capire la genesi della letteratura, inaugurando quel tratto caratteristico della tradizione slava di studi letterari che fa del folklore un termine di riferimento essenziale[6]. Dapprima attraverso l'influenza della scuola mitologico-rituale e dell'opera di J. G. Frazer, poi tenendo conto delle ricerche etnologiche sia occidentali che orientali, si consolidò negli studiosi russi quell'approccio che fa del mito e del rito il primo laboratorio del pensiero e dell'immaginazione poetica[7]. Denominatore comune di questa filiera di filologi e comparatisti è appunto la *poetica storica*, un'espressione che può dire poco allo *scholar* italiano ed occidentale di oggi, anche se esiste un gruppo di studio sulla poetica storica all'Università di Chicago[8].

Per semplificare, possiamo dire che se il sostantivo "poetica" equivale a teoria della letteratura, l'aggettivo "storica" enfatizza il fatto che si tratta di

4. Un'assenza che si riflette tuttora nella manualistica e trattatistica (italiana) dedicata alla storia delle teorie e metodologie critiche del XX (e primo decennio del XXI) secolo, dove impera (palesemente o sottotraccia) la trimurti strutturalismo/psicanalisi/marxismo anche quando il panorama è arricchito di capitoli più aggiornati. Un'eccezione recente è il capitolo di Castellana (2020), non a caso inserito in un volume antologico di confronto fra letteratura e altri saperi umanistici.

5. È noto che Meletinskij si dichiarava "pronipote" di Veselovskij: ciò per il fatto che Žirmunskij – con il quale si addottorò a Taškent in Uzbekistan – era stato allievo di F. A. Braun (1862-1942), a sua volta discepolo di Veselovskij.

6. Per ovvie ragioni di cronologia, l'antropologia e la comparatistica filologica a cui poteva guardare Veselovskij erano quelle del XIX secolo, quindi M. Müller, Th. Benfey, G. Paris, P. Rajna, G. Pitrè, E.B. Tylor (soprattutto), A. Lang, W. Mannhardt; ma certo anche J. G. Frazer, di cui fece in tempo a conoscere e apprezzare la prima edizione del *Ramo d'oro* (cfr. Žirmunskij, 1940).

7. Imprescindibile il riferimento a Meletinskij (1976), soprattutto la prima parte *Teorie moderne del mito e concezione mitologico-rituale della letteratura* (e, nella fattispecie, ivi, trad. it. pp. 122-65).

8. Cfr. https://lucian.uchicago.edu/blogs/historicalpoetics/ (ultimo accesso il 21/05/21). Un panorama articolato è nel volume collettaneo a cura di Kemper, Tjupa, Taškenov (2013).

una teoria storica della letteratura, diversa da una poetica teorica o una teoria astratta (interessate solo agli elementi costitutivi del fatto letterario), ma anche da una storia della letteratura (interessata prevalentemente agli autori, alle correnti, ai movimenti che si avvicendano nel percorso cronologico). La poetica storica in sostanza mira a individuare i fattori comuni, gli elementi condivisi dalla letteratura generale, nel suo svolgersi nel tempo e nello spazio. Insomma, siamo già in un'ottica pienamente e largamente *comparatistica*[9]: quel punto di vista che permette di cogliere i "fattori di forma" (i modelli, i generi, gli archetipi) per riuscire a confrontare opere e autori linguisticamente e geograficamente lontani, in modo da far emergere le *somiglianze*[10] nel quadro di un'evoluzione culturale sostanzialmente comune. Se la storia letteraria, tanto più nelle sue declinazioni nazionali, pone l'accento sui cambiamenti e le trasformazioni, la poetica storica insiste sulle continuità e sulle invarianze, che non possono non attraversare il tempo e lo spazio, poiché sono radicate nella produzione intellettuale di una specie, quella umana, che è fondamentalmente una.

Ecco perché allora diventa inevitabile lo sguardo antropologico: tanto Meletinskij quanto Žirmunskij e Propp e, prima di loro, Veselovskij[11] fanno

9. Mi piace ricordare in questa sede la riflessione di Brelich (1958), che criticava l'*impasse* a cui era giunta la ricerca sugli eroi greci «imperniata in maniera quasi esclusiva sull'unico problema della *differenza* (affermata o negata) fra dèi ed eroi o, ancora più limitatamente, sulla questione, se questa differenza dipendesse da origini essenzialmente differenti (mitiche per gli dèi, storiche e umane per gli eroi) o da processi secondari di differenziazione» (ivi, p. 25); al contrario, non solo è possibile «che le differenze *come tali* avessero nella realtà religiosa un'importanza relativa» (ivi, p. 27), ma è anzi provabile che «senza la comparazione i fenomeni religiosi greci connessi con gli eroi restano necessariamente incomprensibili» (ivi, p. 29). La comparazione infatti è necessaria «ai fini dell'*interpretazione*, per la semplice ragione che un *unicum* (quale sarebbe qualsiasi complesso di fenomeni conosciuto e trattato isolatamente) non può essere oggetto di conoscenza scientifica» (*ibid.*).

10. L'importanza e lo spessore teoretico del concetto di "somiglianze", nonché le sue implicazioni per un'antropologia che non rinunci a dire qualcosa sulla e alla società in cui opera, risultano nitidamente dal saggio di Remotti (2019). Contro la nozione e la logica di un'identità rigida, che è perlopiù un'aspirazione senza basi reali concrete, l'autore sostiene la logica flessibile, e più aderente alla realtà della condizione umana, delle somiglianze, che si declinano in termini di gradualità (più/meno simile) e implicano sempre la considerazione contemporanea delle differenze; mentre l'identità (l'asintoto delle somiglianze) non può che implicare l'alterità (l'asintoto delle differenze). Non si può fare a meno di notare, pur nei limiti di questa nota, quanto queste concettualità siano al centro di ogni approccio comparatistico che sia cosciente di se stesso.

11. Il fondamento degli studi letterari su basi antropologiche da parte di Veselovskij è sottolineato egregiamente da Espagne (2009), secondo il quale la stessa nozione di lette-

largo uso della documentazione etnografica e, poi, della riflessione etnologica, per contestualizzare e comprendere la letteratura e il folklore, sentito come non essenzialmente diverso, anzi, assai simile per statuto e funzioni, rispetto all'arte verbale più evoluta. Non è affatto casuale che molte di queste attività critiche si esercitino sulla fiaba o a partire dalla fiaba, sentita come uno snodo cruciale nell'evoluzione della narrativa, senza la quale non ci sarebbero state la novella e il romanzo, e forse il mito e l'epos si sarebbero semplicemente inariditi ed esauriti.

Con ciò, quasi senza parere, siamo già entrati in uno dei plessi concettuali e problematici a cui Meletinskij ha dedicato ripetutamente i suoi interessi: il passaggio dal mito (e dal rito) alla fiaba, il mito come preistoria della letteratura[12] e in particolare la trasformazione che ha reso possibile la genesi della narrativa d'invenzione. Si noti, *en passant*, quanto questi temi siano attuali e possano essere riletti alla luce delle ricerche più recenti sulla narrazione, come forma di appropriazione linguistica della realtà, come modellizzazione dell'esperienza, e così via[13].

Si è detto che la poetica storica punta a valorizzare le continuità, le invarianze, gli archetipi nella fenomenologia diacronica, diatopica e diastratica della letteratura universale. Ma questo non significa che sottovaluti le trasformazioni che subiscono, gli adattamenti e le ricodificazioni a cui vanno incontro; anzi, proprio Meletinskij, nell'arco di tutta la sua ricerca, si mostra interessato ai passaggi, ai nessi evolutivi nella storia dei generi letterari, che è indubbiamente il suo orizzonte privilegiato[14]. Non meraviglia perciò che indugi sul passaggio dal sincretismo dei generi nella mitologia primitiva alla genesi della fiaba e alle sue differenziazioni, fiaba di animali,

ratura si confonde in lui in quella di cultura e il metodo (della poetica storica) di stabilire correlazioni fra testi e sostrati etnici agevola la costruzione di una "grammatica" delle forme etno-letterarie.

12. Così nella prefazione a Meletinskij (1976, trad. it. p. XVII).

13. Con buona pace degli appassionati della poesia, gli esseri umani vogliono sentire delle storie, raccontano le proprie vicende in forma di storie, ordinano l'ambiente e la realtà in cui vivono *sub specie narrationis*.

14. Ma l'assunzione del punto di vista dei generi letterari, e dei generi della narrazione soprattutto, è solo uno dei punti d'appoggio del suo compasso critico, perché l'altro è sempre rappresentato da conoscenza e analisi approfondite dei testi che devono sostenere il discorso comparativo, come risulta esemplarmente da Meletinskij (1983; 1990). Ed è questo un tratto metodologico che, al netto delle differenze che spesso egli sottolinea rispetto al suo predecessore, lo avvicina indubbiamente a Veselovskij.

aneddotica, di magia, novellistica, quindi alla formazione dell'epos, della novella e del romanzo[15].

Meletinskij ritiene indimostrabile e infondata la preminenza del rito sul mito, sostenuta dalla scuola ritualista di Cambridge appellandosi a Frazer, in quanto viene sottostimata la portata conoscitiva della mitologia, nondimeno riconosce che sussiste un legame e un'adiacenza fra miti e riti nelle culture arcaiche (Meletinskij, 1976, trad. it. pp. 25-33): una connessione di principio fra quelli che possono essere considerati l'aspetto teoretico e l'aspetto pratico di un sistema culturale omogeneo. Come il mito, cioè, fornisce il codice del pensiero (disponendo, tra l'altro, di una logica alternativa, che non evita la contraddizione) così è anche codice sociale e di comportamento: esprime dunque le norme di condotta e la struttura ordinata a cui preparano i riti di passaggio, quelle iniziazioni e quegli avvicendamenti che sono la matrice delle prove degli eroi delle fiabe[16]. Il mito è quindi per Meletinskij l'elemento dominante nel sincretismo dei generi primitivi, caratteristico della narrativa o del folklore arcaici, in cui ancora non esistono differenze strutturali tra mito e fiaba[17] (se non a livello di eroi, in un caso divino in un mondo reale, nell'altro umano in un mondo fantastico).

La fiaba muove i primi passi autonomi, che ne fanno il punto di partenza della storia della narrativa, con l'introduzione di un conflitto (cfr. Meletinskij, 1986, trad. it. p. 84)[18] e lo sviluppo dell'intreccio – che richie-

15. In ciò egli oltrepassa di molto, pur facendone tesoro, l'ottica monografica di un folklorista schietto come Propp, che non si allontana dalla fiaba, potremmo dire, se non per investigarne le radici etniche o per interessarsi alle feste agrarie o al riso rituale. Come ben sottolineato da Levin (1967, p. 44), per lui la fiaba, la leggenda o la *bylina* esistono come tali ed evolvono autonomamente, «hence, Propp always chose to restrict his studies to one definite genre at a time», postulando una determinata solidarietà fra contenuto, genere e relativo contesto storico.

16. Secondo la nota interpretazione di Propp (1946), che, ormai passata in giudicato, diventa modello anche per una più ampia, e linguisticamente fondata, *Textanthropologie*: cfr. Metzeltin, Thir (2012).

17. Una critica a talune rigidità della concezione tipologica e stadiale di Meletinskij, con la proposta di alcune correzioni allo schema che tengono conto maggiormente di un approccio filologico, è svolta da Ghidoni (2015), che per esempio rileva come, anziché «evoluzione progressiva da un'unica forma, [...] nel sincretismo primitivo assistiamo piuttosto alla compresenza di diversi generi, fortemente intrecciati tra loro sotto il profilo formale. Meletinskij riconosce che il sincretismo primitivo è attraversato da una varietà di narrazioni mitologiche differenti, ma allo stesso tempo livella questi filoni narrativi all'interno di un'unica forma, quella del mito, dalla quale deriverebbe l'articolazione dei generi» (ivi, p. 454).

18. Nei miti cosmogonici ed eziologici, l'atto della creazione è rappresentato da un predicato tematico a tre ruoli: l'oggetto da creare, il materiale per farlo, il soggetto che crea;

de la presenza di almeno due personaggi (Meletinskij, 1994, trad. it. p. 65): non solo per analogia, si pensi qui al valore che ha questo "minimo duale" anche nella semiotica di Ju. M. Lotman[19]. Quasi in ogni società si distinguono racconti sacri, legati ai rituali, e racconti non sacri, racconti oggetto di credenza e racconti che non lo sono[20]: la separazione della fiaba dal mito, perciò, appare segnata da alcuni processi significativi, su cui la poetica storica attira l'attenzione, senza disporli in un ordine gerarchico o cronologico perché le situazioni sono evidentemente diverse da una cultura all'altra. Questi processi sono la demitologizzazione, la deritualizzazione, la desacralizzazione[21]: la metamorfosi fiabesca si esprime nella sostituzione del tempo mitico (tempo delle origini, cosmogonico) con un tempo imprecisato e localizzato, nel progressivo distacco dal rituale, di cui il mito appariva la ragione esplicativa, nell'abbandono delle credenze tribali, nella sostituzione di dèi ed eroi con uomini comuni, nella riduzione concomitante della prospettiva cosmica, collettiva e comunitaria a favore di un'ottica mirata sulla società e sulla famiglia. Proprio questa focalizzazione sociofamiliare sarebbe il riflesso della dissoluzione del sistema tribale primitivo di cui il mito era espressione[22]. La componente sociale si traduce nel cammino che intraprende l'eroe della fiaba, attraverso le prove, per raggiungere uno status superiore e diverso da quello iniziale. La componente familiare spiega il posto determinante che le nozze, il matrimonio, la conquista della donna, della principessa, quindi del regno, hanno nella fiaba, dove diven-

ora, se, poniamo, il materiale è detenuto in un altro luogo e da un altro soggetto, ecco che si ha un nuovo ruolo, l'antagonista, e il necessario trasferimento nell'altro spazio, dove avrà luogo eventualmente la lotta per la conquista del materiale o del mezzo necessario a creare l'oggetto prototipico: così scaturisce l'intreccio primitivo, che evolverà poi nella prova principale della fiaba (cfr. Meletinskij, 1976, trad. it. pp. 205-7).

19. Il dialogo e il conflitto fra due entità semioticamente attive è la condizione minima di funzionamento, esistenza e sviluppo di ogni e qualsivoglia sistema culturalmente inteso; i riferimenti alla bibliografia lotmaniana sarebbero innumerevoli, perciò basti qui il rinvio a Lotman (1985).

20. Questa distinzione basata sulle opposizioni sacralità/non sacralità (in rapporto con il rituale) e attendibilità assoluta/limitata è ribadita a più riprese: cfr. Meletinskij (1969, trad. it. p. 55; 1976, trad. it. p. 281; 1986, trad. it. p. 65).

21. Con poche varianti, questi processi sono descritti in Meletinskij (1976, trad. it. pp. 282-3; 1986, trad. it. pp. 89-90).

22. A ciò si connette anche il concentrarsi su figure di eroi deboli, diseredati, orfani, figli minori ecc. che viene interpretato, sulla scia di Veselovskij, alla luce della transizione dal minorasco al maggiorasco, dello sviluppo della proprietà privata e dell'abbandono della "comunità" tribale primitiva: cfr. per es. Meletinskij (1986, trad. it. pp. 69-73, 93-7).

tano veri e propri scopi dell'azione, mentre nel mito, quando compaiono, sono solo mezzi dell'impresa culturale dell'eroe.

La risemantizzazione dei motivi mitici nella fiaba è possibile perché miti cosmogonici e miti di iniziazione hanno una profonda analogia: ogni passaggio (e riti conseguenti di "morte" e "rinascita" simboliche) è un rinnovamento che, attraverso il ritorno al caos-disordine primordiale, inteso anche come spettro di possibilità, media e procura un ordine-cosmo, inteso anche come nuova stabilità (per l'individuo, per la società). Questo sviluppo semantico fiabesco coincide anche con l'accresciuto interesse per il destino del protagonista, i cui conflitti con gli antagonisti non hanno più valore cosmico, non sono legati alla creazione/invenzione del mondo così com'è e dei suoi elementi, ma sono funzionali alla sua formazione e all'intreccio. Anche le opposizioni categoriali alto/basso, buono/cattivo, proprio/altrui, palese/nascosto sono rivalorizzate in una dimensione personale e sociale (Meletinskij *et al*., 1969, trad. it. pp. 82-7), così come il tempo fiabesco indeterminato si sostituisce al tempo degli inizi proprio del mito. La creazione e cosmizzazione, cioè messa in ordine del mondo dal caos primigenio, diventa processo di soggettivazione, è rimpiazzata dalla biografia dell'eroe che deve culminare nel suo trionfo (sociale/sull'avversario). La mediazione fra gli opposti, così importante nel mito, come ha insegnato Claude Lévi-Strauss (ivi, pp. 88-9)[23], nella fiaba è realizzata sul piano del racconto, narrativamente (transizione da uno stato a un altro), o dal protagonista che unisce in sé elementi contrari.

23. Il confronto con Lévi-Strauss è svolto particolarmente in Meletinskij (1976, trad. it. pp. 71-89), dove tra l'altro compare questa notazione critica riguardo la centralità o la pervasività delle opposizioni binarie, cuore dello strutturalismo: «il più recente materiale etnologico dimostra che in realtà la logica binaria risulta spesso sfumata o in concorrenza con costruzioni ternarie e che un ruolo notevole è svolto dalle zone neutre poste tra i poli» (ivi, p. 81). L'accenno a una logica sfumata, per quanto non lo si possa sopravvalutare, mi sembra indicativo dello sforzo di superare un binarismo rigido, destinato fatalmente a naufragare o comunque a un rendimento limitato di fronte al flusso dell'esperienza reale, alla flessibilità delle distinzioni rinvenibili nel mondo e nelle classificazioni concrete. Inoltre mi pare significativo anche il riferimento a zone neutre, intermedie, di scambio fra polarità antagoniste; sono concetti in qualche modo affini ancora una volta a quella concezione semiotica della cultura a più riprese difesa e articolata da Lotman (1985), nella fattispecie alla nozione di riserva strutturale del sistema, costituita appunto da zone periferiche o para-strutturate o debolmente (diversamente) codificate rispetto alle opposizioni principali del modello di una cultura. D'altronde, non siamo nemmeno lontani da quella concezione della liminalità come antistruttura e coacervo di potenzialità, teorizzata da Turner (1967; 1969) che Meletinskij mostra di conoscere e utilizzare consapevolmente in più luoghi della sua opera.

Se la fiaba rappresenta anche un incremento di invenzione artistica, l'ingresso della libertà creativa puramente estetica (rispetto al mito che vuole essere creduto e che parla della realtà così com'è), allora si giustifica e spiega l'accresciuta importanza dell'intreccio, più volte richiamata. Il mito, relativamente indipendente dalla trama narrativa, è debolmente articolato (ivi, pp. 58, 80)[24]: contano di più i singoli episodi, che ritraggono per esempio i singoli atti di creazione dei beni da parte dell'eroe culturale, o le singole avventure e peripezie del demiurgo o *trickster*, perché il mito tende a descrivere lo *stato del mondo* e i mutamenti introdotti in esso dall'eroe o dal dio. La fiaba invece si caratterizza subito per introdurre una gerarchia fra gli anelli sintagmatici che la compongono, non più isolati e strutturalmente equivalenti come nel mito, perché essa descrive lo *stato del protagonista* e i cambiamenti da esso subiti in seguito al superamento dei conflitti che affronta. Questo incremento funzionale dell'eroe, in una con l'enucleazione progressiva degli intrecci archetipici (cfr. Meletinskij, 1994, trad. it. p. 13)[25] e la sostituzione del punto focale dal modello statico del mondo alla dinamica narrativa corrispondono bene al successo evolutivo della fiaba (e poi del romanzo e del racconto) sul mito.

Meletinskij parte, inevitabilmente, dallo schematismo di Propp, dalla sintagmatica delle funzioni e dalla semantica dell'iniziazione rituale, ma poi procede a ridisegnare il profilo della fiaba e delle sue relazioni con l'epos, il romanzo e la novella[26]. Il metaintreccio proppiano è ricavato com'è noto dall'esame comparativo di un certo numero di fiabe di magia e questo sottogenere diviene paradigmatico sia per l'individuazione di costanti

24. Ciò non contraddice il fatto che il mito sia non solo espressione di una logica originale (diversa e.g. da quella della scienza) e, per così dire, uno stile di pensiero, ma anche, e soprattutto, un'appercezione e rappresentazione del mondo in forma narrativa (cfr. Meletinskij, 1976, trad. it. p. 92).

25. «Il destino degli archetipi è strettamente legato all'ampliamento delle funzioni dell'eroe, alla graduale stereotipizzazione dell'intreccio e al trasferimento dell'accento dal modello del mondo all'azione narrativa, cosa che corrisponde perfettamente allo spostamento *dal mito alla fiaba*» (Meletinskij, 1994, trad. it. p. 65, corsivo mio).

26. Da notare che Propp invece, nel libro sull'epos eroico russo, difendeva piuttosto recisamente le differenze di genere fra bylina, fiaba e novella e l'affermarsi dell'epos dalla negazione del mito: «La bylina che si canta, la fiaba che si racconta e la novella che si legge sono formazioni sostanzialmente diverse poiché evidenziano un approccio diverso al racconto» (Propp, 1955, trad. it. p. 18); «l'epos nasce dal mito, ma non per via evolutiva; nasce dalla sua negazione e dalla negazione di tutta la sua ideologia» (ivi, p. 42); «l'eroe dell'epos non possiede ancora alcuna peculiarità individuale. Egli è soltanto nelle sue azioni. [...] A differenza del mito e, più tardi, della fiaba, l'eroe non possiede alcun talismano o mezzo magico» (ivi, pp. 52-3).

narrative, in grado di descrivere la struttura di un gran numero di racconti, sia per il riconoscimento che quella morfologia è determinata da una matrice *rituale*, basata sulla documentazione etnografica comparativa dei riti di iniziazione di diversi popoli. Poiché dunque l'essenziale di questi riti è di sottoporre il neofita a delle prove, per farlo passare da uno status a un altro (giusta la tipologia dei riti di passaggio), e l'essenziale del racconto fiabesco è di far acquisire all'eroe l'aiuto magico, che gli permetta di compiere l'impresa e porre così rimedio alla sciagura iniziale – e, in questo percorso, di passare da una condizione a un'altra, da un regno a un altro – si può chiaramente individuare nelle prove la principale azione fiabesca.

In particolare, Meletinskij distingue la prova preliminare dalla prova principale (Meletinskij *et al*., 1969, trad. it. pp. 60-3)[27]: la prima, legata geneticamente ai motivi iniziatici serve a rivelare le qualità dell'eroe e a verificare la correttezza del suo comportamento (così da conseguire il mezzo o l'aiutante magico), mentre la seconda consiste specificamente nelle imprese che l'eroe deve compiere[28]. Questa struttura tutto sommato armoniosa ed equilibrata della fiaba sarebbe un ulteriore retaggio del mito: la conclusione del racconto esige che tutto sia compiuto, che tutte le possibilità siano esaurite, che il tempo si fermi, che tutto si rifletta nella storia dell'eroe, il solo in grado di realizzare l'azione richiesta e ad averne l'unica possibilità (ivi, pp. 125, 132)[29]. La fiaba di magia, però, a cui implicitamente si riferiscono queste considerazioni, quasi come al prototipo del racconto fiabesco, alla fiaba "classica", *par excellence*, non è l'unica forma nota e soprattutto va considerata, nell'ottica della poetica storica, alla stregua di una tappa nell'evoluzione dei generi narrativi, come mostrano le indagini meletinskiane sul romanzo medievale e moderno, sull'epos, sulla novella.

Si può dire che la fiaba è nel folklore quello che il romanzo è nella letteratura[30]; non solo perché in entrambi la narrazione si emancipa (dal mito, dalla storia) e si dà come risultato dell'invenzione poetica, ma anche perché viene in primo piano l'interesse per il destino personale del protago-

27. Ribadito poi in Meletinskij (1976, trad. it. p. 288) e nelle opere successive.

28. Ci sarebbe anche una terza prova, non indispensabile però, in cui l'eroe viene identificato come tale, riconosciuto a fronte di chi cerca di sostituirsi a lui, che è invece, fin dall'inizio, il predestinato a portare a termine l'impresa (e.g. Meletinskij, 1986, trad. it. pp. 102-3).

29. Un altro retaggio mitico è la binarietà, che organizza spesso la struttura della fiaba, anche laddove è camuffata, come nelle triplicazioni (due fallimenti/una riuscita).

30. Cfr. Meletinskij (1983, trad. it. pp. 1-384) per un'illustrazione articolata di quanto sunteggiato in questo capoverso.

nista, le sue prove, peripezie, avventure. Non per nulla il romanzo muove i primi passi arricchendo e variegando l'epos con motivi fiabeschi, avventure fantastiche ed eroiche, ricerche della sposa promessa, prove nuziali e così via. Personaggi, vicende, situazioni del romanzo medievale non si basano sulla storia o su esempi tratti dalla realtà circostante, ma hanno carattere simbolico, attingono alla ricca eredità archetipica delle fiabe e delle leggende. Noto *en passant* che Meletinskij (a differenza di Bachtin) riconosce perfettamente nel Medioevo l'epoca di nascita del romanzo e dedica a questa forma una monografia intera, in cui lo sguardo trascorre con grandi campiture da Occidente a Oriente. Nel romanzo cortese bretone, dal punto di vista della poetica storica, assistiamo alla metamorfosi della fiaba (eroica, celtica in questo caso) in romanzo; ritroviamo, trasformati, il mitologema del combattimento fra l'eroe e le forze del caos, dell'avvicendamento generazionale del re e sacerdote, dell'iniziazione, ovviamente, come modello di un itinerario eroico che si fa destino personale. Il legame genetico, a livello di genere, tra fiaba e romanzo è innegabile. In entrambi la formazione del protagonista passa attraverso prove pure, rituali, non è il risultato di un conflitto con la realtà. Il ritmo narrativo è scandito nelle due tappe della prova preliminare e della prova principale. La metabolizzazione del modello fiabesco si riflette anche nella struttura del romanzo cortese, in cui c'è spesso una prima parte costruita come una fiaba, che termina con le nozze del cavaliere-eroe, alla quale segue una parte, propriamente romanzesca, potremmo dire, in cui i sentimenti personali soggettivi entrano in conflitto con i doveri sociali del protagonista[31]. In estrema sintesi, il romanzo, non avendo peraltro più le limitazioni strutturali della fiaba (l'obbligo del lieto fine, la gerarchia delle prove), assorbì nondimeno da essa una serie di motivi mitici o archetipici, che, rielaborati, concorsero a creare una mitologia romanzesca autonoma.

Ma la fiaba di magia non è la sola forma "di fiaba" (sarebbe meglio dire di racconto folklorico) e anzi, dal punto di vista della poetica storica e con riguardo alle sue determinazioni etniche, è più tardiva e sviluppata e autonoma rispetto ad altre, come la fiaba di animali o la fiaba aneddotica[32]. Queste

31. Chiunque conosca i romanzi di Chrétien de Troyes e su Tristano e Isotta può facilmente trovare degli esempi.

32. Senza entrare qui e ora nella disamina di queste tipologie, che risentono anche di differenti traduzioni dall'originale russo (al quale occorrerebbe rifarsi!), ricordo solo che si tratta di tipologie ben presenti e correnti anche nelle ricerche proppiane, soprattutto alla luce degli appunti per i corsi degli anni Sessanta (cfr. Propp, 1984). Per quanto discusso in questo capoverso cfr. specialmente Meletinskij (1990, trad. it. pp. 9-38).

altre varietà di fiaba sono molto importanti per il sorgere e lo svilupparsi di altri generi narrativi, come ad esempio la novella, che di primo acchito, almeno per la sua caratteristica *brevitas*, sembrerebbe imparentata col racconto folklorico. Tanto la fiaba di animali quanto la fiaba aneddotica (o aneddoto folklorico) precedono – a livello tipologico e stadiale[33] – la fiaba di magia, perché si rifanno ai miti sugli antenati totemici e sui *trickster* (spesso zoomorfi), cioè a un punto molto alto dell'evoluzione in cui gli animali non erano sentiti come ontologicamente diversi dagli uomini e intelligenza, astuzia, inganno erano ancora indifferenziati e confusi. La fiaba aneddotica e quella di animali condividono alcuni elementi comuni, come l'assenza dell'altro mondo, l'inclinazione al faceto e al comico, la brevità ma anche la seriazione degli episodi e soprattutto la coppia di personaggi speculari, il furbo e lo sciocco, che permettono di tematizzare la stupidità, il paradosso, l'infrazione della logica ordinaria. Se la fiaba di animali, più ancora che sull'apologo favolistico classico, si riverbera nelle grandi epopee animalistiche dell'Europa medievale, imperniate sulla volpe Renart – in cui ancora si sente l'eco di una qualche forma di totemismo – la fiaba aneddotica, con personaggi antropomorfi risulta molto importante, insieme alla fiaba di costume (più realistica), per la genesi e lo sviluppo della novella vera e propria.

L'ultimo tempo della riflessione di Meletinskij è dedicato agli archetipi letterari[34]; ma non si tratta di un cambiamento di itinerario, quanto piuttosto di un approfondimento dei risultati della poetica storica delle grandi forme narrative e dei loro sostrati antropologici, oggetto di studio di tutta la sua vita. Infatti, egli intende gli archetipi come *archetipi degli intrecci*, non come figure dell'inconscio collettivo nel senso di Jung e della sua scuola, bensì come prototipi o arcimodelli indissolubili dall'affabulazione narrativa con cui gli uomini rappresentano e padroneggiano il mondo che li circonda. Fin dalla mitologia la descrizione del mondo si configura come una narrazione sulla genesi del cosmo e degli elementi che lo compongono; alla conquista pratica del mondo da parte dell'uomo corrisponde la sua organizzazione in forma di racconto eziologico.

33. Questa terminologia può apparire straniante per il lettore occidentale di oggi, ma è invece molto presente nella riflessione di Meletinskij, formatosi in altra temperie ideologica e culturale; egli ricorre spesso, nella sua poetica storica, a comparazioni fra testi e generi lontani, fondandosi non tanto sull'analogia stadiale-evolutiva quanto perlopiù sull'assimilazione tipologica. Per alcune considerazioni critiche cfr. Donà (2015) e Ghidoni (2015).

34. Cfr. Meletinskij (1994), a cui rinvio per approfondire quanto esposto in questi ultimi capoversi.

Il motivo della creazione/cosmizzazione e il personaggio dell'eroe (culturale) sono dunque fra gli archetipi universalmente diffusi e di maggior profondità temporale. L'archetipo dell'*eroe* si forma progressivamente a partire dalle figure che, come i protoantenati, i demiurghi, i procacciatori di beni, impersonano la comunità umana a fronte delle forze della natura e del mondo esterno, simboleggiato e modellizzato da divinità e spiriti. L'introduzione di un ordinamento e di un principio organizzativo è espresso dalla lotta affrontata dall'eroe contro il caos, incarnato dai mostri, dalle forze demoniache, più tardi dal drago, dagl'infedeli, dagli stranieri, ma anche dalla conquista di oggetti culturali e magici. Quando gli atti dell'eroe sono rimotivati in funzione della sua biografia (non più in funzione della cosmizzazione, dunque), quando al mito della creazione del mondo si aggiunge la formazione della personalità eroica, si produce, potremmo dire, l'archetipo del protagonista della fiaba, che è quanto dire l'inizio del racconto indipendente.

Anche i modelli di scansione spazio-temporale e simbolici offerti dalle sequenze rituali hanno grande significato per la genesi degli schemi archetipici del racconto: i rituali per Meletinskij sono alla radice della narrazione, non nel senso che singoli riti, come intendevano in sostanza i ritualisti di Cambridge, siano alla base degli intrecci e dei generi, ma sono i tipi mitico-rituali, in quanto riflesso di una determinata visione del mondo, che diventano paradigmi degli intrecci (1976, trad. it. p. 145; 1994, trad. it. pp. 15, 24-27). Ciò è particolarmente evidente per i riti di iniziazione, le feste stagionali di rinnovamento, i riti di avvicendamento generazionale (la sostituzione/eliminazione del vecchio re), i riti nuziali, vale a dire per tutti i riti che accompagnano un passaggio importante, potenzialmente letale, per il singolo e/o il gruppo umano (cfr. Van Gennep, 1909; Turner, 1969). Non per nulla, come si è visto, l'archetipo del superamento delle prove (iniziatiche, ma non solo) da parte dell'eroe determina la struttura della fiaba e poi del romanzo. Esso può presentarsi anche nella configurazione dei compiti difficili che il vecchio re, spesso anche nella posizione di suocero ostile, impone al giovane pretendente alla mano della principessa, nonché destinato a succedergli nel potere e nella forza magica. Nel mito e nell'epos eroico, aggiunge Meletinskij, l'eroe ha spesso una nascita o un'origine prodigiosa, perciò non deve conquistarsi l'aiuto o la forza magica perché già ne dispone; parimenti l'infanzia e il fidanzamento dell'eroe, nel mito e nell'epos, mettono già in luce quelle doti o qualità straordinarie che invece nella fiaba devono essere accertate dalle prove nuziali.

Dallo sdoppiamento dell'indifferenziazione arcaica del demiurgo, dell'eroe culturale o del *trickster* (spesso in forma gemellare) discende l'ar-

chetipo dell'*antieroe*, del briccone, del furfante. L'ambivalenza originaria di queste figure, in cui anche l'astuzia non è che una variante un po' più spinta della creatività, si polarizza nel tempo su due personaggi distinti, ciascuno espressione di un lato della contraddizione: serio/comico, bene/male, dio/diavolo, eroico/buffonesco[35]. Questo archetipo dell'antieroe impronta di sé tanto la fiaba di animali che l'aneddoto folklorico, ai quali si è accennato; nella prima si può anzi dire che si assiste quasi a un'abolizione del contrasto fra eroe e antieroe, perché di fatto il protagonista, come per esempio la volpe Renart, assume su di sé i tratti connotativi dell'antieroe, dell'imbroglione, del furfante, di colui che si afferma sugli altri e nel mondo per mezzo dell'astuzia e dell'inganno. Nell'aneddoto invece è più frequente la coppia formata dal furbo e dallo sciocco, dal briccone e dal sempliciotto: talvolta si sviluppa anche la figura mediana del buffone[36].

In conclusione, la proposta interpretativa di Meletinskij sugli archetipi, qui data in estrema sintesi, corona le ricerche sul mito e sulla fiaba e sui grandi generi della narrazione riaffermando il punto di vista della poetica storica, cioè l'accento sui caratteri comuni della creazione verbale umana e sulle sue matrici antropologiche, come emergono dai grandi affondi comparativi (frazeriani) delle sue monografie. Ciò senza mai trascurare la dinamica delle trasformazioni che gli archetipi subiscono, in questo caso *archetipi narrativi*, va ribadito (e non per ridurne la portata, perché la narrativa appare sempre di più come una *gestalt* della "messa in linguaggio" del mondo). L'archetipo, dunque, traspare sempre, è sempre percepibile, riaffiora di continuo, perché si trova a un livello profondo del racconto; per questo, per il suo radicamento nelle strutture stesse del linguaggio narrativo, l'intreccio archetipico tradizionale si conserva molto a lungo, valica i secoli e le letterature. Esso va incontro a metamorfosi e adattamenti, riduzioni, perdite e traslazioni che, anche quando ne oscurano i significati profondi, originari, antropologici, non li cancellano mai definitivamente: è la resilienza dell'archetipo.

35. Uno sdoppiamento della figura originaria che potrebbe anche esser messo in rapporto con lo sviluppo di un ordinamento sociale (dominanti/subalterni), assente nel tempo "caotico" del mito: «L'esistenza del tipo del *trickster* nei miti della creazione e, in particolare, la possibilità di combinazione in un'unica figura dei tratti dell'eroe culturale e del *trickster*, si spiegano in parte col fatto che l'azione, nei miti della creazione, è riferita a un'epoca che precede l'istituzione di un rigoroso ordine del mondo» (Meletinskij, 1994, trad. it. p. 48).

36. Già Bachtin (1975, trad. it. pp. 305-13) aveva notato questa terna di personaggi, il loro ruolo per lo sviluppo della linea carnevalesca del romanzo e il loro profondo radicamento nel folklore.

## Riferimenti bibliografici


BACHTIN M. M. (1975), *Voprosy literatury i estetiki*, Chudožestvennaja literatura, Moskva (trad. it. *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979).

BONAFIN M. (2021), *Antropologia e letteratura*, in S. Sini, F. Sinopoli (a cura di), *Percorsi di teoria e comparatistica letteraria*, Pearson, Milano, pp. 367-86.

BRELICH A. (1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, con una nota di C. Bologna, Adelphi, Milano, 2010.

CASTELLANA R. (2020), *Critica letteraria e antropologia culturale. Un bilancio critico*, in A. M. Babbi, A. Comparini (a cura di), *Letteratura e altri saperi. Influssi, scambi, contaminazioni*, Carocci, Roma, pp. 89-107.

DONÀ C. (2015), *Sulla «Poetica storica della novella» di Eleazar Moiseevič Meletinskij*, in "Strumenti critici", XXX, 2, maggio-agosto, pp. 277-84.

ESPAGNE M. (2009), *Les sources allemandes des poétiques psychologiques en Russie du XIX^e siècle: Veselovski, Buslaev, Jirmounski*, in "Revue d'Histoire des Sciences Humaines", 21, pp. 55-67.

FRYE N. (1957), *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Anatomia della critica. Quattro saggi*, Einaudi, Torino 2000).

ID. (1963), *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*, Harcourt, Brace & World, New York (trad. it. *Favole d'identità. Studi di mitologia poetica*, Einaudi, Torino 1973).

GHIDONI A. (2015), *Approssimazioni critiche alla poetica storica di Meletinskij alla luce di una nuova traduzione*, in "Intersezioni", XXXV, 3, dicembre, pp. 443-57.

JUNG C. G. (1934-55), *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9/1, Walter, Olten (trad. it. *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, a cura di L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 1980).

KEMPER D., TJUPA V., TAŠKENOV S. (2013), *Die russische Schule der Historischen Poetik*, Wilhelm Fink, München.

LEVIN I. (1967), *Vladimir Propp: An Evaluation on His Seventieth Birthday*, in "Journal of the Folklore Institute", 4, 1, pp. 32-49.

LOTMAN JU. M. (1985), *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia.

MELETINSKIJ E. M. (1976), *Poėtika mifa*, Izd. Nauka, Moskva (trad. it. *Il mito. Poetica, folclore, ripresa novecentesca*, a cura di G. Lanoue, Editori Riuniti, Roma, 1993).

ID. (1983), *Srednevekovyj roman: proischoždenie i klass. formy*, Izd. Nauka, Moskva (trad. it. *Il romanzo medievale. Genesi e forme classiche*, a cura di M. Bonafin, con una postfazione di A. Barbieri, EUM, Macerata 2018).

ID. (1986), *Vvedenie v istoričeskuju poetiku eposa i romana*, Izd. Nauka, Moskva (trad. it. *Introduzione alla poetica storica dell'epos e del romanzo*, il Mulino, Bologna 1993).

ID. (1990), *Istoričeskaja poètika novelly*, Izd. Nauka, Moskva (trad. it. *Poetica storica della novella*, a cura di M. Bonafin, EUM, Macerata 2014).

ID. (1994), *O literaturnych archetipach*, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, Moskva (trad. it. *Archetipi letterari*, a cura di M. Bonafin, EUM, Macerata 2016).

MELETINSKIJ E. M. *et al.* (1969), *Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki*, in "Trudy po znakovym sistemam", IV, pp. 86-135 (trad. it, *La struttura della fiaba*, con un saggio introd. di D. Ferrari Bravo, Sellerio, Palermo 1977).

METZELTIN M., THIR M. (2012), *Textanthropologie*, Praesens Verlag, Wien.

PROPP VL. JA. (1946), *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Izdat. Leningradskogo Gosud. Univ., Leningrad (trad. it. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino 2012).

ID. (1955), *Russkij geroičeskij epos*, Izdat. Leningradskogo Univ., Leningrad (trad. it. *L'epos eroico russo*, Newton Compton, Roma 1978).

ID. (1984), *Russkaja skazka*, Izdat. Leningradskogo Univ., Leningrad (trad. it. *La fiaba russa. Lezioni inedite*, a cura di F. Crestani, Einaudi, Torino 1990).

REMOTTI F. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari-Roma.

STEVENS A. (2002), *Archetype Revisited: An Updated Natural History of the Self*, Routledge, London-New York.

TURNER V. W. (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca (trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia 2019).

ID. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Co., Chicago (trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, con una introd. di D. Zadra, Morcelliana, Brescia 1972).

VAN GENNEP A. (1909), *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil; de l'hospitalité; de l'adoption etc.*, Émile Nourry, Paris (trad. it. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981).

ŽIRMUNSKIJ V. M. (1940), *Istoričeskaja poetika A.N. Veselovskogo*, in A. N. Veselovskij, *Istoričeskaja poetika*, Chudožestvennaja literatura, Leningrad (trad. it. *La poetica storica di A.N. Veselovskij*, in A. N. Veselovskij, *Poetica storica*, Edizioni e/o, Roma 1981, pp. 9-51).

11

# Storie dal bosco
# Note sulla fortuna del *Ramo d'oro*

di *Domitilla Campanile*

Non desidero discutere qui la validità scientifica del *Ramo d'oro*: è mia intenzione, infatti, indagarne la vitalità nella costruzione di storie. Una tale potenzialità era già stata intuita nel 1909 dal recensore di *Adonis, Attis, Osiris*, la quarta parte dell'edizione che arriverà poi a contare dodici volumi[1], ma l'ampia ricerca di John Vickery ha reso giustizia al potere ispiratore del *Ramo d'oro* nella letteratura novecentesca e fornito alcune ragioni di questo fenomeno (Vickery, 1973)[2]. Lo stile, la struttura del *Ramo d'oro*, l'apparire a sua volta come una sorta di viaggio e di *quête* – soluzione davvero insolita per un'opera scientifica – sono alla base del successo. *Style, Structure, and Genre* avrebbero coinvolto il lettore rendendolo, per così dire, partecipe dell'itinerario. L'apprezzamento e l'utilizzo tempestivi del *Ramo d'oro* da parte di poeti e letterati autorevoli come Eliot e Yeats avrebbero poi contribuito in modo sostanziale alla diffusione dell'opera.

Pochi anni prima di Vickery un altro studioso aveva ricondotto la grande influenza del *Ramo d'oro* sulla letteratura a un tema del libro: la morte e la rinascita degli dèi[3]. Tutto ciò concorre a spiegare il ruolo del *Ramo*

1. «To say that this book is interesting to every student of religion would be a weak expression; while the volume contains much that is not new or unknown, and although few readers will be able to go the whole way with the author along the uncertain roads of mother-right and early kingship, or accept many of his conclusions, none the less the value of this store of learning is not seriously lessened by these facts, and the present reviewer cannot refrain from expressing his admiration for the varied knowledge, the capacity for unremitting and fruitful toil, and the ability to present his views in lucid and alluring form which the author of *The Golden Bough* and *Pausanias* exhibits» (Moore, 1909, p. 224).

2. Cfr. anche Fraser che, dopo aver descritto l'influenza dell'opera di Frazer in studiosi di varie discipline, rileva: «But more and more *The Golden Bough* appealed to imaginative writers rather than scholars» (Frazer, 2002, p. 203).

3. «Anyone who thinks about modern literature in a systematic way takes for granted the great part played in it by myth, and especially by those examples of myth which tell about gods dying and being reborn – the imagination of death and rebirth, reiterated in innumerable variations that are yet always the same, captivated the literary mind at the very

*d'oro* nella letteratura in lingua inglese; la maggior parte degli studi si è in genere limitata a testi scritti appunto da anglofoni, ma le ricerche sarebbero da ampliare ad altre lingue e paesi. La *pièce* teatrale di Eugène Ionesco *Le roi se meurt* (Théâtre de l'Alliance Française, Parigi, 15 dicembre 1962), per esempio, mette in scena il decadimento progressivo del re Bérenger, del suo regno e della reggia. Diversi elementi animano la struttura di questa *pièce*, tra i quali emerge una forte componente frazeriana. Menziono, poi, solo di passaggio, *Dialoghi con Leucò* (1947) o *La luna e i falò* (1950) di Cesare Pavese perché il contributo di Padovani nel volume studia appunto questi testi.

La presenza del *Ramo d'oro* nella letteratura novecentesca in lingua inglese è divenuta, quindi, un fatto così noto e atteso da parte dei critici che si rischia talora di proporre accostamenti non del tutto convincenti; il desiderio di individuare motivi frazeriani può forzare le possibilità di lettura per giungere a un'interpretazione sostenuta da tratti generici e da vaghi paralleli riscontrabili in un numero elevato di possibili antecedenti. Anche ridimensionando e valutando con prudenza le possibili fonti di molti materiali, però, l'influsso del *Ramo d'oro* sui testi letterari rimane un dato indiscutibile.

Una lista impressionante e certo incompleta di autori e autrici nei quali emerge con forza l'ispirazione frazeriana conta, oltre i già citati Eliot e Yeats, almeno Joseph Conrad, James Joyce, Edward Morgan Forster, Virginia Woolf, David Herbert Lawrence, William Golding, Harold Pinter, Robert Graves, C.S. Lewis, Leslie Poles Hartley, Francis Scott Fitzgerald, William Faulkner, Wyndham Lewis, Robert Frost, Eric Dodds, Eudora Alice Welty, Zora Neale Hurston, fino ad autori più recenti come Antonia Susan Byatt e altri ancora (cfr. la stessa Byatt, 1990).

D'altro canto, è naturale che il percorso visionario e coinvolgente del *Ramo d'oro*, un'indagine legata al dramma del dio che muore e risorge, del potere e della successione regale, dei cicli vitali di morte e rinascita, del ruolo del maschio e della femmina di fronte alla natura, dell'origine dei divieti sacrali e dei capri espiatori, fornisca motivi inesauribili per la creazione di testi letterari. A questo punto, però, è inevitabile rilevare un paradosso: se gli studiosi hanno individuato tematiche primitive, sacrificali, rigenerative, frazeriane appunto, nella letteratura così detta alta, una tale presenza resta

moment when, as all accounts of the modern age agree, the most massive and compelling of all the stories of resurrection had lost much of its hold upon the world. Perhaps no book has had so decisive an effect upon modern literature as Frazer's» (Trilling, 1967, p. 28).

generalmente inavvertita nella cultura di più ampia diffusione. L'importanza creativa che la ricerca di Frazer ha assunto per generazioni successive di artisti, musicisti, poeti, romanzieri, sceneggiatori, registi, disegnatori non ha ancora ricevuto – salvo rarissime eccezioni – la necessaria considerazione. All'opportuno riconoscimento della sua influenza sulla letteratura non corrisponde un'attenzione adeguata sul *Ramo d'oro* quale fonte di ispirazione per la letteratura di consumo e per altre espressioni artistiche e culturali di grande diffusione. Non è ora il caso di approfondire una definizione di letteratura alta e letteratura di consumo nella cultura contemporanea, discuterne i rapporti e le contiguità o chiedersi se si possa ancora istituire una distinzione, ma desidero presentare qui alcune esplorazioni frutto di una ricerca su un tema che sorprendentemente – ripeto – non sembra aver suscitato particolare interesse. Non condivido, infatti, l'opinione di quanti considerano assai debole l'influenza del *Ramo d'oro* sulla cultura di massa, o che addirittura si chiedono le ragioni della sua assenza[4]. A mio parere il fatto che un'opera scientifica elaborata da un accademico a partire dalla fine del XIX secolo continui a stimolare in forma diretta o indiretta una molteplicità di forme espressive dovrebbe costituire un invito a cercare di comprenderne i motivi e, prima ancora, a tentare alcune ricognizioni sulla diffusione nei media.

Prima di ciò, conviene accennare alle sistemazioni successive apportate al *Ramo d'oro* e ricordare che per quanto riguarda uno studio sulla vita e le opere di James G. Frazer (Glasgow, 1° gennaio 1854-Cambridge 7 maggio 1941, dal 1914 Sir James G. Frazer) si dispone di una ricerca di valore come quella di Robert Ackerman (2002)[5]. La progressione dell'opera è così riassumibile: la prima edizione in due volumi, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, fu pubblicata a Londra dall'editore Macmillan nel 1890. La seconda edizione, in tre volumi e con il sottotitolo che sarà quello definitivo, viene pubblicata nel 1900: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Macmillan, London 1900); la terza edizione in dodici volumi – ciascuno dei quali diviso in parti con un proprio titolo – apparve nel corso del decennio: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Macmillan, London 1906-15). Nel 1922, su sollecitazione di George A. Macmillan, viene pubblicata un'edizione ridotta in un volume: *The*

4. Mi riferisco, per esempio, all'opinione di Beard (1992). Ruddick (2007, p. 48) arriva a chiedere «Why has Frazer's tableau, highly influential on the cultural production of the modernistic period, not given rise to an equivalent popular-cultural motif?».

5. Cfr. anche altri lavori dello stesso Ackerman (1991; 2008) e anche l'antologia a cura di Segal (1996) e Sterenberg (2013); importanti Scarpelli (2018) e Dei (2021).

*Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Macmillan, London 1922, abridged edition, xiv, 756 pp.) da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le mie citazioni. Non menziono le numerose riedizioni e ristampe o le traduzioni in molte lingue se non per notare lo straordinario successo di questa versione, quella più usualmente letta.

Si può affermare che non è semplice valutare l'influenza del *Ramo d'oro* nella cultura contemporanea anche perché l'enorme diffusione dell'opera non facilita la ricerca. L'indagine è complicata da difficoltà di varia natura: mancano repertori, non sempre i materiali meno recenti sono di facile reperibilità; sono poi frequenti pubblicazioni amatoriali di cui in ogni caso va conosciuta e censita l'esistenza e in molti casi tenuto debito conto. Soprattutto, la natura della narrativa di consumo, produzione letteraria di grandissima diffusione orizzontale ma spesso considerata scarsamente degna di conservazione, non facilita l'impiego dei metodi di analisi utilizzati per la letteratura definita alta.

Le riserve sopra espresse sul rischio di voler scoprire nei testi ciò che si presume debba necessariamente già esserci vanno, inoltre, ripetute con vigore: perché si possa sostenere l'esistenza di relazioni e influenze tra i miti e i riti illustrati da Frazer e i materiali moderni occorre soddisfare una serie di elementi, ciascuno dei quali da solo difficilmente è in grado di sostenere l'affinità. Non è a mio vedere sufficiente, per esempio, rilevare in un testo la metamorfosi di un personaggio da cacciatore a preda per costruire dipendenze dal *Ramo d'oro*, così come il solo regicidio non basta per ipotizzare derivazioni mitiche. Neppure il conflitto tra culture originato unicamente dallo scontro tra antica e nuova religione autorizza di per sé l'ipotesi di legami. Questa attenzione è necessaria perché altrimenti la presenza di motivi frazeriani potrebbe essere riscontrata anche quando tale presenza latita.

Sarebbe agevole – e lo si è tentato – individuare simili temi nel film *Scarface* (Brian De Palma, 1983). L'ascesa del giovane delinquente Tony Montana e il controllo dell'intera struttura criminale ottenuta con l'omicidio del suo boss, il maturo signore della droga di Miami Frank Lopez, potrebbero essere lette come una versione modernizzata della sostituzione del *rex*, ma in realtà la struttura mitica soggiacente è ben diversa. Tensioni familiari non facilmente risolte, pulsioni incestuose nei confronti della sorella Gina e, soprattutto, la passione verso Elvira, la compagna di Frank Lopez e il desiderio di sostituire il mentore Lopez, ovvia figura paterna, nell'amore di Elvira indirizzano piuttosto l'interpretazione verso territori edipici.

Considerazioni simili valgono per il film horror fantascientifico *Predator* (John McTiernan, 1987), ove un gruppo di agguerriti berretti verdi

impegnati in una equivoca missione in America Centrale diventano da cacciatori di guerriglieri a preda di una creatura misteriosa e aliena che scuoia le vittime e le sospende sui rami degli alberi dopo averle sconfitte in scontri singoli. La storia è narrata in modo insolito e coinvolgente, ma non bastano questi elementi per rintracciarvi, come pure si è voluto fare, tratti frazeriani[6].

Un lavoro che mirasse a esaminare complessivamente l'influenza del *Ramo d'oro* nel XX e XXI secolo sarebbe certo prematuro: rischierebbe di fondarsi su generalizzazioni o di approdare a conclusioni sommarie frutto di risultati parziali. Per il momento riterrei opportuno suggerire un ordinamento della presenza di Frazer e indirizzare poi l'indagine verso una serie di esplorazioni alla luce di questa configurazione, attraverso la ricognizione di singoli testi meritevoli di approfondimento. Credo, infatti, che convenga al momento proporre alcuni sondaggi in direzioni sinora trascurate e attirare l'attenzione sulle espressioni più riuscite.

Suggerirei, quindi, di valutare la presenza e l'influenza del *Ramo d'oro* nella cultura di massa secondo tre principali coordinate, per ognuna delle quali offrirò alcuni esempi. Come si vedrà meglio più avanti, inoltre, ogni testo spesso agisce come una sorta di organo di trasmissione ispirando manifestazioni ulteriori di motivi frazeriani in testi successivi. A loro volta, a ondate, nuovi testi propagano contenuti e immagini del *Ramo d'oro* in forma palese o allusiva ma in ogni caso ben decodificabile. A cascata un'opera influenza l'altra con riprese, rifacimenti, citazioni.

Le tre suddivisioni sono permeabili, l'appartenenza a una classe non ne preclude l'inclusione in quelle successive poiché, come si vedrà subito, le ho impostate secondo un livello discendente a partire dai riferimenti più visibili.

Della prima categoria fanno, dunque, parte opere ove compare una citazione esplicita del *Ramo d'oro*. Nella seconda categoria includo opere ove *Il ramo d'oro* non solo ha esercitato un'influenza manifesta, ma è anche possibile individuare la presenza diegetica dello stesso Frazer nella storia. La terza categoria comprende opere nelle quali *Il ramo d'oro* ha esercitato un'influenza identificabile. In questo caso l'esemplificazione procederà secondo un ordine in primo luogo tipologico, prendendo in considerazione racconti e romanzi, musica, fumetti, film.

6. Un tentativo di una lettura parzialmente frazeriana di *Scarface* in Wilczynski (2009), mentre un utile saggio sul film e la sua fortuna è fornito da Ticker (2008). Per *Predator* cfr. Sayag (2018).

Valuterei, invece, con prudenza e tenderei a escludere dal regesto dichiarazioni effettuate da autori a distanza di anni dalla diffusione della propria opera, specie se il legame affermato non sembra particolarmente evidente. Mi riferisco, per esempio, alla filiazione descritta da Frank Herbert, l'autore del ciclo di *Dune*, tra l'origine del verme delle sabbie e i miti descritti nel *Ramo d'oro*[7].

La prima categoria, di cui offro solo un breve rassegna, vanta un romanzo pubblicato nel 1890, subito dopo l'uscita della prima edizione del *Ramo d'oro*; ci troviamo ancora nel XIX secolo. Il canadese Grant Allen (Kingston, Ontario, 24 febbraio 1848-Hindhead, 25 ottobre 1899), pionieristico e prolifico autore di gialli e di fantascienza, inizia la prefazione del suo *The Great Taboo* (Allen, 1890) esprimendo la propria ammirazione per il libro di Frazer, cui deve l'idea principale del racconto: «I desire to express my profound indebtedness, for the central mythological idea embodied in this tale, to Mr. J. G. Frazer's admirable and epoch-making work, "The Golden Bough," whose main contention I have endeavored incidentally to popularize in my present story».

Ben più noto grazie al suo investigatore Philip Marlowe è Raymond Chandler. In *Il lungo addio* (1953) uno scrittore depresso e alcolizzato – alter ego dello stesso Chandler – cita *Il ramo d'oro*, rivolgendo una domanda provocatoria a Philip Marlowe: «Avete mai letto *Il ramo d'oro*? No, troppo lungo per voi. Avreste però potuto leggere l'edizione più breve. Dovreste leggerlo. Dimostra che le nostre abitudini sessuali sono pure convenzioni come portare la cravatta a farfalla con la giacca da sera». Non solo viene richiamato Frazer, ma Roger Wade, lo scrittore, allude alle differenti edizioni del *Ramo d'oro*[8].

Pochi anni dopo Frazer ricompare in un universo del tutto differente dalla cinica e spietata Los Angeles. L'austero professore vittoriano è ora diventato un simbolo della controcultura degli anni Sessanta. Il titolo del pezzo composto da Jim Morrison *Not to Touch the Earth* incluso nell'album dei Doors *Waiting for the Sun* (1968) è una ripresa letterale di alcuni

7. Cfr. l'intervista di Elkington del 5 giugno 1981 (Elkington, 1981, p. 232) a Frank Herbert. «Herbert: "You see the origins of the sandworm were right out of Sir James Frazer's The Golden Bough"». I vermi delle sabbie compaiono già nel primo volume della serie (risalente al 1965), la dichiarazione di Herbert è dunque espressa oltre quindici anni dopo la pubblicazione

8. «Ever read *The Golden Bough*? No, too long for you. Shorter version though. Ought to read it. Proves our sexual habits are pure conventions like--wearing a black tie with a dinner jacket» (Chandler, 1953, cap. 35).

taboo illustrati nel *Ramo d'oro*. I primi versi della composizione di Morrison: *Not to touch the earth / Not to see the sun* corrispondono infatti esattamente ai primi paragrafi del capitolo LX del *Ramo d'oro*, dove sono analizzate azioni interdette ad alcuni sovrani, tra le quali proprio «Not to touch the earth» e «Not to see the sun». Il testo di Jim Morrison si conclude polemicamente con sprezzante superiorità regale: *I am the Lizard King / I can do anything* (cfr. Frazer, 1922, pp. 592, 595)[9]. Il nuovo rango di Frazer, ora profeta di visioni psichedeliche e araldo del recupero del primitivo, non deve sconcertare né provocare ilarità, ma far riflettere sulle potenzialità eversive del *Ramo d'oro*. La creatività irrazionale e impetuosa della controcultura poteva trovare ampia ispirazione nei materiali rintracciati da Frazer.

È superfluo soffermarsi, invece, sulla celebre apparizione del *Ramo d'oro* in *Apocalypse Now* (Francis Coppola, 1979), poiché questo film, trasposizione del romanzo *Heart of Darkness* (Conrad, 1899), rappresenta una delle rare eccezioni alla generale indifferenza nei confronti della presenza di Frazer nella cultura di massa[10]. Resta solo da aggiungere che in questo caso l'interesse degli antropologi ha forse uguagliato quello degli studiosi di cinema.

Dopo *Apocalypse Now*, *Il ramo d'oro* riappare tra i volumi posseduti dall'anonimo V nel film *V for Vendetta* (*V per Vendetta*: James McTeigue, 2006), tratto dal fumetto di Alan Moore e David Lloyd (1988). Quando Evey si offre di aiutarlo, V sta appunto leggendo *Il ramo d'oro*. Non sopravvaluterei, però, questa apparizione nel film: il libro compare insieme a molti altri, rivestendo quasi il ruolo di padre nobile adatto a segnalare il livello ideologico e culturale dell'ignoto cospiratore[11].

Nel romanzo *Spiral* atmosfere incupite da violenze descritte con abbondanza di particolari racchiudono una complessa vicenda che si incentra sui misteriosi dipinti di un artista maledetto. *Il ramo d'oro* figura tra gli indizi utili a chiarire le cause della cruenta serie di omicidi: «Tanti elementi diversi venivano messi insieme. Come piaceva a Frank. Sacrificio di sangue.

9. Sull'interesse di Jim Morrison per l'opera di Frazer cfr. Hopkins, Sugerman (1995, p. 179).

10. Tra le molte riprese e omaggi tributati a *Heart of Darkness* si può ricordare il romanzo di fantascienza *Downward to the Earth* (Silverberg, 1970).

11. Lo spettatore riconosce, infatti, tra i vari testi *Frankenstein*, *I viaggi di Gulliver*, *Don Chisciotte*, *Tempi difficili*, *Faust*, *l'Odissea*, *V* (di Thomas Pinchon), l'*Iliade*, le opere di Shakespeare, *Il ramo d'oro*, *La Divina Commedia*.

Sai, quando si taglia via la testa a un povero disgraziato per propiziarsi le piogge. Quel genere di religione. Ferire e curare. *Il ramo d'oro*»[12].

Nel 2006 la chamber opera *The Assassin Tree*, commissionata dall'Edinburgh International Festival e dalla Royal Opera House al librettista Simon Armitage e al compositore Stuart MacRae, è dichiaratamente basata sul *Ramo d'oro*: «Libretto by Simon Armitage based on a story from James George Frazer's *The Golden Bough*»[13].

La scoperta, infine, di vedere Corto Maltese immerso nella lettura del *Ramo d'oro* in treno in Africa perde un poco del suo sapore quando notiamo che ciò avviene in *Equatoria* (Tournai, Barcelona, Milano, 2017), il trentunesimo episodio delle sue avventure, il secondo, cioè, pubblicato dopo la morte di Hugo Pratt, con la sceneggiatura di Juan Díaz Canales e i disegni da Rubén Pellejero[14].

La seconda categoria, più ricca di quanto si potrebbe ritenere, include opere nelle quali, oltre all'influenza manifesta, è anche possibile individuare la presenza diegetica dello stesso Frazer; cito qui due film, entrambi realizzati negli anni Settanta. Sul primo, *The Wicker Man* (Robin Hardy, 1973)[15], è doveroso avvertire che i paragrafi seguenti contengono anticipazioni, ma la storia è nota e il film merita la visione anche al di là di sorprese della trama. Protagonista è il sergente Neil Howie richiamato da una lettera anonima nella sperduta isola di Summerisle al largo della Scozia per indagare sulla sparizione di una bambina. L'accoglienza non è benevola e il sergente, un devoto presbiteriano, si accorge con disappunto che gli abitanti, dediti a un antico culto celtico, non hanno alcuna intenzione di

12. «It was all bundled up. Like Frank liked it. Blood sacrifice. You know, cut some poor cunt's head off to guarantee the rains. That sort of religion. Wounding and healing. *The Golden Bough*» (Geary, 2003, p. 150). Il Frank di cui si parla è appunto Frank Spira, il diabolico artista di cui Nicholas Greer sta scrivendo la biografia.

13. Vedi *The Assassin Tree* di Stuart MacRae (http://www.musicsalesclassical.com/composer/work/974/34971). L'opera per soprano, basso-baritono e due tenori ha la durata di 1h e 3'.

14. L'ultimo volume di Corto Maltese scritto e disegnato da Hugo Pratt (Ugo Eugenio Prat, Rimini, 15 giugno 1927-Losanna, 20 agosto 1995) è *Mū – la città perduta* (nella rivista "Corto Maltese", 1988-1991); dal 2015 Juan Díaz Canales (sceneggiatura) e Rubén Pellejero (disegni) hanno pubblicato con il consenso dei detentori dei diritti *Sotto il sole di mezzanotte* (2015), *Equatoria* (2017) e *Il giorno di Tarowean* (2019), mentre la prima avventura di Corto Maltese, *Una ballata del mare salato*, è stata pubblicata tra il 1967 e il 1969 nella rivista "Sgt. Kirk". Utile ora Curcia, Soffitto, Soffitto (2019).

15. Su questo film vedi, almeno, il numero di "Cinefantastique", 6, 3, 1977, interamente dedicatogli; Krzywinska (2000, pp. 79-86, 102-5); Murray (2005); Franks *et al*. (2006); Wright (2007, pp. 79-106); Krzywinska (2007); Hughes (2016); Colton (2019).

collaborare e che tutti, compresa la madre della bambina, negano che sia mai esistita. La situazione diviene ancora più inquietante dopo l'incontro con il capo della comunità, il ricco Lord Summerisle, che sovrintende all'adorazione degli antichi dei e a tutte le cerimonie pagane, come quella dell'imminente calendimaggio. Con l'avvicinarsi della data Howie si convince che i riti propiziatori per la fertilità e per un buon raccolto delle mele, importantissima risorsa economica dell'isola, prevedano sacrifici umani e teme che la bambina sia la vittima predestinata. La verità è ancora diversa: tutto è parte di una macchinazione architettata da Lord Summerisle. Il sergente è stato attirato apposta sull'isola poiché ha le caratteristiche adatte del sovrano da sacrificare ritualmente per far fronte alla crisi del raccolto: è vergine (ha una fidanzata, ma è casto), è giunto a Summerisle liberamente ed è dotato del potere regio, visto che rappresenta la legge,

Mentre viene arso vivo nel terrificante rogo dello Wicker Man, un enorme fantoccio di vimini, Howie ha finalmente compreso lo spirito che governa il rito, tanto da prevedere cosa potrebbe succedere l'anno seguente e chi dovrà essere la prossima vittima se si ripeterà la scarsità di raccolto che ha imposto il suo sacrificio[16].

Sarebbe superfluo soffermarsi sullo stretto rapporto che lega questo film al *Ramo d'oro*, mi limito a ricordarne il capitolo LXIV, *The Burning of Human Beings in the Fires*, con il § 2, *The Burning of Men and Animals in the Fires*, ma gli elementi sono troppi per essere rammentati; anche il nome del pub locale, *The Green Man*, è fortemente allusivo. Interessa qui, invece, l'origine della religione. Non siamo di fronte alla continuità pagana propria di un'area laterale. Riti e culti erano stati introdotti alla fine dell'Ottocento dal nonno di Lord Summerisle, uno studioso vittoriano che aveva intuito il potere della credenza nella magia per rendere laboriosa la popolazione. La qualità della terra e la particolare posizione geografica erano assai adatte alla coltivazione di una richiestissima varietà di mela, frutto di cui è inutile sottolineare il valore simbolico. Gli apatici e indigenti abitanti si erano così mutati in prosperi pagani convinti della forza della nuova religione che garantiva fertilità e ricchezza.

Nel nonno dell'attuale Lord Summerisle, nell'acuto studioso scozzese vittoriano esperto di antropologia e di religioni pagane, possiamo identifi-

16. Da 1h 25': Howie: «Well, don't you understand that if your crops fail this year, next year you're going to have to have another blood sacrifice? And next year, no one less than the King of Summerisle himself will do! If the crops fail, Summerisle, next year your people will kill you on May Day!».

care lo stesso Sir James Frazer, che in un significativo passaggio del cap. III, § 4 del *Ramo d'oro* elogia la spregiudicatezza di chi utilizza le credenze popolari o addirittura le istituisce per scopi vantaggiosi alla comunità.

*The Wicker Man* ha dato origine a vari film che ne riprendono i temi, come *Darklands* (Julian Richards, 1996), ambientato nel Galles. Oltre alla similitudine con la trama di *The Wicker Man*, notiamo che il nome dello sfortunato protagonista è Frazer; si è già accennato, d'altronde, all'effetto propulsivo di un'opera e sull'influenza a cascata generata primariamente dal *Ramo d'oro*.

Nel 2006 il regista Neil LaBute ha proposto un infelice rifacimento di *The Wicker Man* (*Il prescelto*), mentre nel 2011 Robin Hardy ha diretto *The Wicker Tree*, sorta di aggiornamento del suo capolavoro del 1973. La diffusione a onde nella cultura di massa del film non si è però limitata alla cinematografia: il gruppo musicale *heavy metal* Atlantean Kodex ha ampiamento attinto alla storia e alle atmosfere per due album (Spracklen, 2020).

Il secondo film ove è rintracciabile la presenza di Frazer è *Suspiria* (Dario Argento, 1977)[17]. Verso la fine della storia la protagonista, Suzy Bannion, sconvolta da quanto sta accadendo nella scuola di danza, si rivolge a un professore dell'Università di Friburgo segnalatole come il maggior competente in materia di magia. La definizione che il prof. Milius fornisce a Suzy è la stessa che troviamo nel *Ramo d'oro*. «Si può benissimo ridere di tutte queste cose, anche della magia – sostiene il professore. Comunque sappia che la magia è "quoddam ubique, quoddam semper, quoddam ab omnibus creditum est". Che significa: "la magia è quella cosa che ovunque, sempre e da tutti è creduta"»[18].

I rituali di sangue e gli omicidi perpetrati da streghe che si celano sotto la copertura di insegnanti di danza mirano a tenere in vita la *Mater Suspiriorum*, la regina che ha dato vita al loro covo di magia nera. Se l'intero film è anche una sorta di visione attualizzata e fiabesca di temi frazeriani, la figura del professore Hans Milius, il mentore che spiega alla sbigottita Suzy

17. Sul film cfr. Lenzi (2007, pp. 7-132); Ottini, Del Corno (2011); Parente (2017).

18. Da 1h 11': Prof. Milius: «Skepticism is the natural reaction of people nowadays, but magic is ever present. In other words: "quoddam ubique, quoddam semper, quoddam ab omnibus creditum est". Which means that magic is everywhere, and all over the world it's a recognized fact. Always». Cfr. Frazer (1922, p. 56): «If the test of truth lay in a show of hands or a counting of heads, the system of magic might appeal, with far more reason than the Catholic Church, to the proud motto, "Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus", as the sure and certain credential of its own infallibility».

la presenza della magia e la pretesa di agire sulla realtà attraverso segreti occulti e pratiche cruente, incarna proprio Frazer, l'esegeta della magia.

Nella terza categoria, come anticipato, riunisco per tipologia opere sulle quali il *Ramo d'oro* ha esercitato un'influenza ben identificabile. Sarebbe ingeneroso, però, introdurre questa selezione senza citare la ricerca di Michael Wood ove si trova un'interpretazione del cinema western degli anni Quaranta e Cinquanta e di alcuni tratti della cultura del periodo alla luce del rito del *Rex Nemorensis*. Wood (1975) rintraccia in molti aspetti della cinematografia e di altre espressioni artistiche statunitensi la presenza e la resa narrativa dell'angoscia di chi detiene il potere: si rimane in alto finché si è il più svelto e il più forte, ma proprio questa fama richiama dall'esterno sfidanti più giovani che mirano a mettere alla prova il potere e a sostituirlo[19].

Se consideriamo testi letterari dobbiamo subito osservare che i due più celebri e antologizzati racconti brevi statunitensi sono l'uno la riscrittura modernizzata del rito del *Rex Nemorensis*, l'altro è totalmente intriso di temi frazeriani. Non mi soffermo ora sul primo, *The Most Dangerous Game* (1924), e sul suo autore Richard Connell[20]; il secondo racconto breve, invece, *The Lottery* di Shirley Jackson (San Francisco, 14 dicembre 1916-North Bennington, 8 agosto 1965), introduce un futuro rurale e terribile dove ogni primavera viene estratta a sorte una vittima da lapidare per assicurare un buon raccolto.

Il "New Yorker", giornale dove era stato pubblicato *The Lottery*, ricevette subito lettere irritate, sbigottite e – soprattutto – curiose su dove venisse praticata quella crudele cerimonia. Il racconto era stato inteso come la descrizione di un rito realmente eseguito, non come un testo fizionale, il che a mio parere mostra la potenza persuasiva di una storia fondata sul sacrificio cruento e straziante di un capro espiatorio (Jackson, 1948)[21].

19. È importante ricordare anche il fondamentale volume a cura di Brunetta (2011b), in particolare la sua *Introduzione* e il saggio di Niola (2011).

20. Per questo racconto si può rinviare a Campanile (2017). *The Most Dangerous Game* di Richard Edward Connell (Poughkeepsie, 17 ottobre 1893-Beverly Hills, 22 novembre 1949), uscito originariamente su "Collier's: The National Weekly" il 19 gennaio 1924, è stato tradotto e pubblicato in Italia nel 1937. Per altre riedizioni e traduzioni cfr. http://www.fantascienza.com/catalogo/opere/NILF1020984/la-preda-umana. *The Most Dangerous Game* ha vinto lo O'Henry Prize (il premio più importante conferito negli Stati Uniti a racconti di eccezionale valore) ed è fra i racconti brevi preferiti nella didattica scolare: cfr. Jacoby, Lavigne (1967); Judy, Judy (1979).

21. Sulla genesi del racconto cfr. la stessa Jackson (1968, pp. 211-24); vedi anche Ringel (2014). Stanley Edgar Hyman, il marito della Jackson, sarà poi autore di Hyman (1962).

Un altro racconto breve di fantascienza segue il familiare schema di eliminazione per la successione, mi riferisco a *The Seventh Victim* (1953) di Robert Sheckley (1953)[22]. Chi partecipa al gioco diretto dal governativo Emotional Catharsis Bureau vince se elimina un avversario, ma dopo un'uccisione deve a sua volta essere l'obiettivo di un altro giocatore-cacciatore. Non è obbligatorio partecipare al gioco, proprio come non era obbligatorio sfidare il *Rex Nemorensis*, ma alcuni preferiscono il brivido della caccia e dell'essere cacciati a un'esistenza tranquilla. Il gioco termina o con la morte del partecipante o con l'ingresso nel *Tens Club*, l'esclusivo gruppo di chi ha eliminato dieci vittime, e quindi ha totalizzato venti uccisioni. Non procedo oltre con la trama per lasciare il piacere della lettura. Nel 1987 Sheckley ne ha poi tratto il romanzo *Victim Prime* (Sheckley, 1987).

Nel 1973 l'attore e scrittore statunitense Thomas Tryon pubblica *Harvest Home*, romanzo dove troviamo una giovane coppia newyorchese in vacanza in un paesino isolato. Nel villaggio si praticano oscuri rituali di fertilità pagana e sacrifici destinati a garantire un buon raccolto; il più importante, l'*Harvest Home*, viene celebrato ogni sette anni e la coppia si troverà ad essere protagonista involontaria della cruenta cerimonia[23]. Anche *Outsider in Amsterdam*, romanzo dell'autore olandese Janwillem van de Wetering offre una prospettiva e una soluzione ricche di forti debiti frazeriani in un'indagine poliziesca ambientata nella contemporanea Amsterdam[24].

L'ultimo testo con cui concludo l'esemplificazione di romanzi è l'affascinante *Walpurgis III*, ancora un'opera di fantascienza, ambientato nell'omonimo pianeta, popolato da praticanti di magia nera e satanisti (Resnick, 1982)[25]. Le autorità della confederazione planetaria hanno assoldato un kil-

22. Cfr. http://www.isfdb.org/cgi-bin/title.cgi?45707. In Italia è apparso per la prima volta nell'antologia curata da Solmi, Fruttero (1959, pp. 481-99). Su Robert Shekley (New York, 16 giugno 1928- Poughkeepsie, 9 dicembre 2005), già valorizzato da Kingsley Amis (1961), cfr. Stephenson, Schlobin (1997) e ora Boschi (2017). Tra le varie trasposizioni filmiche del racconto cito almeno il film italiano *La decima vittima* (Elio Petri, 1965).

23. Nel 1978 la storia viene trasposta in una miniserie TV in due episodi, *The Dark Secret of Harvest Home* (Leo Penn, 1978) il 23 gennaio 1978 e 24 gennaio 1978.

24. Van de Wetering (1975). Su Janwillem van de Wetering (Rotterdam, 12 febbraio 1931-Blue Hill, 4 luglio 2008) cfr. Hawtree (2008).

25. Sull'autore cfr. Kelleghan (2000). Su Walpurgis III risiede anche una sparuta minoranza di streghe bianche dedite al bene. La toponomastica del pianeta riprende nomi inferi o cabalistici, mentre il nome del pianeta allude a un'antica festa pagana nordica celebrata la vigilia del 1° maggio, festa sulla quale la Chiesa ha sovrapposto il culto di santa Valpurga (badessa di Heidenheim, VIII sec. d.C.). Nel *Faust* di Goethe (Parte I e Parte II) due scene sono chiamate *Walpurgisnacht* e *Klassische Walpurgisnacht*.

ler professionista perché uccida Conrad Bland, un efferato signore del male che ha trovato buon asilo su quel pianeta. La presenza di Bland è troppo pericolosa per la sopravvivenza dell'intera federazione, tanto che è diventato indispensabile eliminarlo. Le vicende del killer e del poliziotto di Walpurgis che intende impedire l'omicidio di Bland avvincono il lettore, anche – credo – grazie all'uso continuo del *Ramo d'oro* e, soprattutto, del rito del *Rex Nemorensis*. Il nome del sanguinario Conrad Bland è un'evidente allusione a Joseph Conrad, autore di *Hearth of Darkness*, mentre il cognome Bland è palesemente antifrastico.

La storia dei Metabaroni ci introduce nel mondo dei fumetti. Si tratta di un'imponente saga in otto volumi (1992-2003), scritta da Alejandro Jodorowsky e disegnata da Juan Giménez, ambientata in un futuro imprecisato, su un pianeta remoto, Marmola, dominato da una società di guerrieri, appunto i Metabaroni[26]. La tradizione della casata prevede come rito di passaggio che il futuro Metabarone rinunci a una parte del proprio corpo per sostituirla con protesi meccaniche. La successione, inoltre, si compie solo attraverso una lotta mortale fra padre e figlio, e può avvenire se il primo viene ucciso dal secondo. Il possesso dell'epifite, carburante in grado di annullare la forza di gravità, rende il controllo del pianeta assai ambito dall'intera galassia. Elementi tratti dalla tragedia greca, dalla saga di *Dune* e da altre mitologie si accompagnano a forti elementi frazeriani in un riuscito connubio di grande successo.

Se ci spostiamo nell'universo dei fumetti Bonelli, troviamo anche nella serie che vede protagonista Dylan Dog frequenti rimandi al *Ramo d'oro*[27]. A oltre dieci anni dalla prima pubblicazione, Dylan Dog nella storia *La stirpe degli immortali* deve affrontare l'Instancabile, l'unico superstite tra i figli di Enoch. Soltanto a uno solo di loro è stato concesso di sopravvivere da immortale sulla Terra, perciò, per rimanere tale, deve affrontare il suo nuovo erede e concorrente che inevitabilmente nasce ogni cento anni. L'eterno e iterato scontro lascia sempre soltanto uno in vita e per ora è sempre risultato vincitore il primigenio figlio di Enoch[28].

26. *La Caste des Méta-Barons* (Humanoïdes Associés, Paris 1992-2003: da *Othon le Trisaïeul* a *Sans-nom le dernier méta-baron*) editi in Italia da Alessandro editore (*La casta dei meta-baroni*, Bologna 1999-2004) e da Magic Press in volume unico (Ariccia 2012).

27. Ideato da Tiziano Sclavi, il primo albo, *L'alba dei morti viventi*, è stato pubblicato il 26 settembre 1986. Sul personaggio cfr. Manzocco (2011) e Siviero (2016).

28. Dylan Dog, *La stirpe degli immortali* (Almanacco della Paura, n. 8, aprile 1998, pp. 33-126), con soggetto e sceneggiatura di Pasquale Ruju e disegni di Roberto Rinaldi; nella storia troviamo anche elementi riconducibili a *Highlander L'ultimo immortale* (Rus-

Nel *Druido*, invece, l'ispirazione dal *Ramo d'oro* si concentra sui temi della fertilità della terra assicurata grazie a sacrifici umani ripetuti ciclicamente. Per mostrare anche graficamente la dipendenza dal lignaggio frazeriano e dalle sue riprese uno dei personaggi è disegnato in modo da assomigliare al colonnello Kurtz di *Apocalypse Now*, interpretato da Marlon Brando. La storia insiste con forza sul valore dei riti e il potere che accompagna i loro sacerdoti[29].

L'influenza di Frazer su opere cinematografiche potrà trovare qui un'esemplificazione minima, poiché è proprio attraverso questo mezzo che mi pare si manifesti la fecondità narrativa del *Ramo d'oro* e che nei film si dispieghino le potenzialità dell'opera. Registi e sceneggiatori hanno spesso compreso che i suoi mille fili non sono costituiti solo da riti, miti, comportamenti di un passato lontano e selvaggio. *Il ramo d'oro* illustra anche un viaggio di ricerca per capire la mente umana e le spiegazioni che ha cercato di elaborare su inevitabili misteri come la vita, la morte, l'aldilà, la continuità dell'esperienza. La sua struttura iterativa, inoltre, contribuisce a spiegare il suo richiamo per chi, attraverso schemi duttili, intenda proporre al pubblico dolorosi percorsi di formazione, vittorie provvisorie o sconfitte definitive.

L'opposizione tra Cristianesimo, religione dei nuovi signori normanni e la fede nel paganesimo dei loro sudditi celti arricchisce in *The War Lord* (*Il principe guerriero*, Franklin Schaffner, 1965)[30], una trama già dominata da elementi frazeriani: il culto degli alberi, il potere delle erbe e del vischio, l'azione occulta di forze magiche nel remoto villaggio dell'XI secolo, uomini travestiti da Dio Grano durante una celebrazione nuziale pagana seguita da danze sfrenate di personaggi abbigliati con maschere teriomorfe. Se a ciò si accompagna la possibilità di iterati scontri per la successione, la fragilità di un capo che non agisce per il benessere della comunità ma si lascia dominare dalla passione, si capisce bene quanto siamo di fronte a una storia inquietante e di notevole fascino.

sell Mulcahy, 1986), film che non tratto qui poiché non vi riscontro la presenza indiscutibile di temi frazeriani

29. Dylan Dog, *Il druido*, 1° gennaio 2000, n. 160, con soggetto e sceneggiatura di Pasquale Ruju e disegni di Giovanni Freghieri. Nella prima vignetta (p. 5) appare un testo come voce fuori campo «Le cose cambiano. Cambiano in fretta. Niente dura per sempre». Alla fine (p. 97) viene espressa l'identica osservazione «Le cose cambiano. Cambiano in fretta. Niente dura per sempre» per essere immediatamente smentita «Niente. Tranne il rito!».

30. Discussione e bibliografia in Campanile (2011; 2015). Già Wilson (1966) aveva rilevato gli elementi frazeriani del film.

Ambientato nella Francia contemporanea *Eye of the Devil* (*Cerimonia per un delitto*, John Lee Thompson, 1966) anticipa, in modo meno soddisfacente, motivi che incontriamo nel già ricordato *The Wicker Man*. In questo caso la siccità da redimere attraverso il sacrificio ha colpito i ricchi vigneti del signore de Montfaucon, che da tempo risiede all'estero ma è legato alla sua terra da un ancestrale patto cruento. La responsabilità di un buon raccolto ricade sui signori del luogo e in situazioni di crisi la loro vita e il loro sangue garantisce il ritorno della prosperità a Bellenac (cfr. Krzywinska, 2000, pp. 96-102).

Nel dicembre del 1969 appare al cinema *Medea* di Pier Paolo Pasolini, definita da uno dei suoi più attenti studiosi una «riscrittura della tragedia secondo categorie antropologiche» (Fusillo, 1996, p. 175, anche pp. 157-160; 2009)[31]; lo stesso Pasolini ha sostenuto l'importanza di Eliade, Frazer, Lévy-Bruhl nell'elaborazione di *Medea*. Per mostrare una Colchide primitiva e barbara Pasolini dispiega davanti agli spettatori l'ipnotica sequenza del sacrificio rituale; dopo un'accurata preparazione il giovane scelto come sostituto del re viene immolato perché il suo sangue e la sua carne siano propizi al nuovo raccolto. Le uniche parole che sentiamo pronunciare alla fine della sequenza sono quelle di Medea (a 21' 34"): «Dà la vita al seme e rinasci con il seme.» In una civiltà agraria tutto segue un ritmo ciclico di morte e rinascita, annullamento e rinnovamento. Il legame tra mondo primitivo magico, sacrificio e potere distruttivo del sacro anima l'intero film, così come emerge da parte di un personaggio come Giasone il tentativo di distanziamento dal mito a favore di razionalità e pragmatismo. L'opposizione è insanabile, le due polarità inconciliabili: le ultime battute del film sono lasciate a Medea; stravolta per quello che ha compiuto e irata contro Giasone afferma: «Nulla è più possibile, ormai!»

Nel mito prima e nell'*heroic fantasy* poi ci portano *Excalibur* (John Boorman, 1981) e *Conan the Barbarian* (*Conan il Barbaro*, John Milius, 1982). La trama di *Excalibur* sembra dipendere più da Frazer che da Malory, il cantore delle gesta di Artù. Tutto rimanda a motivi ormai familiari: il passaggio dall'era della magia a quella della religione, il potere della natura che sovrasta ogni azione, l'idea di un rapporto solidale tra il vigore del re e quella della sua terra e di converso tra la debolezza del sovrano e la sofferen-

31. Fondamentale Pasolini (1983, p. 103). Per l'apporto frazeriano cfr. Krzywinska (2000, pp. 105-8); Boschi (2012); Shapiro (2014); Koloda (2015).

za del suo regno[32]. In *Conan the Barbarian* è presente lo stesso tema del re malato, ma – soprattutto – si impone lo schema dell'uccisione del vecchio sacerdote. Qui, però, il modello del *Rex Nemorensis* viene neutralizzato: il protagonista vince la tentazione di prendere il posto dell'ucciso e libera gli adoratori dall'incantesimo di un culto malvagio e cannibalico (cfr. Campanile, 2010). Questo scarto dal motivo tradizionale a mio vedere non deve stupire: John Milius, il regista di *Conan the Barbarian*, è l'autore della sceneggiatura di *Apocalypse Now* e a una lunga consuetudine con il testo di Frazer si unisce, come vedremo subito, il desiderio di ideare variazioni sull'antico rito del bosco di Nemi.

Dal tentativo di sperimentare soluzioni inedite nasce, ritengo, *Farewell to the King* (*Addio al re*, John Milius, 1989), ambientato durante la Seconda guerra mondiale. Il Capitano Fairbourne concede a Learoyd, personaggio affine al colonnello Kurtz di *Apocalypse Now*, la possibilità di sopravvivenza e forse di ritorno al suo dominio nel Borneo. Learoyd, soldato disertore divenuto re di una tribù di cacciatori di teste, nonostante la feroce lotta per il potere non ha perso né l'umanità né il senso di giustizia. Per questo e per un irriducibile rispetto per quella che riconosce come una figura sacrale, Fairbourne lo aiuta nella fuga dalla nave che lo avrebbe ricondotto negli Stati Uniti per subire il processo per diserzione[33].

Non solo il bosco laziale sacro a Diana, anche un giardino inglese può rivelarsi ingannevole e mortale. Una ricca proprietà cui è indispensabile un erede, l'ombra del matriarcato, sistemi risolutivi contro la sterilità, l'inevitabile sacrificio finale del prescelto per generare un figlio costituiscono parte della trama dell'affascinante e densissimo film *The Draughtsman's Contract* (*I misteri del giardino di Compton House*, Peter Greenaway, 1982). Una scelta sapiente dei colori e inquadrature pittoriche arricchiscono la storia ambientata in Inghilterra alla fine del XVII secolo, ma dietro la geometrica volontà di ordine si intravede la forza rigenerante e sregolata della natura, qui evocata anche attraverso l'enigmatica presenza del *Green Man*[34].

In *Midsommar* (*Il villaggio dei dannati*, Ari Aster, 2019), recentissimo film dichiaratamente frazeriano, compaiono echi di *The Wicker Man* e di

32. Su *Excalibur* cfr., almeno, de la Bretèque (1985); Miller (1999); Jones (2000); Marino (2004); Varandas (2014); Chai-Elsholz, Elsholz (2015); Huckvale (2018, pp. 42-5).

33. Il film termina con queste battute di Fairbourne: «I hope he found his valley somewhere. Farewell my king, farewell». Su *Farewell to the King* cfr. ora Leotta (2019, pp. 27, 97-104).

34. Sull'influenza del *Ramo d'oro* in *The Draughtsman's Contract* cfr. Gras (1995); Alemany-Galway (2008); Martin (2009).

*Harvest Home*. Nell'ormai usuale villaggio, questa volta una comune della campagna svedese, si sta per svolgere la festa del solstizio d'estate, celebrato con un rituale solenne ogni novanta anni. L'arrivo di cinque giovani ne segna l'inizio, ma la realtà da affrontare è insopportabile. Sacrifici cruenti, sostanze allucinogene, riti di fertilità guidati dagli elementi femminili del villaggio distruggono l'unità prima e la vita poi di quasi tutti gli amici stranieri. Lo scarto davvero interessante rispetto ai modelli precedenti è, però, la sorte di Dani che qui nel villaggio trova uno spazio significativo, forse anche a causa del dolore provocato da terribili lutti familiari. Dopo la morte dei compagni e dopo aver sacrificato il fidanzato, Dani ora Regina di Maggio si sente felice per la prima volta: ha superato i lutti del passato e raggiunto la fusione con i membri del villaggio (cfr., almeno, Aster, 2019; Huber, 2019; Gleiberman, 2019).

Il termine di questa brevissima esplorazione ci riconduce proprio nel luogo da cui siamo partiti all'inizio dell'indagine seguendo le tracce del *Ramo d'oro*: nel Lazio antico, dove si svolge, appunto, *Il primo re* (Matteo Rovere, 2019). Qui troviamo una foresta spaventosa, l'energia dirompente della natura e una chiara prospettiva frazeriana nel rappresentare il senso della religione, unica protezione dai fenomeni al di fuori del controllo e dalla paura delle forze esterne. A ogni evento che turba il fragilissimo equilibrio si reagisce con la violenza e l'ossessiva ricerca di un capro espiatorio, perché in un mondo arcaico ostile il sacrificio sembra essere l'unica risposta. L'ordine può essere stabilito solo da un individuo che si preoccupi del gruppo, ma anche per arrivare alla fondazione di una città – condizione di un'esistenza stabile e non ferina – si deve passare attraverso uno scontro cruento perché la città di Roma abbia un grande futuro la sua nascita deve basarsi sul sacrificio di un capo non più capace di guidare i suoi[35].

È tempo di concludere con poche osservazioni e l'avvertimento della loro provvisorietà, ma l'innegabile impulso creativo che il *Ramo d'oro* ha prodotto nella cultura di massa impone alcune riflessioni. L'opera di Frazer si offre nella dimensione popolare come una guida per la creazione inesauribile di racconti, intrecci, personaggi e storie tenebrose ed espone in forma comprensibile e avvincente una mitologia potente e basilare, immettendo nuova linfa nella narrativa. Se è spesso fonte di ispirazione per il genere fantascientifico, se il passato mitico stimola racconti, romanzi, film e fumetti, ciò avviene perché il mondo del futuro gode del privilegio della libertà del possibile. Antichi miti, riti cruenti e luoghi paurosi possono esistere anche

35. Per questo film è possibile rimandare al dossier curato da Pucci (2019).

a distanza di anni luce dalla Terra. In un universo chiuso il futuro può tornare a essere uno stato di natura dove il vero io può manifestarsi libero dalle costrizioni sociali e con una riserva inesauribile di conoscenze e di mezzi tecnologici per soddisfare le proprie inclinazioni. La struttura iterativa del *Ramo d'oro* con la temporalità ciclica di morte e rinascita della natura, degli dei e degli uomini aiuta, poi, la creazione di storie, siano saghe o fulminanti racconti brevi. Il bosco primigenio che da *locus amoenus* si muta in *locus horridus* offre, infine, enormi possibilità narrative per ipotesi fiabesche o terribili e la foresta, rifugio protettivo o trappola mortale, resta un potente simbolo del percorso di ogni essere umano.

## Riferimenti bibliografici


ACKERMAN R. (1991), *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Garland, New York-London.

ID. (2002), *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge (2nd ed.).

ID. (2008), *J. G. Frazer and Myth (and Me)*, in S. Heinen (ed.), *In Pursuit of «Wissenschaft»*. Festschrift für William M. Calder III zum 75. Geburtstag, Olms, Hildesheim, pp. 1-13.

ALEMANY-GALWAY M. (2008), *Postmodernism and the French New Novel: The Influence of Last Year at Marienbad on The Draughtsman's Contract*, in P. Willoquet-Maricondi, M. Alemany-Galway (eds.), *Peter Greenaway's Postmodern/Poststructuralist Cinema*, Scarecraw Press, Lanham, pp. 115-35.

ALLEN G. (1890), *The Great Taboo*, Chatto & Windus, London (trad. it. *Il Gran tabù*, Sonzogno, Milano 1932).

AMIS K. (1961), *New Maps of Hell: A Survey of Science Fiction*, Gollancz, London.

ASTER A. (2019), *Community Building*, in "Film Comment", 55, 4, pp. 6-8.

BEARD M. (1992), *Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of the Golden Bough*, in "Comparative Studies in Society and History", 34, 2, pp. 203-24.

BOSCHI A. (2012), *I predatori del vello perduto: sei versioni cinematografiche del mito degli Argonauti*, in "Dionysus ex Machina", 3, pp. 357-90.

ID. (2017), *"Let the Games Begin!". La figura del gioco distopico nel cinema e nella letteratura fantascientifica*, in "Cinergie – Il cinema e le altre arti", 12, pp. 269-80.

BRUNETTA G. P. (2011a), *Introduzione*, in Id. (2011b), pp. 9-30.

ID. (a cura di) (2011b), *Metamorfosi del mito classico nel cinema*, il Mulino, Bologna.

BYATT A. S. (1990), *"The Omnipotence of Thought": Frazer, Freud and Post-Modernist Fiction*, in R. Fraser (ed.), *Sir James Frazer and the Literary Imagination: Essays in Affinity and Influence*, Macmillan, Houndmills, pp. 270-308.

CAMPANILE D. (2010), *Ethan, Rodrigo, Conan: per una genealogia degli eroi in Conan the Barbarian (John Milius, 1982)*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", LXXVI, 2, pp. 560-88.

ID. (2011), *The War Lord (F. Schaffner, 1965): Medioevo crudele e pagano*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", LXXVII, 2, pp. 398-421.

ID. (2015), *Celtic Magic and Rituals in The War Lord (F. Schaffner, 1965)*, in F. Carlà, I. Berti (eds.), *Ancient Magic and the Supernatural in the Modern Visual and Performing Arts*, Bloomsbury, London, pp. 55-65; 246-9.

ID. (2017), *James Frazer, il cinema e The Most Dangerous Game*, in "Parole Rubate", 16, pp. 197-208.

CHAI-ELSHOLZ R., ELSHOLZ J.-M. (2015), *John Boorman's Excalibur and the Irrigating Light of the Grail*, in K. Harty (ed.), *The Holy Grail on Film: Essays on the Cinematic Quest*, McFarland, Jefferson, pp. 98-111.

CHANDLER R. (1953), *The Long Goodbye*, Houghton Mifflin, Boston.

COLTON L. (2018), *Medievalism, Music and Agency in 'The Wicker Man' (1973)*, in J. Cook, A. Kolassa, A. Whittaker (eds.), *Recomposing the Past: Early Music on Stage and Screen*, Routledge, London, pp. 213-28.

CONRAD J. (1899), *Heart of Darkness*, in "Blackwood's Edinbugh Magazine", 165, January, pp. 193-220; March, pp. 479-502; April, pp. 634-57 (trad. it. *Cuore di tenebra*, Bottega di poesia, Milano 1924).

CURCIA C., SOFFITTO P., SOFFITTO E. (a cura di) (2019), *Un viaggio straordinario: Corto Maltese*, Comicon, Napoli.

DEI F. (2021), *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura*, Carocci, Roma.

DE LA BRETÈQUE F. (1985), *L'épée dans le lac "Excalibur" de John Boorman ou les aléas de la puissance*, in "Les cahiers de la cinémathèque", 42-43, pp. 83-7.

ELKINGTON J. (1981), *Interview: Profile of Frank Herbert*, in "The Environmentalist", 1, pp. 229-34.

FRANKS B. *et al*. (eds.) (2006), *The Quest for The Wicker Man: History, Folklore and Pagan Perspectives*, Luath, Edinburgh.

FRASER R. (2002), *The Making of The Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument*, Palgrave, Houndmills.

FRAZER J. G. (1922), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan & Co., London.

FUSILLO M. (1996), *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*, La Nuova Italia, Firenze.

ID. (2009), *La barbarie di Medea: itinerari novecenteschi di un mito*, in *Libretto di presentazione del XLV Ciclo di Rappresentazioni Classiche*, Siracusa 2009, https://www.indafondazione.org/wp-content/uploads/2009/05/1-fusillo.pdf.

GEARY J. (2003), *Spiral*, Pantheon Books, New York (trad. it. *La maledizione di Spira*, Fanucci, Roma 2006).

GLEIBERMAN O. (2019), *'Midsommar': Destined to Be Controversial, because the Real Horror is Off-Screen*, in "Variety", 4 July, https://variety.com/2019/film/columns/midsommar-destined-to-be-controversial-ari-aster-florence-pugh-1203259778/.

GRAS V. (1995), *Dramatizing the Failure to Jump the Culture/Nature Gap: The Films of Peter Greenaway*, in "New Literary History", 26, pp. 123-43.

HAWTREE C. (2008), *Janwillem van de Wetering*, in "The Guardian", 14 October, https://www.theguardian.com/books/2008/oct/14/netherlands.

HOPKINS J., SUGERMAN D. (1995), *No One Here Gets Out Alive: The Biography of Jim Morrison*, Warner Books, New York (2nd ed.).

HUBER S. (2019), *Blood and Tears and Potions and Flame: Excesses of Transformation in Ari Aster's Midsommar*, in "Frames Cinema Journal", 16, https://framescinemajournal.com/article/blood-and-tears-and-potions-and-flame-excesses-of-transformation-in-ari-asters-midsommar/.

HUCKVALE D. (2018), *A Green and Pagan Land: Myth, Magic and Landscape in British Film and Television*, MacFarland, Jefferson.

HUGHES W. (2016), *'A Strange Kind of Evil': Superficial Paganism and False Ecology in The Wicker Man*, in A. Smith, W. Hughes (eds.), *EcoGothic*, Manchester University Press, Manchester, pp. 58-71.

HYMAN S. E. (1962), *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers*, Grosset & Dunlap, New York.

JACKSON S. (1948), *The Lottery*, in "The New Yorker", 26 June.

ID. (1968), *Come Along with Me*, Viking Press, New York (volume postumo curato da S. E. Hyman).

JACOBY S., LAVIGNE R. J. (1967), *The Super Short Story*, in "The English Journal", 56, 6, pp. 855-7.

JONES L. (2000), *Stone Circles and Tables Round: Representing the Early Celts in Film and Television*, in A. Hale, P. Hayton (eds.), *New Directions in Celtic Studies*, UEP, Exeter, pp. 30-51.

JUDY ST., JUDY S. (1979), *English Teacher's Literary Favorites: The Results of a Survey*, in "The English Journal", 68, 2, pp. 6-9.

KELLEGHAN F. (2000), *Mike Resnick: An Annotated Bibliography and Guide to his Work*, Farthest Star, New York.

KOLODA J. (2015), *Pier Paolo Pasolini, Medea (1969)*, in G. Butzer, H. Zapf (Hrsg.), *Große Werke des Films, 1*, Francke Verlag, Tübingen, pp. 189-207.

KRZYWINSKA T. (2000), *A Skin for Dancing in: Possession, Witchcraft and Voodoo in Film*, Flicks Books, Trowbridge.

ID. (2007), *Lurking beneath the Skin: British Pagan Landscapes in Popular Cinema*, in R. Fish (ed.), *Cinematic Countrysides*, Manchester University Press, Manchester, pp. 75-90.

LENZI F. (2007), *Dario Argento. Da "Suspiria" alla "Terza Madre": Inferno*, Profondo Rosso, Roma.

LEOTTA A. (2019), *The Cinema of John Milius*, Lexington Books, Lanham.
MANZOCCO R. (2011), *Dylan Dog. Esistenza, orrore, filosofia*, Milano, Mimesis.
MARINO J. B. (2004), *The Grail Legend in Modern Literature*, Boydell & Brewer, Woodbridge.
MARTIN M. (2009), *Greenaway avec Starobinski: le dix-huitième siècle comme espace de résonances imaginaires dans Meurtre dans un jardin anglais*, in M. Poirson, L. Schifano (éds.), *L'Écran des lumières. Regards cinématographiques sur le XVIII^e siècle*, Voltaire Foundation, Oxford, pp. 133-42.
MILLER B. D. (1999), "*Cinemagicians": Movie Merlins of the 1980s e 1990s*, in K. J. Harty (ed.), *King Arthur on Film: New Essays on Arthurian Cinema*, MacFarland, Jefferson, pp. 141-66.
MOORE C. H. (1909), recensione a *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion by J. G. Frazer*, in "Classical Philology", 4, pp. 224-6.
MURRAY J. (ed.) (2005), *Constructing the Wicker Man: Film and Cultural Studies Perspectives*, Crichton, Dumfries.
NIOLA M. (2011), *Il teatro dei re*, in Brunetta (2011b), pp. 319-35.
OTTINI D., DEL CORNO V. (2011), *Suspiria di Dario Argento. Genesi e morfologia di un capolavoro*, Un mondo a parte, Roma.
PARENTE N. (2017), *Suspiria. La fiaba nel sangue*, CRAC, Falconara Marittima.
PASOLINI P. P. (1983), *Il sogno del centauro*, Editori Riuniti, Roma.
PUCCI P. (2019), *Il primo re. Una discussione a più voci*, in "ClassicoContemporaneo", 5, pp. 1-85, https://www.classicocontemporaneo.eu/index.php/archivio/numero-6/presenze-classiche-5/191-scena-5/441-il-primo-re-una-discussione-a-piu-voci.
RESNICK M. (1982), *Walpurgis III*, Signet Books, New York (trad. it. *Il pianeta di Satana*, Mondadori, Milano 1984).
RINGEL F. (2014), *New England Gothic*, in C. L. Crow (ed.), *A Companion to American Gothic*, Blackwell, Malden, pp. 139-50.
RUDDICK N. (2007), *Courtship with a Club: Wife-Capture in Prehistoric Fiction, 1865-1914*, in "The Yearbook of English Studies", 37, 2, pp. 45-63.
SAYAG F. (2018), *Predator (1987)*, in "Les Chroniques de Cliffhanger & Co", 22 août, https://leschroniquesdecliffhanger.com/2018/08/22/predator-1987-critique.
SCARPELLI G. (2018), *Il razionalista pagano. Frazer e la filosofia del mito*, Meltemi, Milano.
SEGAL R. A. (ed.) (1996), *Ritual and Myth: Robertson Smith, Frazer, Hooke, and Harrison*, Garland, New York-London.
SHAPIRO S. O. (2014), *Pasolini's Medea: A Twentieth-Century Tragedy*, in K. P. Nikoloutsos (ed.), *Ancient Greek Women in Film*, Oxford University Press, Oxford, pp. 95-116.
SHECKLEY R. (1953), *The Seventh Victim*, in "Galaxy Science Fiction", 6, 1, pp. 38-51.
ID. (1987), *Victim Prime*, New American Library, New York (trad. it. *Vittime a premio*, Mondadori, Milano 1987).

SILVERBERG R. (1970), *Downward to the Earth*, Doubleday, New York (trad. it. *Mutazione*, Mondadori, Milano 1979).
SIVIERO L. (2016), *Dylan Dog e Sherlock Holmes. Indagare l'incubo. Il tramonto del detective nell'opera di Tiziano Sclavi*, NPE, Roma (2ª ed.).
SOLMI S., FRUTTERO C. (1959), *Le meraviglie del possibile*, Einaudi, Torino.
SPRACKLEN K. (2020), *From the Wicker Man (1973) to Atlantean Kodex: Extreme Music, Alternative Identities and the Invention of Paganism*, in "Metal Music Studies", 6, 1, pp. 71-86.
STEPHENSON G., SCHLOBIN R. C. (1997), *Comic Inferno: The Satirical World of Robert Sheckley*, Borgo Press, San Bernardino.
STERENBERG M. (2013), *Mythic Thinking in Twentieth-Century Britain: Meaning for Modernity*, Palgrave, New York.
TICKER K. (2008), *Scarface Nation: The Ultimate Gangster Movie and How it Changed America*, St. Martin's, New York.
TRILLING L. (1967), *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, Penguin Books, Harmondsworth.
TRYON T. (1973), *Harvest Home*, Knopf, New York (trad. it. *La festa del raccolto*, Mondadori, Milano 1974).
VAN DE WETERING J. (1975), *Outsider in Amsterdam*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. *Straniero ad Amsterdam*, Garzanti, Milano 1978).
VARANDAS A. (2014), *Performing British Identity: Arthur on Screen*, in "Revista Anglo Saxonica", 7, pp. 37-56.
VICKERY J. (1973), *The Literary Impact of* The Golden Bough, Princeton University Press, Princeton.
WILCZYNSKI S. (2009), *Subtexte in erfolgreichen Spielfilmen – am Beispiel des Films Scarface*, Grin, Norderstedt.
WILSON D. (1966), *Franklin Schaffner*, in "Sight & Sound", 36, pp. 73-5.
WOOD M. (1975), *America in the Movies: or, "Santa Maria, It Had Slipped my Mind"*, Basic Books, New York.
WRIGHT M. J. (2007), *Religion and Film: An Introduction*, I. B. Tauris, London.

# Parte quarta
# Alleanze e ripensamenti disciplinari

12

# Freud e Frazer
# Ripensare un'alleanza

di *Alfredo Lombardozzi*

Aprirò il mio lavoro con un breve spunto autobiografico. Mi sono avvicinato all'antropologia nel corso dei miei studi filosofici attraverso la lettura di Freud, in particolare di *Totem e tabù* (1912). Allora la psicoanalisi faceva parte di un'esperienza personale per poi negli anni divenire il centro dei miei interessi di studio e di lavoro clinico. A quei tempi mi appassionai alla dimensione estetica del testo freudiano che mi aprì la strada a contesti che erano per me tanto espressione di alterità quanto di somiglianza. Di conseguenza, passando per la lettura di Geza Roheim e di tutti quegli autori che dai due vertici, quello psicoanalitico e quello antropologico, si interfacciavano nell'analisi del rapporto tra cultura e psiche, inevitabilmente mi imbattei nell'opera di Frazer (1911/15), che avevo incontrato, appena prima, in quanto ispiratore di alcuni concetti fondamentali nell'opera di Freud.

In quel primo approccio ingenuo all'opera dei due grandi iniziatori nelle loro rispettive discipline sentivo una forte alleanza che consisteva in quello che Fabio Dei (1988) ben delinea nel suo libro *La discesa agli inferi* nell'essere i portatori, anche se in modi diversi, di una visione del mondo e dei rapporti umani che era la rappresentazione di un pensiero positivista e razionalista e al contempo espressione di un romanticismo di stampo letterario e arcaicizzante.

D'altronde se parliamo di alleanza non possiamo non concordare con Dei che ci fa notare che si tratta, almeno sul piano dei soggetti coinvolti, di un'alleanza unilaterale nel senso che, mentre Freud esprime esplicitamente la sua sintonia con i dettami di base delle formulazioni di Frazer sulla magia, oppure sul totemismo e il suo rapporto con l'esogamia, al contrario Frazer non apprezzò ne approfondì i contribuiti freudiani.

Questo tipo di assetto nel rapporto tra le due discipline (psicoanalisi e antropologia) e i soggetti che le hanno rappresentate si è reiterato nel tempo. Infatti, a parte quegli studiosi che si sono collocati a metà strada tra le due discipline, mentre gli psicoanalisti, seguendo le orme di Freud, hanno tradotto le formulazioni nel campo dell'antropologia sociale e culturale

nei termini che più potevano essere utili per le teorizzazioni psicoanalitiche, in linea generale gli antropologi hanno espresso sentimenti di diffidenza e a volte indifferenza verso la psicoanalisi.

Di conseguenza questa caratteristica del rapporto tra Freud e Frazer comprendeva in qualche modo alcuni fraintendimenti di fondo che si sarebbero in seguito sviluppati in direzioni a volte convergenti altre divergenti, o fortemente contrastanti, relativamente al rapporto tra scienze antropologiche e psicoanalisi e alla definizione di quello specifico tra psiche e cultura.

Come è stato notato Freud ha trovato nelle teorizzazioni di Frazer e nelle sue ricerche di "etnologia a tavolino" molti elementi affini che attenevano ai principi teorici, l'uno in termini di analisi della cultura, nella prospettiva già delineata da Tylor (1871), e l'altro in termini di dinamiche psichiche profonde, del paradigma evoluzionista ispirato al darwinismo classico. La cosa da evidenziare è anche, in termini di differenza, che mentre nel suo campo il ruolo di Frazer viene ricondotto a quello che ho già definito una "etnologia a tavolino", non si può certo dire la stessa cosa di Freud per quanto riguarda il versante più propriamente psicoanalitico della sua ricerca. Infatti il punto di partenza di Freud, anche nelle sue formulazioni nel campo dell'analisi della società e della cultura è la teoria psicoanalitica ma anche e soprattutto la clinica psicoanalitica. A partire da queste considerazioni si può sostenere che la psicoanalisi clinica può essere assimilata ad una sorta di "microetnografia" e questo ci conduce a considerare anche il lavoro di Freud in quest'ottica, dato che ha elaborato le sue teorie principali a partire da quella che potremmo definire una "micro-etnografia" clinica psicoanalitica di pazienti isterici o ossessivi nel contesto culturale della Vienna tra fine Ottocento e inizi Novecento.

Allora si può dire che Freud a differenza di Frazer si basa su un'etnografia clinica, su di un'esperienza di cura in un contesto specifico, ponendo al centro del lavoro analitico l'analisi del complesso edipico e del suo avvenuto o mancato superamento. La spinta al riconoscimento della psicoanalisi come teoria scientifica e come tecnica di cura psicoterapica e l'incontro con l'opera di Frazer lo ha portato a cercare in lui un alleato nel tentativo di istituire nessi o, come le chiamava lui, concordanze tra le manifestazioni psichiche dei pazienti ossessivi ed il funzionamento della psiche presso i popoli che allora non erano cosiddetti, ma erano considerati di fatto primitivi.

Il nucleo centrale della teoria di Frazer e della scuola evoluzionista in antropologia che è maggiormente in sintonia con l'obiettivo che Freud si propone nella scrittura della sua opera *Totem e tabù* era la forte considera-

zione della teoria dell'evoluzione culturale in quanto successione di stadi di sviluppo in termini di linearità, che implicava anche il concetto di un'unità psichica del genere umano e, di conseguenza, dal punto di vista psicoanalitico, l'universalità del complesso edipico come modello del funzionamento mentale condiviso. Questo è stato un punto di incontro fortemente sviluppato in *Totem e tabù*, un importante affresco dello sviluppo della vita psichica che Freud stesso aveva definito nei termini di una grande narrazione, oltre che sottolineato il tentativo rigoroso di collocare la psicologia individuale nel più ampio contenitore di una psicologia dei popoli, concetto che avrebbe espresso più chiaramente in una sua formulazione successiva, nell'altro importante contributo della psicoanalisi alla dimensione collettiva *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in cui sosteneva che una psicologia collettiva precedeva la psicologia individuale (Freud, 1921).

Era questo, a mio avviso, il punto di arrivo di un percorso che Freud, però, aveva tracciato nella direzione inversa. Era infatti partito dalla sua esperienza nell'analisi della psiche degli individui per poi giungere a porla in rapporto con le formazioni mentali collettive e in questo l'incontro con l'opera di Frazer è stato determinante. Freud aveva infatti ripreso da Frazer alcuni concetti che corrispondevano, a suo avviso, a processi mentali nell'analisi di pazienti con patologie nevrotiche. Il modello mentale frazeriano consentiva a Freud di sostenere due principali forme di analogia. La prima riguardava la concordanza tra i sintomi nelle nevrosi ossessive e la reiterazione nei rituali messi in atto nei popoli "primitivi", riportando esempi tratti dalle opere di Frazer ma anche di altri autori. Inoltre un'altra analogia forte risiedeva per Freud nella corrispondenza del principio dell'onnipotenza dei pensieri tipica del pensiero infantile, riconducibile al pensiero magico e ai principi che lo ispiravano come la dimensione omeopatica, la contiguità e l'imitazione, al funzionamento mentale dei popoli primitivi. Principio questo assolutamente in linea con una concezione evoluzionistica che vedeva nei popoli primitivi, sia nella versione preistorica che nelle società primitive viventi, l'infanzia della nostra umanità, cioè i bambini che siamo stati in stadi evolutivi precedenti. Questo concetto basilare si declina per Freud, e in un certo senso anche per Frazer, in un principio corrispondente che ha caratterizzato l'evoluzione biologica e che per Freud coinvolge la vita psichica e per Frazer l'evoluzione culturale, cioè che l'ontogenesi riproduce la filogenesi: la cosiddetta teoria della ricapitolazione (Rossi, 2001).

Proprio la teoria della ricapitolazione è il fulcro della riflessione freudiana sull'origine della cultura e delle formazioni sociali che lo conduce alla formulazione dell'ipotesi dell'orda primaria in quanto momento dramma-

tico di passaggio da una condizione più vicina alla natura, alla Cultura e ad un'organizzazione sociale più strutturata. A questo fine si può considerare la riflessione sul totemismo, già ampiamente trattata da Frazer in *Totemismo ed esogamia* (1910). Freud riprende il tema in più punti in *Totem e tabù*, dove accoglie e rilancia l'analisi del rapporto tra il totemismo come organizzazione simbolica antecedente alla religione e l'esogamia, sposando la tesi di Frazer che attribuisce al totemismo, oltre alle caratteristiche di un sistema simbolico, anche un processo di identificazione dell'individuo e dell'intero gruppo (clan, tribù che sia) con il totem e lo strutturarsi di un conseguente sistema di norme sociali. Il concetto di identificazione, usato esplicitamente da Frazer è, ovviamente, facilmente traducibile in termini psicoanalitici.

Viene, inoltre, da Freud sottolineato con forza il nesso tra il totemismo e l'esogamia in quanto consente di offrire una forte giustificazione all'ipotesi dell'orda primaria che istituisce una sorta di "mito d'origine", di un assetto psichico fondamentale che comporta la dimensione edipica, il tabù dell'incesto e il conflitto tra le generazioni e all'interno delle generazioni. L'ipotesi dell'orda primaria come mito originario mette insieme tre suggestioni: lo studio di Frazer su *Totemismo ed esogamia*, la teoria sociale del sacrificio originario di Robertson Smith (1894), e la descrizione dell'orda primaria di Darwin (1871).

Questi tre focus interpretativi si uniscono nelle riflessioni di Freud, che intende le diverse ipotesi proposte come necessarie ma non sufficienti a spiegare il problema del rapporto tra il totemismo e l'esogamia e approfondirne l'origine. Riprendendo Frazer, Freud assume la sua ipotesi, relativa soprattutto ad una seconda fase del suo pensiero, che colloca la consuetudine esogamica in un secondo momento in linea evolutiva rispetto ad una fase più arcaica, che non comprendeva il tabù dell'incesto e nemmeno il tabù alimentare rispetto al totem animale rappresentativo di una comunità. Frazer riteneva, riferendosi alle ricerche tra gli aborigeni australiani di Spencer e Gillen (1899), che la relazione tra totemismo ed esogamia sarebbe insorta in un momento successivo e sarebbe dovuta ad una pratica sociale, che potremmo dire di sopravvivenza, che comportava la protezione e la regolazione di potenziali conflittualità nel rapporto tra diversi gruppi. Infatti il tabù di mangiare l'animale totem, in cui un gruppo si identificava, consentiva all'animale di essere disponibile per gli altri gruppi e così via in una relazione di reciprocità.

Freud, manifestando in più occasioni la propria ammirazione per l'opera di Frazer, riteneva che la psicoanalisi potesse proporre una chiave interpretativa più forte che le scienze sociali non potevano fornire, di con-

seguenza nell'ultimo capitolo di *Totem e tabù* tira le fila della proposta sull'origine della società fondata su quello che potremmo definire il "mito dell'orda primaria", che ripropone il sacrifico originario del padre da parte dei fratelli e l'origine dell'istituzione del totem come rappresentante del padre ucciso e cannibalizzato e su cui si istituisce un tabù, che può essere trasgredito solo in modo controllato e protetto nella reiterazione rituale. L'evento primordiale è anche all'origine del senso di colpa e della configurazione edipica e di conseguenza del tabù dell'incesto in quanto regolatore sia dei sentimenti di ambivalenza verso il padre, sia degli inevitabili conflitti da parte dei "fratelli" maschi rispetto al possesso sessuale delle "femmine" del proprio gruppo.

Questo tentativo di sintesi riguardante il rapporto Freud/Frazer ci conduce in conclusione ad alcune considerazioni sul rapporto tra antropologia e psicoanalisi in merito alla relazione tra *psiche* e *cultura* e tra *cultura* e *inconscio* e anche di contestualizzare le critiche di Wittgenstein (1967) ai due grandi studiosi. Come sappiamo Wittgenstein (Dei, 1988; Sobrero, 1999) aveva criticato Frazer, nelle sue *Note sul "Ramo d'oro"*, in modo radicale, denunciando la sua propensione etnocentrica e quella che riteneva un'incapacità di cogliere la diversità dei contesti culturali in sintonia con gli sviluppi critici che già allora prendevano forma nel campo degli studi antropologici e, allo stesso tempo, articolava argomentazioni meno severe, ma altrettanto critiche, nei riguardi di quella che lui considerava una pretesa epistemologica incongruente da parte della psicoanalisi nel proporsi come scienza. I problemi che Wittgenstein poneva nei riguardi di Frazer attenevano a spunti polemici da parte di tendenze nascenti in antropologia verso un atteggiamento, che già nel primo momento freudiano degli studi di "psicoanalisi applicata" si manifestavano da parte dei freudiani della prima ora, che accentuavano ulteriormente le tendenze riduzioniste che assimilavano l'organizzazione sociale alla dimensione psichica individuale, già presenti in Freud ma con maggiore cautela.

Più complesso è il lavoro di Roheim (1950) che, a differenza degli altri psicoanalisti, essendo antropologo all'origine, fece una lunga esperienza sul campo presso gli aborigeni australiani. La ricerca fu finanziata da Maria Bonaparte e approvata da Freud stesso. La scelta delle popolazioni australiane non era casuale, anzi era la scelta più frazeriana che si potesse pensare in quanto gli aborigeni erano considerati da Frazer e dalla scuola evoluzionista le popolazioni più arcaiche viventi, quelle più vicine alla preistoria dell'uomo. La teorizzazione di Roheim (1943) da un lato radicalizzava alcuni assunti freudiani, come quello dell'universalità psichica del gene-

re umano e di conseguenza del simbolismo sessuale, oppure un'analogia troppo "facile" tra magia e schizofrenia, dall'altro propendeva, influenzato dalle posizioni di Ferenczi e dalle prime opere di Melania Klein, per una maggiore attenzione al versante materno rispetto a quello paterno, fino a giungere ad ipotizzare una teoria ontogenetica dell'origine della cultura, posta in correlazione alla neotenia e alla prolungata dipendenza infantile nel genere umano, in questo prendendo le distanze dell'ipotesi dell'orda primaria e dell'omicidio primordiale.

Il confronto tra antropologi e psicoanalisti sui temi della società e della cultura si è incentrato in diversi momenti importanti di confronto. Ad esempio nelle forti e appassionate polemiche che hanno visto, com'è noto, protagonisti prima Jones (1923) e Malinowski (1927) sul complesso edipico e, successivamente Roheim (1950) e Kardiner (1939) ed altri rappresentanti della scuola di cultura e personalità. Polemica, quest'ultima, centrata sul contrasto tra una visione più relativistica e un'altra più universalistica delle componenti psichiche della cultura e molto connessa all'aver sposato da parte della psicoanalisi classica l'universalismo frazeriano in antropologia.

Lo sviluppo successivo negli studi in questo campo è stato molto complesso. Mi limiterei a due linee principali di pensiero. La prima relativa al complementarismo di George Devereux (1972), allievo di Roheim, che distingue due declinazioni dell'inconscio: l'inconscio etnico e l'inconscio idiosincratico, modalità inconsce distinte ma in relazione tra loro, l'una attinente alla dimensione culturale e l'altra ad aspetti più individuali. Sembrerebbe un tentativo di cercare una soluzione al rapporto cultura/inconscio teso a distinguere gli ambiti del ricorrere di aspetti comuni rispetto alle declinazioni delle differenze.

È, a mio avviso, molto interessante considerare come ulteriore linea di pensiero la riflessione che propone Sudhir Kakar (2008), psicoanalista e scrittore indiano formatosi in Germania e negli Stati Uniti con Erik Erikson, che istituisce una stretta correlazione tra cultura e inconscio, in una prospettiva di uscita dall'idea freudiana di fondo che riconduce il lavoro della cultura, il *Kulturarbeit*, ad una sorta di addomesticamento dell'inconscio, che è comunque la determinante fondamentale e che si mette in forma attraverso la rinuncia pulsionale, ossia a quello che autori contemporanei hanno definito il lavoro del "negativo". Secondo Kakar l'inconscio è già di per sé culturale e, proprio per questo, contiene e si declina in forme multiple complesse e diverse, pur mantenendo alcune ricorrenze di fondo nei fattori inconsci nelle diverse culture. A questo riguardo l'inconscio indiano, che lui prende in considerazione, è diverso dall'inconscio delle società occidentali

ed i parametri che attengono alle identificazioni dei ruoli sociali e familiari, il rapporto con le forme e i sentimenti religiosi e le dinamiche di gruppo che comportano, hanno una loro specificità. Di conseguenza la Cultura si presenta come un elemento fondamentale e dinamico dell'inconscio e non un fattore compensatorio nel processo di civilizzazione.

Nello sviluppo successivo nell'onda della tradizione freudiana, alcune fondamentali suggestioni ci vengono da tre autori di grande rilievo quali Donald Winnicott (1971), che vede nell'esperienza della relazione primaria madre-bambino e nello sviluppo dell'area dei fenomeni transizionali la sede di quella che lui definisce l'"esperienza culturale", Wilfred R. Bion (1961) che, soprattutto nel suo lavoro sui gruppi, evidenzia la specificità delle dinamiche psichiche gruppali che non sono riconducibili, se non per alcuni aspetti secondari, alla dimensione individuale, infine Heinz Kohut (1985), ispiratore della psicologia psicoanalitica del Sé, che ha proposto una visione allargata dell'oggetto-Sé in quella di oggetto-Sé culturale, che riguarderebbe le forme in cui alcuni riferimenti identitari del gruppo di riconoscimento, gemellarità e idealizzazione si articolano tra loro in una dimensione co-costruttiva nel rapporto tra individuo e ambiente.

Poter fare conto sulla possibilità di sviluppare queste prospettive, che oggi esprimono una parte ancora molto produttiva e creativa del pensiero psicoanalitico di ispirazione freudiana, nella direzione di una nuova "antropologia psicoanalitica", ci fa sperare che quella che si era, ai tempi di Freud e Frazer, costituita come un'alleanza a senso unico e unilaterale, si possa esprimere oggi nei termini di una costruttiva reciprocità.

## Riferimenti bibliografici

BION W. R. (1961), *Experiences in Groups*, Tavistock, London (trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma 1971).

DARWIN C. (1871), *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto al sesso*, UTET, Torino.

DEI F. (1988), *La discesa agli inferi. James Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce.

DEVEREUX G. (1972), *Ethnopsychanalyse Complémentaires*, Flammarion, Paris (trad. it. *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Bompiani, Milano 1977).

FRAZER J. G. (1910), *Totemism and Exogamy*, 4. voll., Macmillan and Co., London.

ID. (1911-15), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 12 voll., Macmillan and Co., London (3rd ed.) (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, con una introduzione di M. Douglas, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

FREUD S. (1912), *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen in Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Hugo Heller & Cie, Leipzig-Wien (trad. it. *Totem e tabù*, in Id., *Opere*, vol. 7. *Totem e tabù e altri scritti (1912-1914)*, Boringhieri, Torino 1975).

ID. (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag G.m.b.H, Leipzig-Wien-Zürich (trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Opere*, vol. 9. *L'Io e l'Es e altri scritti, 1917-1923*, Boringhieri, Torino 1977).

JONES E. (1923), *Essays in Applied Psychoanalysis*, International Psychoanalytical Press, London (trad. it. *Saggi di psicoanalisi applicata*, vol. 2. *Folklore, antropologia, religione*, Guaraldi, Firenze 1972).

KAKAR S. (2008), *Culture and Psyche: Selected Essays*, Oxford India Paperback, New Delhi (trad. it. *Cultura e psiche. Saggi scelti*, AlpesItalia, Roma 2017).

KARDINER A. (1939), *The Individual and his Society: Psychodynamic of Primitive Organizations*, Columbia University Press, New York (trad. it. *L'individuo e la sua società*, Bompiani, Milano 1965).

KOHUT H. (1985), *Self Psychology and Humanities: Reflections on a New Psychoanalytic Approach*, ed. by Ch. Stroizier, W. W. Norton & Co, New York-London (trad. it. *Potere coraggio e narcisismo. Psicologia e scienze umane*, Astrolabio, Roma 1986).

MALINOWSKI B. (1927), *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London (trad. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Boringhieri, Torino 1974).

ROBERTSON SMITH W. (1891), *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, A&C Black Ltd, London 1927.

ROHEIM G. (1943), *The Origin and Function of Culture*, Nervous and Mental Disease Monographs, 69, New York (trad. it. *Origine e funzione della cultura*, Feltrinelli, Milano 1972).

ID. (1950), *Psychoanalisys and Anthropology*, *Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. it. *Psicoanalisi e antropologia*. *I rapporti tra cultura, personalità e inconscio*, Rizzoli, Milano 1974).

ROSSI P. (2001), *Bambini, sogni, furori. Tra lezioni sulla storia delle idee*, Feltrinelli, Milano.

SOBRERO A. (1999), *L'antropologia dopo l'antropologia*, Meltemi, Roma.

SPENCER W. B., GILLEN F. J. (1899), *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan and Co., London.

TYLOR E. B. (1871), *Primitive Cultures*, 2 voll., Murray, London.

WINNICOTT D. W. (1971), *Playing and Reality*, Tavistock, London (trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974).

WITTGENSTEIN L. (1967), *Bemerkungen uber Frazer's* The Golden Bough, Hrsg. von R. Rhees, in "Synthese", 17, pp. 233-53 (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975).

# 13

# L'utilizzo delle opere di James G. Frazer nello studio del diritto romano

di *Fausto Giumetti*

## 13.1 Premessa

Uno dei punti chiave dell'impianto logico-metodologico dell'antropologia è che ogni fenomeno culturale, qualsiasi fatto sociale, è gravido di una complessità irriducibile e non può essere pertanto "decodificato" con modalità semplicistiche e unilaterali, quali, ad esempio, quelle esclusivamente economiche o politiche. È necessario che l'interprete che intenda sondare con profitto quel fenomeno tenga conto di tutte le interrelazioni tra i diversi elementi che sull'oggetto analizzato influiscono. Di tali fenomeni il diritto rappresenta un'epifania emblematica, che manifesta appieno tale complessità, soprattutto se immerso nella sua dimensione storica, nella quale si stemperano, quasi sino a dileguarsi, vani tentativi di sistematizzazione: ogni sistema giuridico appare così scisso in strati diversi, in formanti differenti[1]. Solo se dei singoli istituti giuridici s'intende operare un'archeologia che intenda giustificare le loro forme primigenie, i «fossili» come ha scritto Arangio-Ruiz (2006, p. 283), allora il divenire storico del diritto palesa una complessità ancor più prorompente, che per essere indagata necessita dell'utilizzo non solo degli strumenti del giurista ma anche di quelli mutuati dalle più eterogenee discipline: paleontologia, linguistica, folklore e molte altre ancora[2].

Partendo da questo presupposto si tenterà d'indagare, seppur sinteticamente, sulla recezione della riflessione antropologica di James George Frazer da parte dei cultori del diritto romano, e ciò in ragione del fatto che

1. «L'apparance rationelle et unitaire du système des manuels cache une contre-réalité, plurale, conflictuelle et multiforme que l'anthropologie aide à découvrir quand elle reconnait que penser le monde c'est penser le droit» (Alliot, 1983, p. 81).

2. L'importanza delle fonti cosiddette "sussidiarie" per lo studio del diritto antico viene evidenziata con convinzione da Maroi (1943).

il *corpus* letterario di quest'ultimo ha prodotto nel panorama culturale del tardo Ottocento e degli inizi del Novecento una frattura che si è diramata ben oltre gli studi etnoantropologici[3].

Dunque, la domanda che cercheremo di articolare nel corso del testo è *se* e *in che modo* l'"onda d'urto" causata dalla "rivoluzione culturale" frazeriana abbia investito la riflessione sulla storia del diritto romano.

Il dato che pare potersi registrare in merito è tutt'altro che scontato: dall'analisi delle ricerche di alcuni dei più autorevoli romanisti d'inizio Novecento, più precisamente svedesi, francesi, tedeschi, italiani, emerge come vi sia stata una netta divergenza di vedute tra coloro che, protesi alla ricostruzione del diritto romano, soprattutto arcaico, hanno cercato di tesaurizzare le acquisizioni antropologiche degli studi di Frazer, e quanti, irretiti dalla malìa del dogma sistemico, da sempre esercitata sugli storici del diritto, le hanno rifiutate, spinti, in particolare dopo la *Rezeption* tedesca, a postulare il proteiforme fenomeno giuridico romano come un *corpus* normativo statico. A ben riflettere, quest'ultima ricostruzione è solo in parte condivisibile[4] poiché emargina le «forze vive del diritto»[5] che innervano l'agire dell'uomo in una molteplicità di piani, tra cui quello delle credenze magiche. Si deve pertanto tenere sempre presente che se da un lato lo statuto giuridico del diritto romano può essere configurabile come un complesso *Rechtsordnung* oggetto dell'interpretazione prudenziale, dall'altro lo si deve contemplare nella sua accezione più dinamica, dettata da una combinazione per l'appunto di "forze" tra loro differenti (cfr. Kelsen, 1922, pp. 156-70)[6].

Partendo da questa coordinata euristica possiamo capire appieno che una delle lezioni più preziose che ha impartito l'approccio antropologico

3. Come nota Bettini (2019, p. 160): «Eliot compone *La terra desolata* ispirato da Frazer, Freud scrive *Totem e Tabù* perché ha letto Frazer. Una rivoluzione che arriva nientemeno che ad *Apolicalypse Now*: in una scena il "re selvaggio", interpretato da Marlon Brando, ha sul comodino *The Golden Bough*; in altre parole, il protagonista del film, quell'ufficiale americano che si è scelto una vita da piccolo despota della giungla, è diventato il re del bosco, il *rex nemorensis*».

4. In quanto poggia sul presupposto che i giuristi erano guidati nella loro attività ermeneutica dal fine di una costruzione sistemica del diritto; a tal proposito cfr. Marotta, Stolfi (2012).

5. Per richiamare l'efficace titolo di un testo di Nader (2003).

6. Lombardi Vallauri (2010, pp. 182 e ss.) indica la confluenza delle visioni normativista-istituzionalista e kelseniana-romaniana nella definizione del diritto come «insieme o sistema di norme che organizza un corpo sociale», dallo studioso considerata «la definizione del diritto più comprensiva e feconda».

nell'interpretazione del passato è quella di leggere le culture antiche utilizzando concetti vicini all'esperienza dei loro attori sociali. E ciò è possibile solo cercando di limitare l'uso di categorie o di modelli coniati nell'orizzonte intellettuale appartenente all'osservatore (McClintock, 2020, pp. 43 ss.; Bettini, 2014; Geertz, 1988, pp. 71-90). Il metodo d'indagine del ricercatore che voglia pertanto approcciare lo studio del diritto romano sfruttando i risultati delle scienze antropologiche è definibile, utilizzando le categorie elaborate da Pike (1990), come *emic*, opposto a quello *etic* adottato da quanti utilizzano concetti esogeni all'esperienza studiata ed introdotti dall'esterno attingendoli dal patrimonio intellettuale proprio dell'interprete.

Questo approccio non deve però portare ad un atteggiamento del tutto tetragono all'utilizzo di categorie generali per cercare di interpretare gli istituti giuridici; infatti l'uso esclusivo di categorie concettuali vicine all'esperienza studiata potrebbe portare a ricostruzioni parziali e del tutto inattendibili simili a quella «etnografia della stregoneria scritta da una strega» di cui Geertz (1988, pp. 71-90) invitava a diffidare in quanto eccessivamente *emica*, troppo vicina al punto di vista dell'esperienza analizzata. Ma, *e contrario*, non potremmo neppure fidarci della produzione di una «etnografia della stregoneria scritta da un geometra» in quanto eccessivamente *etica* (*ibid*.).

Lo sforzo ermeneutico dello studioso dell'esperienza antica, dunque, consiste nel raggiungimento di un calibrato equilibrio tra i due momenti: quello emico e quello etico. Ciò mette in guardia il giurista affinché una certa tradizione razionalizzante del diritto romano, che ebbe il suo massimo fulgore nella dogmatica pandettistica, non offuschi la percezione autenticamente romana dei fenomeni giuridici attraverso una massiccia sovrapposizione di categorie culturali moderne sul dinamismo proprio del mondo antico che rischierebbe di essere in tal modo "soffocato".

Nelle pagine seguenti, dopo aver cursoriamente accennato all'utilizzo dell'approccio antropologico nello studio del diritto romano, sintesi che per ciò stesso non potrà che risultare esagogicamente elementare, verrà sottolineato come la recezione, almeno parziale, del modello epistemologico frazeriano da parte dei (gius-)romanisti avvenne con estrema difficoltà e attraverso le acquisizioni della speculazione (gius-)filosofica elaborata dal realismo scandinavo riferibile alla Scuola di Uppsala, fondata da Axel Hägerström. Il metodo adottato da questa Scuola affonda le proprie radici anche nell'antropologia evoluzionistica che, con le sue scansioni temporali e con la sua costante attenzione per dinamiche tutt'altro che esplicitate, permette di comprendere lo sviluppo e al tempo stesso di giustificare la

prolungata permanenza di archetipi ancestrali nello sviluppo dello *ius*. Così al di là del suggestivo riferimento all'antropologia tyloriana, certo è che nel momento in cui la Scuola di Uppsala s'interroga sul *feedback* tra magia e diritto nelle società tradizionali il referente principale resti Frazer[7].

## 13.2
## Antropologia e diritto romano

Ad eccezione degli studi compiuti da Bachofen (1861)[8] e da Sumner Maine (1861), nei quali la descrizione della storia giuridica procede attraverso il controllato utilizzo di una chiave interpretativa tra diverse culture, le ragioni storiche della pervicace diffidenza della scienza romanistica avverso l'ermeneutica antropologica sono state chiarite dettagliatamente da Capogrossi Colognesi (2008)[9]. Dopo una prima fase nei quali gli interessi romanistici coincidevano parzialmente con la nascente antropologia, i due percorsi conoscitivi cominciarono sempre più ad allontanarsi (Faralli, 1982a, pp. 313 ss.) e ciò per più fattori analizzati con estrema cura dalla Maganzani (2012, pp. 171-211). Tra questi, probabilmente il maggiore, la volontà di emancipare lo studio storico-giuridico dalle altre scienze sociali al fine di forgiare uno statuto epistemologico autonomo ancorato ad un metodo storico-dogmatico[10]. Oggi però più di un cultore del diritto romano in Italia sembra aver recepito l'invito della ricerca antropologica,

7. È proprio alla luce delle ricerche condotte in studi di capitale importanza come *The Golden Bough* che Axel Hägerström, maestro di Olivecrona, può classificare come magico qualsiasi fenomeno che sfugge alle leggi di causalità naturali: cfr. Passmore (1961); Castignone (1974, pp. 21, 79); Faralli (1982b, pp. 8, 116-8, 125-7); Ricciardi (2008, p. 41).

8. Sull'opera di Bachofen si è sedimentata una bibliografia sterminata, ma, per quanto quivi interessa, si rinvia alla lettura di Cantarella (1988, pp. 679-95 = 2011, pp. 730-47); da ultimo, sulla recezione dell'opera di Bachofen si è soffermato Garofalo (2018, pp. 315-45).

9. Cfr. Capogrossi Colognesi (1988, pp. 111-54 = 2010, pp. 1077-120). Sulla diffidenza della romanistica verso l'antropologia Maganzani (2012, pp. 137-211; 2016, pp. 99-134: 99-102).

10. Sul rischio di una visione influenzata dal dogmatismo nello studio del diritto, in particolare di quello arcaico, restano sempre validi gli avvertimenti di de Francisci (1943, pp. 7 ss.): «è evidente che in questi procedimenti della costruzione dogmatica si nasconde una serie di insidie e di pericoli [...]; il primo di essi deriva dall'assumere, esclusivamente o quasi, come punto di partenza la legge e dal reputare unico scopo della speculazione l'investigazione della volontà e dei principi contenuti nelle norme legislative [...]; assumendo quindi come base solamente le norme formulate, esiste il pericolo che ci si abbia a precludere la conoscenza piena dell'oggetto studiato».

basti pensare, per citarne solo alcuni, agli studi di Franciosi (1983) in tema di matrimonio e clan gentilizi, a quelli della Cantarella (2011) sull'etica sessuale e sulle sanzioni capitali[11], oppure a quelli di D'Ippolito (1986; 1988) e di Schiavone (2005) sull'attività interpretativa dei *prudentes*, sino a quelli più recenti della già citata Maganzani (2012, pp. 99 ss.; 2016, pp. 137 ss.;) o della McClintock (2016). Questi studiosi hanno confermato l'utilità del rifuggire da un dogmatismo divenuto oramai logoro e della validità dell'approccio multidisciplinare che spesso riesce a cogliere ciò che altrimenti resterebbe invisibile e che evidenzia un dato non secondario: se nelle società evolute il ruolo giocato dalle decisioni esplicite e consapevoli sembra essere predominante: come la scelta in favore del consensualismo operata dal *Code Napoléon*, della recezione del diritto romano avvenuta all'epoca del *Reichskammergericht*; al contrario nelle società tradizionali questa dimensione esplicita e progettuale pare "svanire", per l'appunto divenire invisibile. E così l'antropologia svela agli occhi del giurista i formanti profondi, i dati impliciti, i crittotipi[12], nascosti a chi mette in pratica le regole, e pur tuttavia dominanti la vita quotidiana. Ma questa dimensione tacita del diritto è ben lungi dall'appartenere solo alle società tradizionali, come oramai la comparazione giuridica sta svelando (Sacco, 2015). Forse, come ha scritto Krygier (1986), «Law is tradition» e proprio in quanto anche tradizione lo *ius* è mantenuto elaborato e modificato da istituzioni sociali il cui operato non è perfettamente esplicito, e neppure perfettamente noto a coloro che sono coinvolti nel suo funzionamento (Monateri, 1992, p. XIII).

Ebbene, in passato hanno cercato di scavare a fondo nella struttura primigenia del diritto, mutuando gli strumenti da più campi del sapere, solo alcuni studiosi del diritto romano, i quali hanno cercato di mettere a profitto l'enormità d'informazioni contenute nelle opere di Frazer, e proprio grazie a questi ricercatori, il ricco patrimonio culturale raccolto da questo avvocato scozzese ha trovato diritto di cittadinanza nell'analisi del diritto antico. Si tratta di approcci che spesso, come si vedrà, sono stati fortemente contestati ma che oggi sono stati (fortunatamente) del tutto rivalutati.

11. Nella corposa produzione scientifica della Studiosa si rinvia alla indicata raccolta di saggi che sintetizzano, almeno in parte, il suo pensiero.

12. Sacco (1992, pp. 43 ss.) definisce i formanti crittotipi come modelli impliciti nei diversi sistemi giuridici che agiscono in modo assai penetrante della dimostrazione e decisione di questioni giuridiche.

## 13.3
## Hägerström e l'eredità di Frazer nello studio del diritto romano

Ogni persona colta, ha scritto Harris (1968, trad. it. p. 277), riteneva doveroso leggere i libri di Frazer, e ciò non tanto perché l'*élite* intellettuale coeva vi riconoscesse profondità di pensiero, quanto, piuttosto, per l'abbondanza d'informazioni registrate attraverso un bagaglio di conoscenze etnografiche che aveva del prodigioso e che veniva divulgata ai non addetti ai lavori con mirabile fascino narrativo. Uno dei lettori più attenti dell'opera frazeriana fu Hägerström il quale con l'intento di scardinare l'imperante formalismo di matrice kelseniana attinse a piene mani dal patrimonio conoscitivo dell'antropologo britannico, ed in particolare relativamente al ruolo giocato dal pensiero magico nelle condotte umane. Ed infatti il pericolo da evitare era rappresentato per Hägerström dalla possibilità di appiattire la norma imperativa sul dettato legislativo, ciò in un'ottica opposta all'imperativismo alla luce del quale la norma intesa come vincolante era riducibile alla legge dello Stato[13].

La polemica dello studioso scandinavo colpiva non solo l'imperativismo ma pure l'idealismo e, più in generale, tutte quelle teorie che si radicavano su di una epistemologia saldamente empirica. Questo approccio rappresenta lo *Schwerpunktprinzip* di matrice filosofica del realismo giuridico scandivano per il quale non poteva darsi alcuna conoscenza che non fosse giustificata alla luce di dati storici i quali parametrano il «contesto del reale oltre il quale nessun altro è concepibile» (Faralli, 1987, p. 35; Ruschi, 2010, pp. 259-90: 265 ss.). In una tale prospettiva la norma giuridica non può essere pensata in una dimensione per così dire "deontica" ma al contrario deve essere vissuta come espressione di un patto sociale, sottoposto a continua verificazione da parte degli operatori del diritto, giudici o avvocati che siano. Con questo approccio, ha bene evidenziato la Faralli (1987, p. 14). Hägerström si propone di coltivare una storia che sia in grado di ricostruire *die allgemeine römische Rechtsanschauung*, quale di fatto essa era, partendo dai dati attestati dalle fonti non solo giuridiche, ma anche storiche e letterarie, senza lasciarsi condizionare dai concetti della scienza giuridica contemporanea. Tali concetti vengono intesi dal radicalismo epistemologico di Hägerström come metafisici e ciò in quanto combina-

13. È interessante rilevare, come ha fatto Faralli (1987), come i giusrealisti scandinavi abbiano insistito sulla distanza della legislazione romana da qualsiasi modello imperativistico.

zioni di parole il cui portato conoscitivo non può essere determinato con certezze da chi le pronuncia, e costringono il mondo giuridico romano *in die Zwangsjacke moderner Rechtsvorstellungen*. In questo tentativo palingenetico del diritto romano i riferimenti a Frazer (ivi, p. 14) sono espliciti. Com'è noto Frazer dedica un cospicuo numero di pagine alla magia che, data la conoscenza diretta che Hägerström mostra di avere dell'opera, permettono d'intendere meglio che cosa l'autore scandinavo intendesse quando parlava di magia imitativa, simbolica e verbale (ivi, p. 151). Sperando di non semplificare eccessivamente, per Frazer la credenza magica è una credenza falsa in quanto basata sul postulato che l'uomo possa controllare le leggi naturali ricorrendo a rituali codificati. Partendo da questo postulato caratterizzante la *Weltanschauung* dell'uomo primitivo, la storia dell'umanità è vista come una evoluzione del pensiero da uno stato magico-puerile ad uno scientifico-adulto. In una simile prospettiva le spiegazioni dei fenomeni naturali che le culture primitive offrono non sono una conseguenza di osservazioni errate di ciò che accade ma piuttosto il prodotto di diversi strumenti ermeneutici del reale che in seguito si sono dimostrati nulla più che paralogismi indotti da errate premesse. Tra queste "illusioni cognitive" avrebbe avuto un ruolo fondamentale l'influenza simpatetica esercitata vicendevolmente da persone e cose le une sulle altre e che costituisce l'essenza della magia[14]. Si tratta dello stesso principio che Hägerström invoca per spiegare la presa che chi esercita il potere sarebbe in grado di avere sul comportamento altrui. In particolare, assume particolare rilevanza ai nostri fini, la dimensione performativa dell'uso del linguaggio attribuita da Hägerström al linguaggio giuridico come lingua rituale, il cui utilizzo codificato giustifica il verificarsi di certi effetti. Simile visione si allinea con la

14. In opposizione alla concezione della magia proposta di Frazer, Ludwig Wittgenstein (1967, *passim*) ha evidenziato come la dimensione rituale delle pratiche magiche possa svolgere la funzione di dar corpo ad aspetti centrali della vita di una comunità, contribuendo a rafforzare il legame sociale attraverso la raffigurazione di atti che, per loro natura, altrimenti sarebbero sottratti alla visibilità. L'aspetto formale delle pratiche magiche, il ruolo essenziale che in esse svolge l'uso performativo del linguaggio sarebbe completamente stravolto se lo spiegassimo esclusivamente sulla base di credenze errate circa i principi che regolano i fenomeni naturali. Frazer assume che le pratiche dei primitivi debbano essere giudicate sulla base di un modello di efficacia modellato sulla causalità come è concepita dalle scienze naturali. Dato il punto di partenza, non è sorprendente che egli finisca per scoprire che esse se ne discostano in larga misura. Un osservatore che volesse realmente comprendere ciò che vede dovrebbe prendere sul serio l'idea che gli schemi rituali rappresentano aspetti importanti del modo di vivere di un popolo, che non si esauriscono nella loro capacità di produrre certi cambiamenti nel mondo; cfr. Ricciardi (2008, p. 44).

ricostruzione offerta da Frazer per la quale gli individui sarebbero ricorsi alla magia quindi alla religione e infine alla scienza per comprendere se fosse possibile modificare a loro piacimento, ad esempio, per l'appunto, con il linguaggio, la realtà; realtà i cui aspetti giuridici e magici, per quanto attiene all'età arcaica di Roma, interagiscono, palesandosi come dimensioni loro intimamente correlate (Catalano, 1960, pp. 10 ss.). La concezione di Frazer della magia, come strumento pragmatico anticipatore della scienza, influenzò profondamente Bronislaw Malinowski, che approfondì la tematica relativa all'aspetto culturale del linguaggio, soffermandosi in particolare sul rapporto tra diritto e linguaggio. Secondo Malinowski il linguaggio è pragmatico e magico ed ha avuto nella storia dei popoli lo stesso sviluppo che rivela nella vita dell'individuo. Il bambino – come ha dimostrato Piaget – è portato a identificare le cose con i nomi che le distinguono e a pensare che la semplice pronuncia di parole possa agire nel mondo esterno; analogamente nell'uomo primitivo, a detta di Malinowski, alberga la convinzione che le parole abbiano un potere magico che trascende il loro uso strumentale nella comunità (Ricciardi, 2008, p. 44). Ciò comporta che le parole del linguaggio giuridico fondino un ordine e una regolarità nei rapporti umani che verrebbero meno sia nelle tribù primitive che nelle società più complesse, se ad esempio, le promesse e i contratti non fossero altro che *flautus voci*. Sugli studi di Malinowski, imbevuti di frazerismo, ha richiamato l'attenzione per l'appunto Olivecrona, citandolo a conferma della bontà delle impostazioni metodologiche delle ricerche sul linguaggio del diritto di Hägerström (ivi, pp. 41 ss.). È proprio riflettendo sul lessico del diritto romano che Hägerström trova terreno fecondo per le proprie posizioni poiché si trattava di una sintassi ontologicamente scevra da ogni aporia idealistica o metafisica. Tra gli istituti che Hägerström analizza vi è la *iurisdictio* del pretore o meglio la sua espressione nelle forme imperative *do*, *dico*, *addico* e che per lo studioso non introducevano alcuna dichiarazione teorica sulla preesistenza di un diritto, ma avevano una particolare forza magico-mistica di creare nuovo diritto. Invero, riflettendo su questo assunto ci sembra che lo studioso abbia estremizzato la sua linea di pensiero, confondendo piani tra loro paralleli e pertanto non convergenti (Bettini, 2022, pp. 90-136). L'esercizio della *iurisdictio* da parte del pretore trova massima espressione nell'attività che il magistrato pone in essere utilizzando il suo *imperium* come strumento performativo: è attraverso il potere di cui è investito dalla collettività che il pretore può risolvere in via interinale o definitiva determinate situazioni di conflittualità, come nella *addictio* di un soggetto ad un altro o nella tutela *per interdicta*. In un simile contesto le

parole sono l'"epifania sonora di un potere"; in altri casi, invece, il valore, o più precisamente, la portata performativa della parola è effettivamente imbevuta di magia e poi di sacralità, quando la parola non trova la sua giustificazione nel potere di chi la pronuncia, perché, ad esempio, come nel caso della creazione del *dictator* mediante *dictio* il soggetto loquente non può investire la realtà di un potere superiore al suo. In questo caso la parola, e in ispecie la *dictio*, è parte di una ritualità complessa, ammantata di sacralità, sol che si pensi al momento nel quale poteva essere svolta: nel *silentium* che può essere inteso come assenza di suoni che potrebbero inficiare gli *auspicia* o come intervallo notturno precedente al *gallicinium*. In questa seconda ipotesi ci si troverebbe in uno spazio temporale sacro delimitato dalle XII Tavole nel quale non è ammesso alcun atto negoziale ma riservato alla realizzazione rituale di alcune procedure, come, per l'appunto, la nomina del dittatore[15].

## 13.4
## Il panorama francese e quello italiano

Gli studi storici sul diritto romano accolsero le teorie di Frazer nella maggior parte mutuando i risultati ai quali era giunto il realismo scandivano e con non poco ostruzionismo per le ragioni che abbiamo succintamente accennato, per le quali l'utilizzo degli strumenti antropologici veniva considerato come una illegittima invasione su territori ad appannaggio esclusivo dei giuristi[16]. Uno dei pochi paesi in cui i giuristi hanno sentito l'importanza delle ricerche antropologiche è stata senza ombra di dubbio la Francia, basti pensare al manuale di Girard (1906) che ebbe come punto di riferimento essenzialmente le lezioni di Durkheim, il cui magistero in-

15. Cfr. Fusco (2018); Giumetti (2017).

16. È interessante notare come negli stessi anni in cui Hägerström pubblica i suoi scritti di storia del diritto, sempre nei paesi scandinavi uno storico del diritto romano, il danese Westrup (1934-54; 1937) affrontava dal punto di vista metodologico i problemi dell'investigazione del diritto romano arcaico. Questi sostiene che, data la lacunosità delle nostre conoscenze del diritto privato più arcaico, è possibile farsi un'immagine più chiara e precisa delle condizioni giuridiche dell'antichissima Roma supplendo indirettamente, con induzioni retrospettive, per mezzo della filologia storica, dell'etimologia associata alla filologia comparata, e del diritto comparato, a ciò che la tradizione diretta ha mancato di trasmetterci. Soprattutto nel campo del diritto privato Westrup crede che possono essere di aiuto prezioso alla ricerca giuridica l'antropologia, l'etnologia, il folklore, la storia del diritto comparato, scienze tutte che hanno avuto notevole sviluppo nell'ultima metà del XIX secolo ad opera di autori proprio come Frazer. Cfr. Faralli (1987, pp. 141 ss.).

fluenzò profondamente le ricerche di suoi due collaboratori: Gernet (1938, pp. 261 ss.; cfr. Gernet, 1968) e Huvelin (1901, pp. 32 ss.); il primo rinnovò lo studio del diritto greco, mentre il secondo quello del diritto romano (Faralli, 1987, p. 173). In merito alla produzione scientifica di Huvelin, in questa sede rileva la lunga serie di studi che venne condotta in merito al diritto obbligatorio e quali fanno da sfondo le ricerche svolte dallo studioso sui rapporti fra credenze sacrali e diritto nonché sul ruolo esercitato dalla magia nell'evoluzione giuridica di particolari istituti, quali, per l'appunto, le obbligazioni, di cui si ritiene d'individuare l'origine in legami di carattere magico (ivi, pp. 141 ss.). Nel diritto romano arcaico, ad esempio, l'espressione *obligare aliquem* significava secondo Huvelin (1901, p. 32) «lier quelqu'un par des formules ou des cérémonies magiques», di conseguenza quando una persona era *obligata* poteva essere sciolta solo attraverso nuovi riti magici: la formula mediante la quale veniva sciolta una obbligazione «me eo nomine a te solvo liberoque hoc aere aenaeque libra» (Gai, *Inst*. 3.173-175) indicava chiaramente la rottura del legame magico che legava la persona stessa del debitore ed era essa stessa carica di significati magici (Faralli, 1987, pp. 176 ss.).

Ma non tutti i romanisti furono permeabili alle idee di Frazer veicolate dagli scritti di Hägerström, molti criticavano infatti che quest'ultimo nelle sue teorie era giunto a negare la "laicità terrena" ai concetti giuridici, i quali venivano riferiti ad una dimensione mistica (ivi, p. 73). La posizione della romanistica in merito alle acquisizioni frazeriane veicolate dalle opere di Hägerström fu durissima[17]. Basti citare da una parte Gerhard von Beseler, dall'altra Emilio Betti. L'uno affermava di non voler neppure accettare un dialogo con lo studioso scandinavo definito come «mistico» (Beseler, 1929, p. 404); da parte italiana, Betti bollava altrettanto duramente l'opera di Hägerström *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, apparso nel suo primo volume nel 1927 (Hägerström, 1927; 1941), come «un cumulo di assurdità grottesche» (Betti, 1935, p. 448, nota 10)[18]. Una stroncatura che, come è stato notato dalla Faralli (1987), era del tutto priva di rilievi critici argomentati, per i quali lo studioso rinviava alla recensione che dell'opera fece Wolfgang Kunkel nel 1929 sulla "Zeitschrift der Savigny-Stiftung" (Kunkel, 1929). Ai

17. Tra i pochi studiosi italiani che citano il secondo volume di *Der römische Obligationsbegriff* va menzionato Arangio-Ruiz (1949, p. 283) che lo segnala «per la potente analisi del formalismo romano».

18. Sulla posizione critica di Betti cfr. Faralli (1987, p. 77); più sinteticamente Pelloso (2008, pp. 172 ss.).

nostri fini l'aspetto più interessante che Kunkel contesta al modo con cui Hägerström interpreta l'esperienza giuridica della Roma arcaica verte sulla funzione delle formule giuridiche, che il recensore qualifica come espressioni linguistiche denotative di una volontà negoziale e pertanto estranee alla dimensione magica nella quale le aveva proiettate lo studioso scandivano. Una delle più gravi fragilità della ricostruzione proposta da Hägerström sarebbe stata costituita dunque dalla lettura in chiave frazeriana dell'utilizzo del linguaggio con funzione performativa.

Così anche studiosi del calibro di Luzzato (1934), Gioffredi (1947-48; cfr. Gioffredi, 1954, pp. 259-302; 1955) e Catalano (1960) respinsero in maniera ferma le idee di Hägerström, pur riconoscendo il valore euristico dell'opera sia per la ricchezza di fonti citate che per la sua indiscutibile innovatività nel campo degli studi romanistici (Faralli, 1987, p. 84).

Burdese (1950) recensendo sul primo numero del 1950 della rivista "Iura" il volume dell'allievo più vicino a Hägerström, Karl Olivecrona (1949), ha scritto come gli scritti dello studioso scandinavo nonostante presentino «un notevole interesse, per l'originalità della loro impostazione e per l'acutezza con cui l'indagine è condotta» (Burdese, 1950, p. 354) siano da prendere in considerazione con estrema diffidenza poiché non risulterebbe «esegeticamente provata l'influenza determinante di visioni mistiche o di impostazioni filosofiche» (ivi, p. 352). Ma non tutti furono della medesima opinione: Pietro de Francisci accolse infatti positivamente, seppur con alcune riserve, l'opera di Hägerström. Nel 1916 de Francisci, opponendosi ai dogmatici puri, rivendica la caratteristica storica del diritto e l'importanza della sociologia per ogni studio storico (cfr. de Francisci, 1921, pp. 233-49; 1923, pp. 373-97)[19]. Lo studioso aveva preso una posizione netta nel saggio *I presupposti teorici e il metodo nella storia del diritto* (de Francisci, 1916, pp. 46-81), saggio che Orestano ha definito: «una teoria ampia e organica della sociologia applicata agli studi di storia del diritto e una delle manifestazioni più coscienti del problema metodologico della storiografia giuridica» (Orestano, 1958, pp. 149 ss.)[20]. In questo scritto de Francisci ri-

19. Agli aspetti metodologici della ricerca di de Francisci fa riferimento Mazzarino (1970, pp. V-XX).

20. Lo studioso che dedica una delle sue opere più innovative, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica* (Orestano, 1967), proprio al maestro Pietro de Francisci con il quale testimonia un nuovo orientamento nell'ambito degli studi romanistici: non sono preoccupati di salvaguardare a tutti i costi la dogmatica giuridica e di cercare negli istituti dell'antico diritto romano la conferma dei concetti contemporanei. Al contrario, proprio liberandosi di quei concetti astratti, essi tentano di ricostruire la concezione autentica-

chiama l'esempio ricco e fecondo del proprio maestro Pietro Bonfante[21] e osservava che lo studio storico del diritto ha potuto progredire solo quando gli storici si sono resi conto che anche i fenomeni giuridici sono formazioni naturali e che, pertanto, la storia del diritto, pur non essendo una scienza naturalistica, può essere studiata con un metodo naturalistico. De Francisci crede che siano state le indubbie difficoltà degli studi di Hägerström ad aver allontanato i lettori inducendoli «a rinunciare alla ricerca di qualche mannello di buon grano in mezzo all'intrigo delle gramigne» (de Francisci, 1959, p. 363). Servendosi degli apporti etnologici e di storia delle religioni forniti dall'opera di Frazer[22], de Francisci postula al pari di Hägerström, nella storia romana una fase antichissima, che egli definisce dinamistico-animistica, nella quale il mondo era concepito come la sede di un complesso di potenze capaci di agire sulla vita associata e individuale. Tale fase, sebbene in essa non sia sempre facile distinguere tra quanto è residuo di arcaiche credenze magiche e quanto si connette a concezioni religiose, avrebbe lasciato, secondo de Francisci, innumerevoli e non equivoci indizi anche nella sfera giuridica. Lo studioso si rammarica che le idee del

mente romana del mondo giuridico. Questa è appunto la stessa identica strada seguita da Hägerström.

21. Proprio Pietro Bonfante offre uno degli esempi più luminosi di applicazione del metodo storico-sociologico. Lo studioso nelle sue ricerche relative all'origine di alcuni fondamentali istituti, come la proprietà, oppure ancor di più quelle che hanno indagato le strutture familiari applicò un metodo definito, dallo stesso Bonfante, organico o naturalistico, che si realizza nel «chiedere alle istituzioni stesse il segreto delle loro origini e delle loro fasi oscure», attraverso una analisi sia strutturale che funzionale delle stesse. Chiarissime le parole che Bonfante (1926, pp. 67 ss.) scrive: «Solo il metodo organico e naturalistico applicati nella sua complessa e vasta efficienza può segnare a un tempo stesso la definitiva costituzione scientifica e l'autonomia della storia giuridica» di quella storia cioè che «rappresenta nel campo delle scienze giuridiche l'indirizzo positivo e sperimentale, che domina il pensiero speculativo moderno». Cfr. Bonfante (1918, pp. 109, 190 ss., 503 ss.; 1923, pp. 7 ss.; 1926, pp. 122 ss., 507 ss.). Ulteriori chiarimenti sul proprio metodo Bonfante ebbe occasione di dare replicando alla dura recensione che Gentile (1917, pp. 254-56) fece dell'articolo *Il metodo naturalistico nella storia del diritto* e ad un commento altrettanto duro di Croce (1918, pp. 51-59) apposto in appendice ad una breve nota di Bonfante. I toni di questa polemica furono molto aspri: nella replica Bonfante chiama Gentile «profano assolutamente agli studi storici» e definisce il commento di Croce «un discorso a vanvera, che ora batte alla cieca nel vuoto, ora colpisce uomini o concetti che hanno a che fare con la mia persona e coi miei metodi quanto i famigerati granchi cona la luna» (ivi, pp. 5 e 14). Tale replica suscitò a sua volta una violenta presa di posizione di Croce (1919, p. 128). Cfr. su questa accesa polemica Bretone (1959, pp. 275-83) e Casavola (1959, pp. 305-25). Sull'importanza dell'opera di Bonfante nella scienza romanistica v. Lamberti (2018, pp. 1-30).

22. Basti pensare, a titolo esemplificativo, che i richiami diretti al *corpus* di Frazer nel volume *Primordia civitatis* sono ben 36 divisi tra: Frazer (1890; 1905a; 1905b; 1910; 1920).

filosofo scandivano, così nuove e rivoluzionarie per il tempo in cui furono formulate, abbiano incontrato prevalente avversione e prevenzione ovunque, ma soprattutto in Italia, dove, chiunque alluda ai rapporti tra diritto e credenze magiche viene guardato con sospetto (cfr. de Francisci, 1959, pp. 200-20; 309-22; 362-4).

## 13.5
## Sintesi conclusiva

L'approccio antropologico come si è visto non ha avuto sempre una facile accoglienza da parte dei cultori del diritto, questi infatti spesso propugnatori di una dogmatica sistematizzante hanno emarginato l'approccio storico ed emico allo studio del diritto antico considerandolo ad appannaggio dei soli antichisti ed antropologi e ciò ha comportato anche che la ricchezza del patrimonio conoscitivo raccolto da Frazer non abbia avuto pieno diritto di cittadinanza nell'interpretazione dell'ordinamento giuridico romano. La riscoperta delle opere di Frazer si deve, come si è visto, in particolare alla corrente filosofica riferibile alla Scuola di Uppsala e al suo fondatore Hägerström che schierandosi apertamente contro ogni forma di imperativismo positivistico e di dogmatismo, bollandolo come metafisico in quanto basato su categorie generali ed astratte coniate dall'interprete moderno, ha evidenziato, forse estremizzandolo, l'incontestabile connubio tra diritto e magia che informa il diritto romano delle origini, e in ciò ha conferito nuova luce alle intuizioni e alla ricca produzione di un (per fortuna) mancato avvocato scozzese.

## Riferimenti bibliografici

ALLIOT M. (1983), *L'anthropologie juridique et le droit des manuels*, in "Archiv für Rechts und Sozialphilosophie", 24, pp. 71-81.

ARANGIO-RUIZ V. (1950), *Storia del diritto romano*, in C. Antoni, R. Mattioli (a cura di), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946. Studi in onore di Benedetto Croce per il suo 80° anniversario*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 335-67.

ID. (2006), *Istituzioni di diritto romano*, Jovene, Napoli (14° ed.).

BACHOFEN J. (1861), *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Krais und Hoffmann, Stuttgart (trad. it. *Il matriarcato, I. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino 1988).

BESELER G. VON (1929), *Miszellen. Bindung und Lösung*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung", 49, p. 404.
BETTI E. (1935), *Diritto romano*, I. *Parte generale*, CEDAM, Padova.
BETTINI M. (2014), *Comparazione*, in M. Bettini, W. H. Short (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, il Mulino, Bologna, pp. 7-22.
ID. (2019), *Dai Romani a noi. Conversazione con Francesca Prescendi e Daniele Morresi*, il Mulino, Bologna.
ID. (2022), *Roma, città della parola*, Einaudi, Torino.
BONFANTE P. (1918), *Scritti giuridici vari*, vol. I, UTET, Torino.
ID. (1919), *Replica a Benedetto Croce e Giovanni Gentile*, in "Rivista italiana di sociologia", XXII, I-II, pp. 3-17.
ID. (1923), *Storia del diritto romano*, Giuffrè, Milano.
ID. (1926), *Il metodo naturalistico nella storia del diritto*, in Id., *Scritti giuridici vari*, UTET, Torino, vol. IV, pp. 49-69.
BRETONE M. (1959), *Il «naturalismo» del Bonfante e la critica idealistica*, in "Labeo", V, I, pp. 275-83.
BURDESE A. (1950), recensione a K. Olivecrona, *Three Essays in Roman Law, Lund, 1949*, in "Iura", I, pp. 349-54.
CANTARELLA E. (1988), *Bachofen e l'antropologia*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", XXXVIII, pp. 679-95.
ID. (2011), *Diritto e Società in Grecia e a Roma. Scritti Scelti*, a cura di A. Maffi e L. Gagliardi, Giuffrè, Milano.
CAPOGROSSI COLOGNESI L. (1988), *A cent'anni dalle "res mancipi" di Pietro Bonfante*, in "Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XVII, pp. 111-54.
ID. (2008), *Dalla storia di Roma alle origini della società civile. Un dibattito ottocentesco*, il Mulino, Bologna.
ID. (2010), *Scritti scelti*. *Volume secondo*, Jovene, Napoli.
CASAVOLA F. P. (1959), *Cronaca di una storia del diritto romano*, in "Labeo", V, I, pp. 305-25.
CASTIGNONE S. (1974), *La macchina del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano.
CATALANO P. (1960), *Contributi allo studio del diritto augurale*, vol. I, Giappichelli, Torino.
CROCE B. (1918), *Varietà*, in "La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia", XVI, pp. 51-9.
ID. (1919), *Postille*, in "La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia", XVII, p. 128.
DE FRANCISCI P. (1916), *I presupposti teorici e il metodo nella storia del diritto*, in "Rivista italiana di sociologia", XX, pp. 46-81.
ID. (1921), *La scienza del diritto comparato secondo recenti dottrine*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", I, pp. 233-49.

ID. (1923), *Dogmatica e storia nell'evoluzione giuridica*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2, pp. 373-97.
ID. (1943), *Storia del diritto romano*, I, Giuffrè, Milano.
ID. (1959), *Primordia civitatis*, Apollinaris, Roma.
D'IPPOLITO F. M. (1986), *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Laterza, Roma-Bari.
ID. (1988), *Sulla giurisprudenza medio-repubblicana*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
FARALLI C. (1982a), *Storia del diritto romano e scienze sociali. Un'integrazione difficile*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XII, pp. 307-41.
ID. (1982b), *Diritto e magia*, in E. Pattaro (a cura di), *Contributi al realismo giuridico*, Giuffrè, Milano, pp. 1-169.
ID. (1987), *Diritto e magia. Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, CLUEB, Bologna.
FRANCIOSI G. (1983), *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*, Jovene, Napoli (3ª ed.).
FRAZER J. G. (1890), *The Golden Bough*: *A Study in Comparative Religion*, Macmillan and Co., London.
ID. (1905a), *Ovid's Fasti*, 5 voll., William Heinemann Ltd, London.
ID. (1905b), *Lectures on the Early History of the Kingship*, MacMillan and Co., London-New York.
ID. (1910), *Totemism and Exogamy*, 4 voll., Macmillan and Co., London.
ID. (1920), *The Magical Origin of the Kings*, Macmillan and Co., London.
FUSCO S. (2018), *Oriens de nocte silentio: alcune riflessioni sulla dittatura imminuto iure*, Sandhi, Ortacesus.
GAROFALO L. (2018), *Bachofen nella lettura di Walter Benjamin*, in L. Gagliardi (a cura di), *Antologia giuridica romanistica ed antiquaria*, vol. II, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, pp. 315-45.
GEERTZ C. (1988), *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.
GENTILE G. (1917), *Rivista bibliografica*, in "La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia", XV, pp. 254-6.
GERNET L. (1938), *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, in "Archives d'histoire du droit oriental", 2, pp. 261-92.
ID. (1968), *Anthropologie de la Grèce antique*, F. Maspero, Paris.
GIOFFREDI C. (1947-48), *Ius, lex, praetor*, in "Studia et Documenta Historiae et Iuris", XIII-XIV, pp. 7-140.
ID. (1954), *Religione e diritto nella più antica esperienza romana*, in "Studia et Documenta Historiae et Iuris", XX, pp. 259-302.
ID. (1955), *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Apollinaris, Roma.
GIRARD P.-F. (1906), *Manuel élémentaire de droit romain*, Arthur Rousseau, Paris.

GIUMETTI F. (2017), *Prima che il gallo canti. A proposito della dictio del dictator tra diritto, antropologia e storia delle religioni*, in L. Garofalo (a cura di), *La Dittatura romana*, vol. I, Jovene, Napoli, pp. 69-106.

HÄGERSTRÖM A. (1927), *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, vol. I, Alqvist & Wiksell, Uppsala-Leipzig.

ID. (1941), *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, vol. II, Hrsg. von K. Olivecrona, Alqvist & Wiksell, Uppsala-Leipzig.

HARRIS M. (1968), *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Thomas Y. Cromwell Company, New York (trad. it. *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, il Mulino, Bologna 1971).

HEADLAND T. N., PIKE K. L., HARRIS M. (eds.) (1990), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Sage, Newbury Park.

HUVELIN H. (1901), *Le tablettes magiques et le droit romain*, in "Annales internationales de l'histoire du droit", pp. 1-66.

ID. (1905/1906), *Magie et droit individuel*, in "Année sociologique", 10, pp. 1-47.

KELSEN H. (1922), *Der* soziologische *und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen.

KRYGIER M. (1986), *Law as Tradition*, in "Law and Philosophy", 5, 2, pp. 237-62.

KUNKEL W. (1929), recensione ad A. Hägerström, *Der römischen Obligationsbegriff, I*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung", pp. 479-90.

LAMBERTI F. (2018), *Pietro Bonfante e la costruzione di una "scienza romanistica" italiana*, in "Legal Roots Online", 7, pp. 1-30.

LOBRANO G. (1984), *Pater et filius eadem persona*, Giuffrè, Milano.

LOMBARDI VALLAURI L. (2010), *Per un concetto davvero teorico-generale del diritto*, in *Iuris quidditas. Liber Amicorum per Bernardo Santalucia*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 179-91.

LUZZATTO G. I. (1934), *Per un'ipotesi sulle origini e la natura delle obbligazioni*, Giuffrè, Milano.

MAGANZANI L. (2012), *Romanistica e antropologia per un dialogo interdisciplinare*, in "Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja", CVI, pp. 137-211.

ID. (2016), *Per uno sguardo antropologico del giurista: il rapporto padre-figlio nel mondo romano*, in McClintock (2016), pp. 99-134.

MAROI F. (1943), *Diritto e sociologia*, in "Archivio giuridico Filippo Serafini", 129-130, pp. 47-51.

MAROTTA V., STOLFI E. (a cura di) (2012), *Ius controversum e processo fra tarda repubblica ed età dei Severi*, Atti del convegno di Firenze, 21-23 ottobre 2010, L'Erma di Bretschneider, Roma.

MAZZARINO S. (1970), *de Francisci fra «storicismo» e sociologia*, in "Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja", LXXIII, pp. 1-18.
MCCLINTOCK A. (a cura di) (2016), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, il Mulino, Bologna.
ID. (2020), *Contributi allo studio della follia in diritto romano*, Jovene, Napoli.
MONATERI P. G., *Presentazione*, in N. Rouland, *Antropologia giuridica*, trad. it. di R. Aluffi Beck-Peccoz, Giuffrè, Milano, pp. IX-XIII.
NADER L. (2003), *Le forze vive del diritto. Un'introduzione all'antropologia giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
OLIVECRONA K. (1949), *Three Essays in Roman Law*, Ejnar Munksgaard, Lund.
ORESTANO R. (1958), *Sociologie et étude historique du droit*, in AA.VV., *Méthode sociologique et droit*, Dalloz, Paris, pp. 149-61.
ID. (1967), *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Giappichelli, Torino.
PASSMORE J. (1961), *Hägerström's Philosophy of Law*, in "Philosophy", 36, pp. 143-60.
PELLOSO C. (2018), *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*, CEDAM, Padova.
RICCIARDI M. (2008), *Status. Genealogia di un concetto giuridico*, Giuffrè, Milano.
RUSCHI F. (2010), *Il realismo magico: una ricognizione*, in *Iuris Quidditas. Liber Amicorum per Bernardo Santalucia*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 259-90.
SACCO R. (1992), *Introduzione al diritto comparato*, Giappichelli, Torino.
ID. (2015), *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, il Mulino, Bologna.
SCHIAVONE A. (1986), *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Laterza, Roma-Bari.
ID. (2015), *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino.
SUMNER MAINE H. J. (1861), *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, John Murray, London.
WESTRUP C. W. (1934-54), *Introduction to Early Roman Law: Comparative, Sociological Studies*, 5 voll., Humphrey Milford, København-London.
ID. (1937), *Alcune osservazioni circa le fonti e i metodi dell'investigazione del primo diritto romano*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XVII, pp. 393-410.
WITTGENSTEIN L. (1967), *Bemerkungen uber Frazer's The Golden Bough*, Hrsg. von R. Rhees, in "Synthese", 17, pp. 233-53 (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1975).

# 14

# Frazer e la regalità romana

di *Roberto Fiori*

## 14.1
## Diritto romano e antropologia

Il rapporto degli studiosi di diritto romano con l'antropologia è abbastanza contraddittorio. Vi è una linea di demarcazione, che coincide *grosso modo* con il passaggio dal diritto arcaico al diritto classico, tra àmbiti in cui il confronto con l'antropologia è ammesso e àmbiti in cui è rifiutato.

Rispetto alla fase più recente dell'esperienza giuridica romana – ricostruita soprattutto attraverso i frammenti dei *prudentes* conservati nel Digesto, i passaggi delle costituzioni imperiali raccolte nel Codice di Giustiniano e gli scritti degli storici, spesso contemporanei degli eventi – l'approccio degli studiosi risente delle concezioni moderne del diritto, imbevute di positivismo, il che li induce nella maggioranza dei casi a rifiutare il contributo dell'antropologia, percepita come una scienza che si occupa di fenomeni extragiuridici.

Negli studi di diritto arcaico, meno confrontabile con il diritto attuale, vi è una maggiore apertura. Ma sono pochi i temi in cui vi è stato un vero incontro – anche di natura teorica, ossia adottando un determinato metodo o prospettiva in modo coerente e consapevole – tra le due discipline. Tra gli esempi più significativi è possibile ricordare l'origine della *civitas* e il ruolo delle cosiddette "formazioni preciviche", nella quale hanno avuto un peso rilevante le ricerche di Lewis H. Morgan; e la ricostruzione delle concezioni più antiche del diritto e del processo privato, influenzata dalle idee di Lucien Lévy-Bruhl – peraltro, nella versione più radicale, prima del ripensamento dei *Carnets* – veicolate sia dalle opere del figlio dello studioso, il romanista Henri, sia dagli studi di Gerardus van der Leeuw e Hendrik Wagenvoort. Nella grande maggioranza dei casi, gli studi di antropologia sono stati utilizzati come una sorta di serbatoio di notizie rilevanti rispetto a problemi specifici, richiamati in nome del comune carattere "primitivo" delle

culture studiate. Questo approccio puntiforme ha avuto la funzione di esonerare l'interprete dall'approfondimento della cultura romana arcaica e dei suoi rapporti storici, consentendo una comparazione decontestualizzata e tipologica, che riposa in ultima analisi sull'idea evoluzionistica ottocentesca secondo la quale il progresso umano sarebbe unico e attestato in differenti stadi in diverse parti del mondo, e che pertanto lo studio dell'organizzazione sociale di alcuni popoli possa svelare la primitiva struttura sociale di altri popoli, anche in assenza di qualunque contatto storico o genetico.

In realtà manca una reale integrazione tra le due discipline, nel senso che anche gli studiosi più disponibili a un confronto sembrano limitarsi a propugnare una reciproca attenzione e comprensione, sul presupposto di una radicale diversità di metodo tra le materie.

Il collegamento è però molto più profondo, perché se è vero che uno studio antropologico affidabile delle istituzioni romane non può prescindere dal tecnicismo del diritto, d'altra parte uno studio realmente storico del diritto romano non può che essere anche antropologico. Ha natura antropologica il problema del concetto di "diritto", perché la percezione romana del *ius* come sistema razionale di rapporti radicati nella natura è del tutto differente dall'idea moderna di diritto come insieme di norme poste da un legislatore; e l'incidenza di questo tema non è puramente culturale, perché si riflette su una serie di sviluppi storico-giuridici, come il rapporto tra *ius* e *lex publica*, il ruolo del *iudex* e il funzionamento del processo arcaico, la concezione del *ius gentium* e la genesi del processo classico ecc. Allo stesso modo, sono temi antropologici la differenza tra la moderna visione soggettivistica dei rapporti giuridici – incentrata sullo schema di un soggetto che agisce su un mondo oggettivizzato – e la prospettiva dei Romani, per i quali dèi, *personae* e *res* erano parte di un medesimo sistema olistico; tra la visione gerarchica della società romana, percepita come "giusta" in quanto diseguale, e la visione moderna occidentale di società "giusta" basata sull'uguaglianza dei suoi membri; tra le nozioni contemporanee di diritto, etica sociale e morale individuale, e la visione antica dei doveri, rispetto alla quale è dubbio che queste categorie siano utilizzabili, e che però naturalmente incide sulla ricostruzione storico-giuridica di una quantità di istituti: dal contratto, al matrimonio, al diritto delle persone. E si potrebbe continuare. Naturalmente con ciò non intendo dire che ogni aspetto del diritto romano debba essere studiato alla luce delle categorie elaborate dall'antropologia, o che si debba abdicare rispetto al tradizionale metodo esegetico. Il problema è piuttosto l'acquisizione della consapevolezza che, per comprendere aspetti anche di dettaglio del diritto romano, è fondamentale ricostruire, attraverso l'esame

dei testi, i contesti – non solo giuridici, ma anche economici, sociali e culturali – entro cui si colloca il singolo problema.

Benché vi siano ancora molti studiosi del diritto romano il cui approccio è strettamente esegetico – nell'ingenua convinzione che sia possibile interpretare i testi senza i condizionamenti ideologici del proprio tempo e che il confronto tra la visione dell'interprete e quella degli antichi costituisca una anacronistica "attualizzazione" del diritto romano – vi è fortunatamente una parte di romanisti cui appare evidente la necessità di una contestualizzazione più ampia, ma è raro che tematiche come quelle sopra ricordate siano percepite nella loro dimensione antropologica. D'altra parte talora capita anche agli antropologi – condizionati dall'idea positivistica del diritto come ordinamento giuridico di una comunità distinto da altri fenomeni sociali essenzialmente in considerazione della sanzionabilità dei comportamenti – di considerare quali "costumi" extragiuridici una serie di fenomeni che, in una prospettiva *emic*, dovrebbero invece essere ricondotti al "diritto": ovviamente, l'idea di "diritto" non è la medesima in tutte le culture.

Tra diritto romano e antropologia vi è dunque un'ampia sovrapposizione di temi. In questa sede vorrei parlare brevemente di un problema giuridico e antropologico, la regalità della Roma arcaica, e di come sia stato studiato da James G. Frazer.

## 14.2
## I re di Roma in *The Golden Bough*

Frazer appartiene a quegli autori che negli studi di diritto romano sono citati in modo rapsodico. È, credo, abbastanza significativo che persino gli splendidi *Primordia civitatis* di Pietro de Francisci (1959) – l'opera romanistica dove forse le categorie antropologiche sono utilizzate con maggiore padronanza[1] – di Frazer citino soprattutto il commento ai *Fasti* di Ovidio; che i richiami a *The Golden Bough* si fermino, in un libro di quasi ottocento fitte pagine, a nove rinvii nelle note; e che il contributo di Frazer al tema delle qualità sacerdotali del *rex* sia ricordato in una sola nota delle quattro che citano i *Lectures on the Early History of Kingship* (cfr. Zuccotti, Buongiorno, 2003, p. 103)[2].

1. In quest'opera, seguendo essenzialmente Wagenvoort, l'autore postula un passaggio da una fase "dinamistica" a una fase "animistica" della religione romana, con le relative conseguenze sul piano giuridico.

2. La citazione relativa al re-sacerdote è in de Francisci (1959, p. 554, n. 222).

Eppure i temi trattati da Frazer sono di notevole interesse per il romanista: le caratteristiche dell'ufficio del *rex*, le regole di successione al trono, le ragioni della cacciata dei Tarquini, la sostituzione del consolato alla monarchia. Peraltro, com'è noto, al pari di altri antropologi della sua epoca, Frazer aveva ricevuto anche una formazione giuridica e – benché si tenda a negare un influsso sulla sua opera degli studi di diritto condotti tra il 1878 e il 1882[3] – il giurista coglie nelle sue pagine attenzione e sensibilità per le istituzioni. Né il disinteresse dei romanisti può essere attribuito all'assenza del metodo esegetico, posto che Frazer rinvia a fonti letterarie rispetto alle quali spesso neanche gli studiosi di diritto romano applicano le metodologie proprie dell'esame delle fonti giuridiche. Il fatto è piuttosto che il quadro del *regnum* ricostruito da Frazer è del tutto differente da quello accettato dai romanisti e consacrato nel *Römisches Staatsrecht* di Mommsen, e che i rinvii comparatistici dello studioso scozzese non hanno sufficiente forza probatoria per mettere in crisi la *communis opinio*.

Secondo la ricostruzione di Mommsen, in età monarchica il *rex* rivestiva le funzioni di sacerdote e magistrato. Conseguentemente il procedimento di investitura consisteva in una scelta del futuro re da parte dell'*interrex*, seguita dalla prima *auspicatio* del re, che avrebbe avuto lo stesso valore dell'*inauguratio* sacerdotale (a questa procedura autori successivi hanno aggiunto la *lex curiata de imperio*, che attribuiva i poteri magistratuali, ma che per Mommsen sarebbe nata in età repubblicana). Con la cacciata dei Tarquini e l'instaurazione della repubblica, il ruolo sacerdotale del re sarebbe passato al *rex sacrorum*, mentre la gestione dei compiti politici e militari si sarebbe trasmessa ai consoli, residuando dall'età regia l'istituto dell'*interregnum*, quando in assenza del magistrato gli *auspicia* necessari per il governo della città tornavano ai *patres* (Mommsen, 1887, pp. 3 ss.).

Il quadro disegnato da Frazer è molto diverso. Non diversamente dal *rex Nemorensis*, il re romano sarebbe essenzialmente un sacerdote e rappresenterebbe Giove, dio della quercia, del cielo, della pioggia e del tuono[4], al pari del quale il *rex* provvederebbe a garantire ai suoi sudditi prosperità climatica e fertilità di terra, bestiame e persone (Frazer, 1911b, pp. 174 ss.,

3. Cfr. Ackerman (1987, p. 29): «one sees no effect whatever in his work of legal training. He pays no special attention to primitive law or legal institutions, and his methods for gathering and presenting his data are wholly derived from classical and not legal modes of study».

4. Frazer (1911b, pp. 318 ss., 322 ss.) ipotizza anche, con cautela, che in epoca preindoeuropea il re rappresentasse Saturno, «seed-god» e forse dio del fico; sul dio indoeuropeo della quercia e del tuono cfr. ivi, pp. 356 ss.

324 ss.)[5]. In virtù di questo ruolo, il *rex* si unirebbe in ierogamia con una dea della fertilità[6], come accade per Numa ed Egeria (ivi, pp. 171 ss., 190 ss.): in particolare, la coppia divina sarebbe stata impersonata dal re e da una vestale[7], che rappresentavano *Iuppiter pater* e *Vesta mater* (ma in realtà Diana, di cui *Vesta* sarebbe epiteto: cfr. Frazer, 1911a, p. 13; 1991b, p. 380)[8]. La vestale impersonava anche la madre del re – lo mostrerebbero le storie del concepimento di Servio Tullio, di Romolo[9] e di Caeculus, il fondatore di Preneste (ivi, pp. 195 ss.), nelle quali il re era generato dall'unione tra un fuoco alimentato con legno di quercia[10] e una vergine vestale (ivi, pp. 196 ss.) addetta a custodire tale fuoco – nonché sua figlia (ivi, p. 228). In realtà, originariamente il fuoco di Vesta sarebbe stato il fuoco della casa del re (ivi, pp. 200 ss.), cosicché anche il re sarebbe stato incaricato di vigilare sul suo mantenimento al fine di conservare la continuazione della famiglia reale[11]. Infine, la successione nel *regnum* sarebbe avvenuta attribuendo la carica a un soggetto, scelto normalmente al di fuori della comunità, che avrebbe sposato la figlia del re[12]. Sul meccanismo di scelta, Frazer concorda espressamente con Mommsen nel ritenere che le notizie delle fonti sull'elezione del re siano retroproiezioni del procedimento repubblicano dell'elezione dei magistrati, e accoglie l'ipotesi che il successore fosse nominato dal predecessore o – come pensava Mommsen – dall'*interrex* (ivi, pp. 295 ss.)[13]. Da tutto ciò risulterebbe il seguente quadro:

5. Cfr. ivi, pp. 349 ss. sul culto della quercia e sul suo rapporto con cielo, pioggia e tuono.

6. Da cui originerebbero le divinità "storiche" Diana e Giunone, come dal medesimo dio originario sarebbero nati Giano e Giove (ivi, pp. 381 ss.).

7. Lo mostrerebbe il rapporto tra il re Latino e la moglie Amata, il cui nome era attribuito alla vestale al momento della *captio* (ivi, p. 197). L'atto primitivo di produrre il fuoco sfregando un bastoncino di legno sul foro di un altro bastoncino rappresenterebbe l'atto sessuale (ivi, pp. 234 ss.).

8. Cfr. CIL, XIV, 2213: «Dianae Nemore(n)si Vestae sacrum...»; sulla possibilità che non si tratti di un epiteto, ma di un asindeto, cfr. per tutti Bennet Pascal (1976, p. 29).

9. Nella versione di Promathion conservata da Plut. *Rom.* 2, 4-8.

10. Su questa ipotesi cfr. Frazer (1911b, p. 186).

11. A questo dovere si riferirebbe la domanda fatta dalle vestali al *rex sacrorum*: «vigilasne rex? vigila» (Serv. *Aen*. 10, 228), cfr. Frazer (1911b, p. 265).

12. Le regole sarebbero dunque state l'esogamia, il cosiddetto «*beena* marriage», secondo il quale il marito deve abbandonare il proprio gruppo e trasferirsi in quello della moglie, e la successione matrilineare (Frazer, 1911b, p. 271).

13. A una possibile nomina da parte del predecessore, oltre che dell'*interrex*, pensava Greenidge (1901, p. 47), citato da Frazer (1911b, p. 296, nota 3).

The political and religious centre of each community would be the perpetual fire on the king's hearth tended by Vestal Virgins of the royal clan. The king would be a man of another clan, perhaps of another town or even of another race, who had married a daughter of his predecessor and received the kingdom with her. The children whom he had by her would inherit their mother's name, not his; the daughters would remain at home; the sons, when they grew up, would go away into the world, marry, and settle in their wives' country, whether as kings or commoners. Of the daughters who stayed at home, some or all would be dedicated as Vestal Virgins for a longer or shorter time to the service of the fire on the hearth, and one of them would in time become the consort of her father's successor (ivi, p. 271).

La caratteristica di estraneità del futuro re, riscontrata da Frazer in una serie di culture, induce lo studioso a formulare alcune ipotesi di spiegazione. Egli pensa che a volte questo carattere derivi dall'appartenenza della famiglia regnante a un gruppo di origine straniera che ha imposto il proprio potere con la forza delle armi. E che in altri casi il gruppo conquistatore decida di lasciare una regalità nominale – ossia priva di potere politico – al gruppo conquistato, soprattutto quando si ritiene che la prosperità della comunità dipenda dal mantenimento delle relazioni esistenti tra popolo e divinità. In una comunità come quella romana, formata dall'unione di etnie differenti, la famiglia reale potrebbe appartenere tanto ai conquistatori quanto ai conquistati, ossia – scrive Frazer – ai patrizi o ai plebei. Ma considerando che – lasciando da parte Romolo e Tito Tazio, che sono figure più o meno leggendarie, e i due Tarquini, che provenivano da una nobile casata etrusca – tutti gli altri re di Roma portano nomi plebei (ivi, p. 289, nota 1 con citazione di Jordan, 1887, pp. 15 ss.), Frazer ritiene probabile che i re appartenessero all'etnia conquistata, che potrebbe aver mantenuto, almeno nella successione regia, una parentela matrilineare al posto di quella patrilineare dei conquistatori. Ciò confermerebbe il carattere essenzialmente religioso della regalità romana: mentre i plebei continuano a fornire il re-sacerdote, i patrizi avrebbero la sostanza del governo[14].

In un simile contesto, Frazer spiega la cacciata dei re come una reazione patrizia al tentativo dei re-sacerdoti di acquisire potere politico affermando, con Tarquinio il Superbo, un principio dinastico patrilineare. Nota lo studioso che, a ben vedere, i primi due consoli erano comunque legati alla famiglia del re: L. Giunio Bruto era il figlio della sorella del re – e dunque, secondo il sistema di successione matrilineare, era il legittimo erede al tro-

14. Seguo da vicino Frazer (1911b, pp. 288 ss.).

no dopo che Tarquinio aveva fatto uccidere suo padre e suo fratello maggiore – mentre L. Tarquinio Collatino era il figlio di un cugino del re (ivi, pp. 289 ss.). E conclude:

> These facts suggest that the first intention of the revolutionaries was neither to abolish the kingship nor to wrest it from the royal family, but, merely retaining the hereditary monarchy, to restrict its powers. To achieve this object they limited the tenure of office to a year and doubled the number of the kings, who might thus be expected to check and balance each other. But it is not impossible that both restrictions were merely the revival of old rules which the growing power of the kings had contrived for a time to set aside in practice. The legends of Romulus and Remus, and afterwards of Romulus and Tatius, may be real reminiscences of a double kingship like that of Sparta; and in the yearly ceremony of the *Regifugium* or Flight of the King we seem to detect a trace of an annual, not a lifelong, tenure of office (ivi, p. 290).

Frazer ipotizza dunque che la forma repubblicana sia stata un recupero di istituzioni arcaiche, che prevedevano una doppia regalità limitata nel tempo. In particolare, il *Regifugium* – la fuga rituale del *rex sacrorum* dal Foro che aveva luogo il 24 febbraio – sarebbe stato in origine una corsa che avrebbe attribuito al vincitore una regalità non vitalizia ma temporanea, che egli avrebbe dovuto riconquistare l'anno successivo, a rischio della corona e forse della vita: tarde testimonianze dell'usanza di uccidere un re fittizio al termine di un breve periodo di regno potrebbero ripetere costumi arcaici, e ciò si concilierebbe anche con le notizie delle fonti sulla morte violenta di quasi tutti i re di Roma e determinerebbe una stretta analogia con l'uccisione del *rex Nemorensis* (ivi, pp. 309 ss., 318 ss.).

A questa ricostruzione Frazer fa seguire un ulteriore rilievo (Frazer, 1911c, pp. 1 ss.). In molte culture, il ruolo del re come garante del mantenimento dell'ordine cosmico ha come conseguenza la sua separazione dal resto della comunità e una rigida regolamentazione della sua vita, al fine di impedire che comportamenti impropri, volontari o involontari, possano creare turbamenti nell'ordine. L'esempio più evidente di tutto ciò è la condizione dell'imperatore del Giappone, che non poteva toccare il suolo con i piedi, ma doveva essere trasportato; non poteva esporsi al sole, perché questo non era degno di splendere sopra di lui; non poteva tagliarsi capelli, barba e unghie, tutte operazioni che dovevano essere compiute mentre dormiva; i piatti e le stoviglie da lui utilizzati dovevano essere distrutti, per evitare che altri le usassero; doveva sedere immobile sul trono per ore, perché l'immobilità garantiva pace e prosperità al regno, mentre ogni movi-

mento avrebbe potuto portare sciagure. Circondato da simili restrizioni, il re non poteva davvero governare, cosicché l'effettivo governo della comunità era affidato a un'altra figura istituzionale, che in Giappone era lo *shōgun*, originariamente comandante militare.

Poiché a Roma, in età repubblicana, *tabu* analoghi erano riferiti al *flamen Dialis* invece che al *rex sacrorum* (ivi, pp. 13 ss.), secondo Frazer potrebbe essere fondata storicamente la tradizione secondo cui Numa avrebbe in un primo momento svolto egli stesso le funzioni di flamine di Giove, ma poi avrebbe creato un apposito sacerdozio al fine di evitare che futuri bellicosi re trascurassero i riti religiosi (cfr. Liv. 1, 20, 1-2):

> we may take it as probable that the fighting kings of Rome, tired of parading as Jupiter and of observing all the elaborate ritual, all the tedious restrictions which the character of godhead entailed on them, were glad to relegate these pious mummeries to a substitute, in whose hands they left the crosier at home while they went forth to wield the sharp Roman sword abroad. This would explain why the traditions of the later kings, from Tullus Hostilius onwards, exhibit so few traces of sacred or priestly functions adhering to their office (Frazer, 1911b, p. 193).

In definitiva, per Frazer il *rex* romano è primariamente, ma non esclusivamente, un sacerdote, e anzi nel tempo tenta di abbandonare una parte delle proprie caratteristiche sacerdotali, attribuendone la parte più ingombrante al *flamen Dialis*, per concentrarsi sulle proprie attribuzioni politiche e militari, con l'effetto di scatenare la reazione patrizia e determinare la fine del *regnum*.

## 14.3
## I limiti e i pregi della ricostruzione di Frazer

In questa ricostruzione non mancano alcune lacune e contraddizioni. In particolare, se il meccanismo di successione prevede la scelta di uno straniero, che entra nella famiglia reale sposando la figlia del re rinnovando la ierogamia, come può pensarsi a una doppia carica regia temporanea anziché vitalizia?[15] E se in età regia il re lascia al *flamen Dialis* le sue caratteri-

15. Occorre peraltro notare che, poiché le cariche sacerdotali romane non erano mai temporanee – in quanto richiedevano un'*inauguratio* non soggetta a scadenza che poteva essere superata solo dalla morte del sacerdote o dal *contrarius actus* dell'*exauguratio*: cfr. Catalano (1960, pp. 55 ss.; cfr. pp. 324 ss.) –, il sacerdozio non poteva essere temporaneo nel senso che se ne prevedesse la scadenza: l'ipotesi di Frazer potrebbe al più essere intesa nel

stiche sacerdotali più ingombranti, per quale ragione questo processo non è continuato in età repubblicana ed è invece stato creato il sacerdozio del *rex sacrorum*? Se a questi problemi si aggiunge la tendenza di Frazer a costruire le proprie argomentazioni sulle assonanze tra i fenomeni, piuttosto che su un rigoroso percorso logico-dimostrativo, la sua ipotesi ricostruttiva appare assai debole al confronto con lo schema di Mommsen, così semplice e coerente, e non a caso le teorie dell'antropologo hanno suscitato dubbi innanzi tutto sul piano metodologico[16]. Eppure è difficile non riconoscere a Frazer almeno due meriti.

Il primo è che la sua ricostruzione tiene conto di molte notizie presenti nelle fonti, sacrificate nel quadro disegnato da Mommsen. Ad esempio, è difficile non riconoscere che lo schema di successione implica un rapporto di natura familiare tra i *reges* – benché non propriamente quello indicato da Frazer – e che vi sono casi di doppia regalità, come quelli tra Romolo e Remo e tra Romolo e Tazio, che nella ricostruzione di Mommsen spariscono del tutto.

Il secondo merito è di aver rilevato un problema istituzionale autentico, che sarà ulteriormente approfondito da Arthur M. Hocart (1936)[17], e

senso che, all'esito della prova cui si condizionava la prosecuzione della carica, il sacerdote poteva morire o essere *exauguratus*.

16. Per molto tempo la discussione su questi problemi si è rivolta esclusivamente a un'analisi della "regalità sacra": gli studi si sono cioè concentrati sull'esistenza di un re-divinità nelle culture antiche o sulla differenza tra la sacralità del re inteso come persona o come ufficio. Cfr., a titolo esemplificativo, due lavori usciti nello stesso anno: Frankfort (1948), con critica alla teoria del *dying god* di Frazer (ivi, pp. 286 ss.), ed Evans-Pritchard (1948). Un quadro della dottrina, per quanto ormai un po' risalente, in Feeley-Harnik (1985, pp. 273 ss.). In tempi più recenti, la teoria di Frazer (e di Hocart, su cui cfr. la nota seguente) è stata ripresa in considerazione rispetto ai popoli africani, ma la discussione si è concentrata sull'esistenza di "re-feticci" – ossia re-sacerdoti gravati da un numero tale di restrizioni da causarne l'immobilismo – e sulla funzione del re come "capro espiatorio": mi limito a ricordare gli studi raccolti in de Heusch (1990) e Quigley (2005).

17. Anche per Hocart (1936) la funzione primaria del re non è di governare, ma di essere a capo dei rituali e di assicurare la prosperità attraverso il controllo del rispetto dell'ordine cosmico (ivi, pp. 128 ss., spec. p. 137). L'attribuzione al re, in alcune culture, di caratteristiche guerriere (dirette innanzi tutto alla difesa dell'ordine e a permettere la prosperità attraverso l'azione bellica: ivi, pp. 156 ss.) sarebbe il risultato della centralizzazione di funzioni originariamente attribuite a distinte cariche, quella del sacerdote-giurista e quella del comandante militare: la prima legata al Cielo (*law-king*, *sky-king*), la seconda al Tuono (*war-king*, *thunder-king*), corrispondenti alla doppia regalità richiamata da Frazer (citato ivi, p. 163). L'origine di questa distinzione sarebbe nell'opposizione tra i riti della pace, che mirano a portare vita, e quelli della guerra, legati alla morte: poiché l'uso della violenza, necessario alla guerra, è inconciliabile con la vita cui sono indirizzati i riti della pace, le due

cioè il fatto che in molte culture la carica del re-sacerdote è incompatibile con il governo della comunità. Naturalmente, che l'incompatibilità sia attestata in alcune società non è di per sé prova della sua esistenza a Roma, e a ben vedere lo stesso Frazer, quando tratta delle istituzioni romane, tende a ridurre l'incidenza del proprio rilievo. Tuttavia è impossibile non rilevare che il *rex* ricostruito da Mommsen, al tempo stesso magistrato e sacerdote, è un *unicum* nel panorama delle istituzioni romane e dell'Italia antica, che conosce re con funzioni solo sacerdotali (*rex sacrorum*, *rex Nemorensis*) distinti dai magistrati[18]. E, a ben vedere, è proprio il diritto romano a dimostrare la fondatezza dell'intuizione di Frazer.

## 14.4
## La "repubblica" romana dell'età latino-sabina

Si ripete tradizionalmente – e già Mommsen lo aveva notato – che l'esistenza di un'età regia a Roma è dimostrata innanzi tutto da due istituzioni di età repubblicana: il *rex sacrorum* e l'*interrex* (cfr. Mommsen, 1887, p. 4). È su questi due "fossili" – oltre che sulla narrazione annalistica – che poggia la teoria comunemente accolta secondo la quale il re romano sarebbe stato al tempo stesso sacerdote e magistrato[19]. Ciò vale soprattutto per la monarchia cd. latino-sabina: la monarchia etrusca, enfatizzando le caratteristiche magistratuali del *rex* a discapito di quelle sacerdotali[20], costituirebbe una sorta di fase intermedia rispetto all'età repubblicana, quando

funzioni sarebbero attribuite a soggetti diversi (ivi, pp. 176 ss.). Lo schema, rileva l'autore, non è immobile: talora accade che il rapporto tra i due re si capovolga e il *thunder-king* abbia un ruolo più elevato dello *sky-king*, oppure addirittura ne prenda il posto – e in questo caso il ruolo di "secondo" viene assunto da una terza carica, consistente in un comandante militare subordinato al *war-king* (ivi, pp. 164 ss.). A questa terza figura si accompagna talora una quarta, ossia un sommo sacerdote, privo di attribuzioni regie, che svolge attività rituali per conto del re o ne guida l'esecuzione; anche in questo caso, può accadere che il sacerdote prenda il posto del *law-king* (ivi, pp. 190 ss.). Questi due "assistenti" – sommo sacerdote e comandante militare – hanno in comune il ruolo di "andare avanti, precedere" il *law-king* e il *war-king*: Hocart ricorda in particolare il nome del cappellano reale indiano, il *puróhita-* ("colui che precede").

18. Così per tutti De Martino (1972, pp. 95 ss.).

19. Le funzioni del *rex* sono enumerate in Mommsen (1887, pp. 10 ss.).

20. Qualche autore si spinge ad affermare che la creazione del *rex sacrorum* debba essere anticipata all'epoca dei re etruschi, ipotizzando così – benché non espressamente – una doppia regalità: cfr. per tutti Cornell (1995, pp. 235 ss.), che richiama come esempio proprio il rapporto tra *mikado* e *shōgun* giapponesi (autonomamente rispetto a Frazer).

le competenze sacerdotali sarebbero state affidate al *rex sacrorum* e quelle politico-militari ai consoli (ivi, p. 13; cfr. pp. 18 ss.).

In alcuni lavori recenti mi è sembrato di dover sollevare alcuni dubbi su questa ricostruzione (Fiori, 2019a; 2019b; 2020a; 2020b). Se si riflette sul regime giuridico del *rex sacrorum* e dell'*interregnum*, ci si avvede del fatto che i due istituti non sono tra loro conciliabili. In occasione dell'*interregnum* i *patres* sceglievano un senatore per ciascuna delle dieci *decuriae*, e il decemvirato così costituito governava attribuendo a ciascuno dei propri membri, in turni di cinque giorni, gli *auspicia* necessari per esercitare l'*imperium*; trascorsi cinquanta giorni, il potere passava a un altro gruppo. È un regime evidentemente pensato per durare nel tempo, come d'altronde confermano le fonti, che rispetto all'età monarchica parlano di lunghi periodi di *interregnum*, talora addirittura un anno[21]. Ma l'*interrex*, essendo un magistrato e non un sacerdote *inauguratus*, non poteva svolgere i compiti sacerdotali del *rex*, che tuttavia erano frequenti ed essenziali per la comunità: basti pensare all'ordinamento del calendario, per il quale il re riuniva il popolo alle *calendae* e alle *nonae* di ogni mese. Non solo: a differenza di quanto avviene con le magistrature, per le cariche sacerdotali non è attestata alcuna forma di supplenza, e d'altra parte la sopravvivenza del *rex sacrorum* in età repubblicana mostra che i compiti sacerdotali del *rex* non potevano essere delegati a un altro sacerdote. I due istituti, in altre parole, provano che l'unione, nella stessa carica, di poteri politici, militari e sacerdotali, è giuridicamente impossibile anche per l'età regia: in assenza di un *rex*, gli *auspicia* di governo tornavano ai *patres* ed erano gestiti dall'*interrex*, ma per il compimento dei *sacra* era necessario *inaugurare* immediatamente un nuovo *rex*. Quindi il *rex* che esercitava l'*imperium* mediante gli *auspicia* e quello che gestiva i *sacra* dovevano essere due soggetti diversi: il primo, sostituibile mediante l'*interregnum*, il secondo insostituibile.

Una volta raggiunta questa consapevolezza, se si rilegge la lista dei re di Roma ci si accorge che i primi quattro – quelli che appartengono alla cosiddetta "fase latino-sabina" – appartengono a due "tipi" alternanti: un re-sacerdote, incarnato da Tito Tazio, Numa Pompilio e dalla prima fase del regno di Anco Marcio; e un re-magistrato, impersonato da Romolo, Tullo Ostilio e dalla seconda fase del regno di Anco Marcio; e che talora la diarchia riemerge espressamente, come nel rapporto tra Tito Tazio e Romolo,

21. Cfr. Liv. 1, 17, 6; Dion. Hal. 2, 57, 1; Serv. *Aen.* 6, 808. Cfr. anche Cic. *Rep.* 2, 52, che inserisce gli *interregna* nel calcolo degli anni dell'età monarchica, evidentemente avendo in mente lunghi periodi.

o in modo più occulto, nel rapporto tra il re e un governatore civile che parrebbe avere attribuzioni sacerdotali (Romolo e Dentre Romulio, Tullo Ostilio e Numa Marcio) oppure tra il re e un comandante militare (Romolo e Osto Ostilio, Tullo Ostilio e Orazio, Anco Marcio e Tarquinio Prisco).

Un esame più esteso mostra che il calendario festivo romano era costruito in modo tale da assecondare la stagione di guerra. La primazia del re-sacerdote era riconosciuta fino alla fine di febbraio, quando il re si ritirava ritualmente (*Regifugium*). Nel frattempo, in occasione dei *Fornacalia-Quirinalia* che terminavano il 17 febbraio, si riformava l'esercito curiato, e con gli *Equirria* del 27 febbraio la cavalleria, mentre il re-magistrato entrava in carica probabilmente il 1° marzo; il 15 marzo si celebravano una seconda volta gli *Equirria*, consistenti in una gara di carri, e i *Mamuralia*, nei quali forse si inscenava nuovamente il ritiro del "vecchio" re-sacerdote. Poi, il 1° ottobre, l'esercito rientrava in città e si svolgeva la cerimonia del *Tigillum Sororium*, e il 15 ottobre – specularmente alle feste di marzo – si celebrava la gara di carri dell'*October Equus* e i *Ludi Capitolini*, in cui si inscenava l'uscita di carica del "vecchio" re-magistrato.

Questi dati inducono a ritenere che la costituzione romana preetrusca avesse un governo "repubblicano" in periodo di pace, da ottobre a marzo, durante il quale il potere era esercitato a turno dai senatori (*interregnum*); e che nella stagione di guerra fosse nominato un re-magistrato temporaneo detto *quirinus* "capo delle curie", ossia delle unità dell'esercito[22]. A fianco di questi organi, che si alternavano nella gestione degli *auspicia*, era il re-sacerdote che, essendo *inauguratus* come tutti i sacerdoti, rivestiva una carica vitalizia. Uno schema che si ritrova anche presso altri popoli dell'Italia antica e che ha riscontri indoeuropei – il che mostra che non si è affermato con la fondazione della città ma è emerso a una quota cronologica più alta, precedente quantomeno l'epoca della diaspora indoeuropea.

L'analisi delle funzioni degli dèi nella triade precapitolina di *Iuppiter Mars Quirinus* mostra però che il re-sacerdote non era, come pensava Frazer, l'immagine di Giove: l'identificazione tra il *rex* e *Iuppiter* sarà un prodotto dell'influenza greca – mediata dagli Etruschi – sulla religione romana coincidente con la nascita del Giove Capitolino. In età precedente, alla diarchia delle istituzioni umane corrisponde sul piano teologico una triarchia: Marte è il re supremo, la cui sfera di influenza si estende all'*ager Romanus*; Quirino corrisponde al re-magistrato, che agisce in territorio nemico e comunque *extra pomerium*; Giove è una figura sacerdotale, la cui sfera

22. Su questa organizzazione cfr., oltre a Fiori (2019a), anche Fiori (2019c).

di influenza è intrapomeriale. Sul re-sacerdote romano sono confluiti caratteri di Marte e Giove, ma le attribuzioni sacerdotali più estreme – quelle che in altre culture rendono il re quasi un "feticcio" – come rilevava Frazer gravano piuttosto sul sacerdote di Giove, il *flamen Dialis*.

Una vera e propria "monarchia" si avrà a Roma solo con la cd. fase etrusca, quando il re-magistrato – al pari dei tiranni che nello stesso periodo si stanno affermando in Grecia – assumerà un potere personale rifiutandosi di uscire di carica: anche la triade precapitolina sarà superata dalla nuova triade, il cui culto tende a ridursi a un culto di Giove, con il quale il *tyrannus* si identificherà[23]. La cacciata dei re etruschi segna la fine della tirannide e – almeno nelle primissime fasi della repubblica – avrà come effetto la ricostituzione del sistema di governo delle origini, anche se i consoli avranno un potere annuale e non più semestrale, quest'ultimo riservato al dittatore.

## 14.5
## Il metodo storico e la comparazione come strumento e come problema

L'ipotesi ricostruttiva appena tratteggiata è fondata su un metodo "ortodosso" rispetto agli studi di diritto romano, con la sola variante dell'uso della comparazione indoeuropea come ulteriore strumento di ricerca: in realtà, la comparazione indoeuropea – pur essendo non praticata, e anzi talora incomprensibilmente rifiutata dai romanisti – utilizza una metodologia affine a quella della ricerca storico-giuridica, perché procede per analisi testuali coerenti con il metodo filologico e per corrispondenze linguistiche verificabili[24]. È un metodo, come si è detto, molto lontano da quello di Frazer. Eppure gli esiti della ricerca si avvicinano a quelli dell'antropologo scozzese, soprattutto rispetto all'ipotesi di una doppia e distinta regalità: che l'ipotesi sia o meno fondata, credo si possa almeno riconoscere che essa non è meno aderente ai testi di quella propugnata da Mommsen.

Naturalmente però l'analisi di Frazer (e Hocart) pone problemi ulteriori. Cosa dire delle numerose corrispondenze tra le istituzioni romane e le società di popoli che con Roma non hanno avuto alcun rapporto storico? Abbandonata l'idea di modelli universali di sviluppo, possiamo ipotiz-

23. Emblematica è la trasformazione della cerimonia degli *spolia opima* in quella del trionfo: cfr. Fiori (2020b, pp. 34 ss.).

24. Sui metodi lessicale e testuale nella comparazione indoeuropea cfr. per tutti Campanile (1993, pp. 21 ss.).

zare che questi schemi siano talmente primitivi da risalire ancora più indietro nel tempo rispetto alle migrazioni dei popoli indoeuropei? È possibile immaginare per la storia delle istituzioni, come è avvenuto per la linguistica storica con la teoria del "nostratico", una fase ancora più antica di comunanza di rapporti? Oppure dobbiamo pensare che nelle diverse società, di fronte alle medesime esigenze, si siano sviluppate in modo autonomo forme organizzative tra loro simili?

Di fronte a questi interrogativi, la distanza tra diritto romano e antropologia diviene effettivamente notevole: la comparazione, così intesa, rappresenta per il romanista più un problema che uno strumento, ed egli non può che lasciare il campo dell'indagine ad altri studiosi. È però necessario avere coscienza che simili problemi esistono, e che è opportuno porre maggiore cautela nel rifiutare *in toto* ricostruzioni come quella di Frazer. Forse, la vecchia *armchair anthropology* può ancora fornirci temi su cui riflettere.

## Riferimenti bibliografici


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

BENNET PASCAL C. (1976), *Rex Nemorensis*, in "Numen", 23, pp. 23-39.

CAMPANILE E. (1993), *Antichità indoeuropee*, in A. Giacalone Ramat, P. Ramat (a cura di), *Le lingue indoeuropee*, il Mulino, Bologna, pp. 19-43.

CATALANO P. (1960), *Contributi allo studio del diritto augurale*, vol. I, Giappichelli, Torino.

CORNELL T. J. (1995), *The Beginnings of Rome*, Routledge, London-New York.

DE MARTINO F. (1972), *Storia della costituzione romana*, vol. I, Jovene, Napoli (2ª ed.).

EVANS-PRITCHARD E. E. (1948), *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge University Press, Cambridge.

FEELEY-HARNIK G. (1985), *Issues in Divine Kingship*, in "Annual Review of Anthropology", 14, pp. 273-313.

FIORI R. (2019a), *Un'ipotesi sull'origine delle* curiae, in R. Fiori (ed.), *Re e popolo. Istituzioni arcaiche tra storia e comparazione*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, pp. 327-409.

ID. (2019b), *Le forme della regalità nella Roma latino-sabina*, in Id. (ed.), *Re e popolo. Istituzioni arcaiche tra storia e comparazione*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, pp. 411-525.

ID. (2019c), *La nozione di 'centuria' dalle origini alla media repubblica*, in "Iura", 67, pp. 7-39.

ID. (2020a), *Il crimen dell'Orazio superstite*, in "Iura", 68, pp. 35-76.

ID. (2020b), *Spolia opima e trionfo*, in "Index", 48, pp. 1-50.
FRANCISCI P. DE (1959), *Primordia civitatis*, Apollinaris, Romae.
FRANKFORT H. (1948), *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
FRAZER J. G. (1911a), *The Golden Bough*, vol. I. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, Macmillan and Co., London (3rd ed.).
ID. (1911b), *The Golden Bough*, vol. II. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 2, Macmillan and Co., London (3rd ed.).
ID. (1911c), *The Golden Bough*, vol. III. *Taboo and the Perils of the Soul*, Macmillan and Co., London (3rd ed.).
GREENIDGE A. H. J. (1901), *Roman Public Life*, Macmillan and Co., London.
HEUSCH L. DE (éd.) (1990), *Chefs et rois sacrés*, CNRS, Paris.
HOCART A. M. (1936), *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Printing Office Paul Barbey, Cairo (rist. 1970, The University of Chicago Press, Chicago-London).
JORDAN H. (1887), *Die Könige im alten Italien. Ein Fragment*, Weidmann, Berlin.
MOMMSEN TH. (1887), *Römisches Staatsrecht*, II.1, S. Hirzel, Berlin (3. Ausg.).
QUIGLEY D. (ed.) (2005), *The Character of Kingship*, Berg, Oxford-New York.
ZUCCOTTI F., BUONGIORNO P. (2003), *Indici di Pietro de Francisci,* Primordia civitatis, in "Rivista di diritto romano", 3, pp. 1-114.

# 15

# Frazer dopo Descola

di *Alessandro Simonicca*

## 15.1
## Ritorno a Frazer?

Tornare ai fondatori delle discipline di appartenenza è sempre un esercizio interessante, se non piacevole, per misurare – per lo meno – la distanza o la vicinanza del pensare "diversamente" da loro. È il caso di Frazer, anche, e per più motivi. Il primo rimanda all'idea che chi scrive dice sempre qualcosa in più rispetto alla sua consapevolezza, secondo una tendenza generale della superiorità degli effetti del leggere rispetto alla comprensione dell'oralità. Il secondo la questione che, qualunque sia il punto di vista assunto, le opere di Frazer presentano sempre un rilievo di tipo monumentale, che nessuna delle molte feroci battute, che nel tempo non sono certo mancate, ha mai potuto dimidiare o inficiare. Infine, perché, al di là della stucchevole *querelle* fra le scuole, Frazer rimane un padre fondatore dell'antropologia, per la sua collocazione fra più mondi intellettuali, per avere attraversato più epoche e, in qualche modo, avere dovuto guardare con occhi strabici le finalità e i metodi che l'allora neonata antropologia si stava ponendo. E ciò vale prima e a tutt'oggi, nonostante la *coupure* epistemologica che il *kula* e il mito malinowskiano degli *argonauti del Pacifico* avrebbero esercitato nell'autorappresentazione della disciplina antropologica stessa[1].

1. Ricordiamo che *Il ramo d'oro*, ed. minor del 1922, è prontamente tradotto in italiano per i tipi di Alberto Stock Editore, a Roma, nel 1925, da Lauro de Bosis, vivace intellettuale antifascista della prima ora, noto per avere volantinato Roma, inneggiando alla libertà, nel 1931, prima di scomparire subito dopo in volo nel mare Tirreno. La stessa opera viene ripubblicata nel secondo dopoguerra, nel 1950, nella famosa collana viola, di Cesare Pavese ed Ernesto de Martino, da Einaudi, Torino, poi ridiscusso ampiamente a metà anni Ottanta in Italia su "La ricerca folklorica" (Clemente, 1984). Una ripresa di quella discussione la troviamo in "I quaderni del ramo d'oro on-line. Periodico del Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica", 1, 2008, pp. 1-12. L'attuale è probabilmente la quarta lettura storica.

## 15.2
## Il problema di Frazer in *Il ramo d'oro*

*Il ramo d'oro* parte con l'intento esplicito di identificare gli elementi del "re sacro nemorense", presenti dalla mitologia classica, passando per tradizioni popolari ed etnologia, fino alla più nota produzione artistica dell'Occidente. Il mito mette in scena una narrazione, in Lazio, fra il bosco di Ariccia e il lago di Nemi, ove nell'antichità si svolge periodicamente una notturna lotta mortale fra uno straniero che deve strappare un ramo d'oro da un grande albero sovrastante e uccidere il sacerdote locale, per subentrargli nella funzione di *rex*, sotto gli occhi impassibili di un cavallo e di una dea, come un pittore dell'immaginario romantico dell'Ottocento, William Turner, doveva poi immortalare. Il mito è il punto di partenza da cui inizia il viaggio, in cui Frazer, per risolvere l'enigma, adopera un sofisticato metodo indiziario per dare esplicazione alla legenda. L'esito dell'indagine converge sulle seguenti *sette* identificazioni:

1. il sacerdote, il *rex nemorensis*, è l'antico re degli elementi, dalla cui vita e morte dipende l'intero ciclo della vegetazione;
2. l'elemento, l'albero della quercia, è lo spirito arboreo, quale forma che precede la divinità antropomorfizzata;
3. il luogo, il bosco, è lo spazio teogamico del re e della dea, il cui congiungimento è destinato a stimolare la riproduzione della natura, rappresentati da Virbio e dalla dea Diana;
4. Virbio è Giove;
5. il tempo è il perenne processo ciclico della rinascita, ove l'energia cosmica, per essere immortale, deve prima morire e poi risorgere;
6. il cavallo è Virbio stesso;
7. il ramo d'oro è il vischio, emanazione del fulmine con cui Giove colpisce la quercia, ed è l'anima che dà la vita.

Nonostante la miriade di piste interne, il tema del testo soggiace ad una sostanza unitaria: la magia è l'attività mentale "primitiva" che genera il potere politico prima e la religione poi. La sua natura si rende palese in una lunga serie di comparazioni, che rimandano alla documentazione etnografica sulla storia dell'umanità al tempo nota, dall'età classica, alla ricerca etnologica, allo studio delle culture popolari.

Oggi tale approccio può apparire discutibile. Sicuramente, è avverso allo stile antropologico novecentesco del *fieldwork*, sospettoso delle congetture storiche e favorevole invece al presente etnografico; ma è anche ad alto rischio di aleatorietà, sia per mancanza di documentazione adeguata

(si pensi al ruolo odierno che svolge la ricerca archeologica), sia per la difficoltà a trovare criteri comparativi omogenei per documenti così diversi. Il punto focale è purtuttavia importante e vedremo che Frazer è assai creativo nel perseguirlo, pure all'interno di un quadro epistemico evoluzionistico, che, in bene e in male, vede nella progressione selvaggio-barbaro-civile lo *script* di sviluppo della società umana. Il rapporto fra Noi e i Selvaggi rimane insomma l'orizzonte permanente tramite cui, in varia maniera, si visibilizza la opposizione permanente fra Noi e Loro.

La partizione dell'opera esplicita, del resto, le finalità dello studio. La prima parte parla dei re maghi e degli dèi morituri, la seconda esibisce le ritualità legate ai sacrifici e alle feste del fuoco. Nei due svolgimenti tematici si reduplica la genesi della magia come l'alternarsi di nascita e morte della regalità magica, nonché la necessità del sacrificio e la morte del re per la conservazione del potere magico sulla natura. Le due linee di sviluppo tratteggiano, a loro volta, la genesi delle attività sociali e dell'organizzazione politica: la religione consiste, storicamente e figuralmente, in un'estensione della magia; la monarchia/dispotismo è l'estensione dello stato "selvaggio".

## 15.3
## Costruzione della comparazione

Come vengono costruite le figure della scena della regalità sacra? Conviene partire dalla sesta identificazione, che presenta lo snodo da cui origina la risoluzione delle anomalie che lo sviluppo delle altre figure appare inadatto a perseguire: l'oggetto di analisi è il "cavallo".

Che cosa rappresenta il cavallo? Il cavallo è Virbio, la divinità che presiede alla vegetazione e rimanda in maniera diretta al padre degli dèi, Zeus Jupiter. Il cavallo è un essere muto che diviene soggetto parlante grazie a un'operazione associativa che lo coglie nella guisa di *persona dramatis* situata in uno spazio e in un tempo. *Lo spazio*, già indicato nella seconda identificazione, è l'elemento naturale dell'albero-quercia, corpo dello "spirito arboreo" che abitava in quel lontano mondo magico, vivente e comunicante. *Il tempo* è l'ordine della successione nella mentalità primitiva, che abbandonerebbe la credenza selvaggia nella presenza di uno spirito arboreo, per vedere nel corpo fisico dell'albero il mero ricettacolo di uno spirito, che, antropomorfizzato e poi spiritualizzato, diventerebbe agente di potere divino.

Il passaggio ulteriore è il confronto fra lo spirito arboreo e alcune feste folkloriche europee: le feste della mietitura, il pranzo sacramentale, l'ultimo colpo di falce dei mietitori. Qui lo spirito arboreo è associato con lo spirito del grano (passaggio storico-sociale dalle società di caccia e raccolta a quelle agricole) e a sua volta lo spirito del grano con un animale (lupo, capra, maiale, vacca, cavallo – appunto – che "causalmente" si trovino a passare di là, istituendo la successiva relazione misteriosa con l'animale), oppure con uno straniero di passaggio. Lo spirito dell'*albero-grano-animale-uomo* si sviluppa sulla direzione del sacrificio finale *reale* dello spirito che muore sotto la forma arborea, animale o umana. Il rito e la leggenda insomma – sostiene Frazer – non sono simbolismi, dacché nel rituale si muore davvero.

L'analogia animistica frazeriana collega tramite associazione metonimica e la catena delle uguaglianze si costituisce per vicinanza spaziale o attiguità fra figure diverse di viventi. Come dimostra in maniera magistrale il folklore europeo, secondo cui l'ultimo colpo di falce fa fuggire lo spirito del grano dalle spighe, spesso nella forma del cavallo; oppure con Lyterse che uccide in gara mortale i mietitori frigi, avvolgendo il loro corpo in un covone di grano, ignaro di essere destinato a cadere nello stesso modo per mano di Eracle.

Il cavallo era quindi in origine la personificazione del dio della vegetazione (sacrificio annuo del cavallo), spirito fecondatore tanto dell'albero quanto del grano, idee che si confondono nel tempo. È invece una idea storica posteriore che sia un animale a uccidere una divinità (il cavallo che uccide Virbio, il cinghiale Adone, il maiale Demetra ecc.). Tale compresenza ha indotto a pensare, nel tempo, che sia stato proprio l'animale a causare la morte del dio stesso, dimentichi però che l'animale era in tempi assai lontani il rappresentante stesso della divinità.

La spiegazione, insomma, sarebbe una razionalizzante evoluzionistica successiva, dove tutti i *realia* sono "anime", e quindi in qualche maniera umani, sia per somiglianza di forma sia per contagio.

Il testo lavora con le operazioni proprie delle categorie linguistico-semiotiche della metafora e della metonimia, che funzionano come categorie laiche che hanno sostituito – forse solo superficialmente – le due leggi (animistiche) della magia simpatica: l'assimilazione al simile che evoca il simile e l'assimilazione del vicino che evoca un vicino. Fu così che nel numero speciale della "Ricerca folklorica" del 1984 dedicato a Frazer, la grammatica frazeriana fu interpretata come un tessuto retorico che ricorre ai due *tropoi* per rendere vitale un mondo affrescato come mondo magico, e

quindi primitivo (Simonicca, 1984; 2019a, pp. 37-112), in cui la comunicazione e la vita diventano comunicazione per magia e magia della comunicazione, in una sorta di collasso fra linguaggio e metalinguaggio, ove l'associazionismo rimandava all'empirismo sensistico inglese, letto nella versione deleuziana di Hume (Deleuze, 1953).

Il nucleo grammaticale del *Ramo d'oro* si basa infatti su un esteso esercizio di comparazione e su un fitto lavoro di confronto fra somiglianze e differenze nei rituali e nelle credenze delle più varie culture umane.

La sostanza che connette le uguaglianze fra i termini e i legami di contatto è indubbiamente l'animismo, l'arcaico che l'antropologia vuole comprendere e sentire, ossia ricostruire; e, per farlo, Frazer parla di credenze che rimandano a riti, fondativi delle credenze[2]. Del periodo originale dell'arcaico si conservano ancora residui, rituali e credenze che rimandano ai primi, e che vengono poi, se non già riproposti nell'attuale fenomenologia degli eventi (folklorici, etnologici ecc.), ripresentati e sviluppati in una sorta di rassegna visiva dell'intelletto popolare. Il testo genera, in tal modo, una forma di *re-enactment*, con cui il *Ramo d'oro* diventa una sorta di teatro dove si presenta il magico.

La trama, indirizzata alla ricerca di "doppioni" (albero-grano-animale-uomo) è teleologica e vuole dimostrare che il primitivo è mentalmente confuso eppure (o forse proprio per ciò) capace di uccidere realmente, e non solo nella finzione, l'altro, inseguendo il vario peregrinare dell'anima presso sempre nuovi simulacri.

In realtà, di fronte a tale teodicea, Frazer non vuole dire tutto quello che sa e in qualche modo sta nascondendo una carta, o comunque la giochi se non marginalmente nel *Ramo d'oro*, perché troppo pesante e passibile solo di evocazione. La carta è il "totemismo", categoria e fenomeno che avanza di soppiatto, quasi scalzando l'animismo, e trova posto verso la fine del secondo libro. Del resto, non c'è troppo da stupirsi, se solo si pensa che il primo avvio dell'avventura intellettuale di Frazer era stato il totemismo australiano, e che per l'autore rimarrà sempre decisivo per comprendere le sorti dell'"umano".

Nei due luoghi del *Ramo d'oro* in cui è trattato, infatti, il totemismo è collegato alla figura del *totem-ricettacolo* (Frazer, 1922, trad. it. p. 1060)

2. La posizione di Frazer è qui ambivalente fra una antropologia fondamentalmente cognitivista (quale quella di E. B. Tylor e, nel neofrazerismo successivo, di I. C. Jarvie e R. Horton), e il simbolismo emotivista erede di W. Robertson Smith e A. M. Hocart (cfr. Simonicca, Dei, 1998, pp. 9 ss.).

e soprattutto alla sequenza dei *riti di iniziazione* (ivi, p. 1063), con cui le popolazioni aborigene australiane concludono un'impresa epocale, quella di impratichirsi nell'esercizio di chiamarsi con i nomi degli animali e nel trasformare questi ultimi in sistemi di classificazione di appartenenza. Tali dispositivi diventano autentiche istituzioni sociali e politiche, da prendere "terribilmente sul serio", più di quanto si possa fare con la congettura analogica circa l'esistenza di un'anima primitiva, da rappresentare come immagine e da cogliere con l'emozione, e sulla cui consistenza "razionale" talora l'autore non manca di esprimere toni ironici pesanti.

Anticipiamo, comunque, al momento, due modi di essere e di significare del termine "totemismo":

*a*) l'unione mistica fra uomo, piante e animali, in cui v'è «esistenza dell'anima fuori dal corpo» (ivi, pp. 1051-75)[3];

*b*) la denominazione di gruppi fondati su discendenza e sistemi matrimoniali.

Esiste quindi un largo *hyatus*, se non un abisso, che nemmeno Frazer sa o vuole al momento spiegare se non ricorrendo alla funzione "psicologica" che il "totemismo" svolge nei processi di iniziazione che, salvaguardando dai terrori che la vita sessuale susciterebbe nell'animo primitivo, demarcano il superamento della pubertà e il raggiungimento della maturità sessuale socialmente riconosciuta.

La risposta che l'autore dà sul punto è di tipo psico-cognitivistico:

> Una conoscenza più precisa del modo di pensare del selvaggio spiegherà col tempo questo mistero centrale della società primitiva e ci darà la spiegazione non solo del totemismo ma dell'origine dei sistemi di matrimonio (ivi, p. 1075).

È la frase con cui si apre e al contempo si chiude la teoria etnologica nel *Ramo d'oro*, lasciando agli ultimi due capitoli (LXVIII, *Il ramo d'oro*; LXIX, *Addio a Nemi*) il compito di aprire al finale letterario e figurativo della scenografia romantica del viaggio di scoperta dell'eroe contemporaneo verso il tenebroso regno sotterraneo, annunciato nel folgorante *incipit*[4].

3. Più di preciso: «un ripostiglio», «un ricettacolo in cui l'uomo tien la sua anima, o una delle sue anime», che il primitivo là conserva per paura di perderla (ivi, pp. 1060-1).

4. L'immagine di Enea che coglie il ramo d'oro – cioè il vischio – da donare alla Sibilla, per intraprendere il viaggio nel regno dei morti e vedere il padre (*Eneide*, VI, 136-148), è assunta come propria dallo stesso Frazer (1912, trad. it. pp. 1080-6).

## 15.4
## Il totemismo sociale

La spiegazione inaugurata per il totemismo ha infatti aspetti non solo psicologici, ma anche sociali, tanto è forte il suo collegamento alla genesi e alla struttura dell'esogamia.

Se si scorrono anche velocemente le opere, ne rileviamo subito l'importanza. Nel 1887 Frazer definisce "totemismo" il fenomeno religioso basato sulla credenza di una relazione mistica fra uomo e totem, che diviene poi il supporto di una forma sociale che lega gli uomini considerati membri consanguinei di un clan totemico e li obbliga a forme costitutive di aiuto e protezione reciproca, con espresso divieto di sposarsi o avere rapporti sessuali con le persone dello stesso totem, in base a un principio di utilità collettiva. Tale divieto altro non è che l'esogamia, ossia l'obbligo per un uomo di sposare una donna di un altro clan. È da notare che, in questo scritto, gli istituti del totemismo e dell'esogamia sono accostati perché co-reperiti etnograficamente, ma fra i due non sembrano sussistere relazioni strutturali o genetiche (Frazer, 1887). Negli anni successivi, invece, contro l'opinione dello stesso Baldwin Spencer, Frazer destituisce il totemismo dallo statuto di sistema religioso, per trasformarlo in una categoria magica che sostiene (per sistema di credenze e pratiche di vita) una comunità totemica, ma non ha mai la forza di aderire a pieno alle tesi di John Lubbock e Herbert Spencer, per i quali il totemismo sarebbe sorto unicamente come un sistema sociale e il rispetto superstizioso per il totem si sarebbe sviluppato solo in tempi successivi. È per questo motivo che, negli scritti posteriori, la nozione denoterà un sistema magico complesso, che si organizza in maniera cooperativa, per assicurare ai membri della comunità i beni materiali necessari alla riproduzione sociale, nonché a immunizzare il gruppo da pericoli incombenti nella diuturna lotta umana con la natura. Da ciò discende la convinzione che il totemismo tuteli e renda il più proficuo possibile le risorse benefiche, reprimendo e neutralizzando le tendenze dannose. Tutta la natura sarebbe suddivisa in settori, tutti gli uomini sarebbero distribuiti in gruppi corrispondenti e a ciascun gruppo sarebbe assegnato, con invisibile sagacia, il compito di controllare, per il bene comune, un particolare settore della natura. L'assetto "naturale e originale" del totemismo è, quindi, il sistema in cui gli uomini inizialmente mangiano il totem e si scambiano le donne indifferentemente e senza disagio, poi l'esogamia si sovrappone al sistema dei clan totemici, che precedentemente ignorano tale regola, diventando un momento dello sviluppo dell'identificazione fra uo-

mo e totem (Frazer, 1899, trad. it. p. 176). Se si tratta di una organizzazione sociale basata sulla mutua cooperazione di molti gruppi separati e mirante a un controllo sistematico della natura (ivi, p. 203), allora, conclude Frazer, «la religione [...] non trova posto in questo schema» (ivi, p. 178). Nel 1905 il totemismo si diluisce, infine, in termini esclusivamente sociali e diventa un passaggio importante per capire il passaggio dalla magia alla religione (Frazer, 1905).

Per intendere tale conclusione conviene fermare l'attenzione sulle novità emerse negli anni Ottanta-Novanta dell'Ottocento. L'acribica penna di un noto storico dell'antropologica britannica attribuisce questo mutamento teorico di Frazer al solito (accademico) peccato di "vanità" (Kuper, 1988, p. 91), con ciò indicando la volontà di distinguersi dai suoi maestri, più che al risultato di un autonomo percorso intellettuale. Frazer, in effetti, è ampiamente influenzato dalla teoria "animistica" di E. B. Tylor, nonché dalla tesi di J. M. McLennan circa l'esistenza di primigenie tribù totemiche, matriarcali ed esogamiche, ma soprattutto dall'opera dell'indiscusso maestro di Cambridge, W. Robertson Smith. Quest'ultimo, infatti, recepiva la tesi di McLennan sino a teorizzare compiutamente in *Lectures on the Religion of the Semites* (1894), la centralità della figura del "sacrificio" nelle prime fasi dello sviluppo della società umana, distinguendo fra sacrificio animale e sacrificio vegetale, il primo anteriore al secondo (per supposta precedenza del pastoralismo sull'agricoltura): se il secondo è una forma dispiegata di tributo o dono, il primo corrisponderebbe invece ad una vera e propria forma di comunicazione fra divinità e fedeli, in cui si si consuma realmente il corpo dell'animale sacro.

È indubbio che questi fossero i temi del tempo, e non è certo causale che *Il ramo d'oro* sia attraversato dall'idea del "dio morente" e del "sacrificio del dio", con ciò a pieno collegandosi alle grandi tematiche di Robertson Smith. Se, però, si cerca di distinguere maggiormente fra le polemiche teologiche[5] e la ricerca più propriamente antropologica, il bilancio fra i due autori è più articolato e le accuse di vanità perdono molto peso.

Rimane pur vero che Frazer da Robertson Smith recepisce non solo grande parte della nozione di sacrificio, ma anche un argomentare peculia-

5. Rimane accertato che molta della discussione di quegli anni incontra il tema del rapporto fra cattolicesimo/cristianesimo, e in particolare la tesi della derivazione del "sacrificio" nella religione cristiana dal "sacrificio" nelle religioni antiche e "pagane": sulle questioni generali, cfr. Ackerman (1987) e, per il Novecento in particolare, Dei (1998). Per quanto riguarda Frazer, la lotta teologica del tempo – pur presente – non sembra toccare la sostanza più profonda delle sue opere antropologiche.

re, basato sul rapporto fra ipotesi, prova diretta e prova indiretta, che definirei enunciazione di "verisimiglianza di conclusione". Prendiamo alcuni passi centrali di Robertson Smith (1894) sulla discendenza matrilineare e sul sacrificio in ambito semitico:

> Non abbiamo alcuna prova diretta per quanto riguarda le regole e gli usi dei Semiti nell'originario stadio selvaggio, anche se ci sono ampie prove di tipo indiretto che essi riconoscevano la parentela per via materna e che gli uomini spesso, se non sempre, prendevano le loro mogli da parenti estranei (ivi, p. 278, trad. mia).

> L'evidenza di questi esempi è inequivocabile. Quando un animale impuro viene sacrificato è anche un animale sacro. Se la divinità a cui è devoto è nominata, è la divinità che normalmente protegge la santità della vittima e, in alcuni casi, i fedeli, a parole o per travestimento simbolico, rivendicano la parentela con la vittima e il dio. Inoltre, il sacrificio è generalmente limitato a determinate occasioni solenni, di solito annuali, e quindi ha il carattere di una celebrazione pubblica (ivi, p. 294, trad. mia).

A cui, fra molti altri passaggi, possiamo avvicinare il seguente – micidiale – passo tratto dal *Ramo d'oro*:

> La spiegazione data qui del costume di uccidere i personaggi divini implica l'idea, o almeno è ad essa strettamente collegata, che l'anima della divinità uccisa si trasmetta al suo successore. Noi non abbiamo una prova diretta di questa trasmissione eccetto che nel caso degli Shilluk, presso cui la pratica di uccidere i re divini prevale in una forma tipica ed è anzi articolo fondamentale di fede che l'anima del fondatore divino della dinastia permanga in ognuno dei suoi successori uccisi. Ma se questo è l'unico esempio concreto che io possa addurre di una tale credenza, l'analogia rende probabile che si supponesse una simile successione all'anima del dio ucciso in altri casi, benché ne manchi la prova diretta (Frazer, 1922, trad. it. pp. 456-7).

Il caso, assai noto, rappresenta una sorta di *experimentum crucis*, per Frazer; ed è un punto archimedico di enorme responsabilità, perché lega e struttura l'intero volume, oltre che suturare le disconnessioni fra le forme del sacrificio nella cultura classica, nel folklore e in etnologia[6]. È quindi una prova altamente congetturale, e però non è solo un esercizio di ardita inferenza, passato poi in discredito come metodo introspettivo del «se io fossi un cavallo...» (Evans-Pritchard, 1965, trad. it. p. 73), è anche un modo per ordinare dati e conferire una adeguata sequenza logica al materia-

6. Vedremo *infra* che tale sconnessione non sarà mai ripianata.

le di ricerca. La serie costituita dalla sequenza *assenza prova diretta/presenza prova indiretta/analogia con ipotesi/prova inequivocabile* è ciò che Robertson-Smith (1894, p. 24), rifiutando ogni teoria speculativa, chiamava «a rational life-history», che parte da una previa classificazione delle formazioni rituali e si conclude con una spiegazione basata sulla disposizione degli elementi costitutivi di un sensato intero, con assetto tanto sincronico quanto diacronico. È sul rapporto fra dati e sequenza che la relazione fra Robertson Smith e Frazer si sviluppa, se è vero che nella prefazione alla prima pubblicazione delle *Lectures* ringrazia l'«amico» Frazer per avergli posto a disposizione l'immane repertorio di credenze e fatti relativi alla vita dei «primitivi», e di averlo usato per comprendere il mondo primitivo a partire dai riti e dalle pratiche rituali, e non dalle «credenze» (ivi, p. ix).

Il rapporto fra congettura, esplicazione e conclusione è ben presente a Frazer che via via abbandona molte ipotesi dell'antico amico e mentore. Nel tempo, egli fa cadere l'assunto di un primigenio stadio totemico e giunge a sostenere che la progressione della storia umana si sviluppa dalla magia alla religione, rimodulando la sequenza del sacrificio come progressione storica dalla forma vegetale alla forma animale. Al progressivo rifiuto di un universale pasto sacramentale, infatti, nell'economia intellettuale del *Ramo d'oro* la tesi che il primo elemento magico sia un oggetto o evento del mondo naturale e arboreo si deve alla adesione alla teoria di W. Mannhardt circa il ruolo primariamente propiziatorio dei riti nel mondo agricolo europeo quale attestato nel folklore[7], nonché alla lettura in termini di funzio-

7. È da notare che anche se, nella prima edizione del *Golden Bough* (ed. 1890, Macmillan, New York-London, pp. xi ss.), dedicata espressamente a Robertson Smith, Frazer riconosce a quest'ultimo l'importanza di avere individuato la centralità del tema del "dio morente" nelle culture primitive, è nondimeno a W. Mannhardt che attribuisce il merito di avere identificato i tratti della magia agraria nel folklore europeo, nonché fornito il quadro fondamentale per impostare *incipit* e sviluppo dello stesso nucleo genetico del *Ramo d'oro*, ossia la leggenda del *rex Nemorensis*, lo *speculum Dianae* e il duello mortale nel bosco di Ariccia. Tale tesi "ariana" non mancherà di subire una serrata serie di critiche nella letteratura antropologica del tempo, se nella prefazione all'edizione del 1922 (trad. it. pp. 3-4), Frazer si troverà costretto a difendere la tesi della originarietà del "culto degli alberi", contestata di eccesso di generalità mitografica, adducendo la sua presenza al fatto specifico di dovere rendere conto proprio del tema del *Ramo d'oro*; in ogni caso la venerazione degli alberi sarebbe da considerare come fattore – nello sviluppo della storia delle religioni – assai meno influente, per genesi ed effetti, che il fenomeno del timore dei morti, così neutralizzando l'eccesso di utilizzo di Mannhardt e Robertson Smith con il ricorso all'animismo di E. B. Tylor.

ni purificatrici e rigenerative dei riti dei fuochi e dei falò campestri operata da E. Westermarck[8].

Il percorso frazeriano, quindi, più che a una applicazione parassitaria di uno schema generale esterno all'interpretazione dei dati trattati, rimanda a una disposizione mentale di attenzione verso le forme del rituale da cui derivare il senso dell'azione umana e l'interpretazione delle credenze; e rimane un tratto distintivo delle sue opere. Di più, è probabilmente il rapporto con una mole impressionante di fonti etnografiche nonché la sfida tesa a comprenderle pur nella loro eterogeneità, refrattaria a teorie generali, che lo porta a privilegiare le "differenze" nel campo del folklore europeo, in uno studio che corre parallelo alle conoscenze etnologiche del tempo, e in particolare ai fatti maggiori del tempo, ossia alle vicende degli aborigeni australiani, da cui trae materiale per la puntualizzazione sulla magia e sullo sviluppo storico dalla magia alla religione alla scienza, entro la priorità dello specifico dei contesti rituali.

I fatti australiani sono, del resto, al centro della nascita della disciplina antropologica negli ultimi tre decenni dell'Ottocento. L'opera di H. L. Morgan, ad esempio, nonché la versione evoluzionistica dell'antropologia sarebbero difficile da valutarsi senza l'apporto fornito dall'etnografia di campo di L. Fison e A. W. Howitt, che con *Kamilorai and Kurnai* (1880) indagano il territorio degli aborigeni, rinvenendo i punti centrali dell'etnologia a venire, ossia le strutture delle classi matrimoniali, i sistemi di esogamia matrilineare, nonché le appartenenze etniche per funzioni di località. Lo stesso binomio si ripete con la seconda generazione di etnografi di campo, ossia con B. Spencer e F. Gillen (*The Native Tribes of Central Australia*, 1899 e poi *The Native Tribes of Northern Territory*, 1914), che, avendo per mentore lo stesso Frazer, ma anche riconoscendo il loro debito verso Fison e Howitt, con il lavoro "di campo" presso gli Arunta del centro Australia, apportano novità etnografiche sorprendenti, tra cui la presenza di cerimonie di rigenerazione magica (*intichiuma*) nonché la variegatissima distribuzione di totem, da attribuire non per linee di discendenza, bensì per località, in direzione contraria alle tesi di McLennan e Robertson Smith.

Se L. Fison è il missionario con cui dialogava L. H. Morgan, Frazer intrattiene copiosa corrispondenza con padre G. Brown, che lavora a lun-

8. Cfr. Frazer (1922) in particolare il cap. LXIII, *Interpretazione delle feste del fuoco*, pp. 990-1001. Corre qui l'obbligo di ricordare che è proprio sui "riti del fuoco" che si sofferma l'ultimo Wittgenstein (1967), tanto per criticare la grettezza d'animo del vittoriano Frazer, quanto (e forse di più) per valorizzare il suo "metodo ritualistico", basato sulla morfologia e sullo sviluppo delle "pratiche di vita".

go sulle Isole Figi e poi sull'Arcipelago di Bismarck. Del lungo dialogo dà resoconto Frazer stesso nel 1910, quando cita estesamente le note di padre Brown (1887; 1910) sull'Arcipelago Bismarck nonché analizza il testo più famoso di quest'ultimo, dedicato alla vita in Melanesia e in Polinesia. Da qui parte Frazer, per sostenere che l'Arcipelago Bismarck offre allo studioso una forma "pura" di totemismo e che l'area melanesiana conserva forme totemiche ancora arcaiche, rispetto alla Polinesia, dove invece le più arcaiche credenze magiche si sarebbero sviluppate e trasformate in sistemi di credenze religiose. Di più, sulla base di tale documentazione attribuisce una forma tipologica differenziata per le due aree, rispetto alle quali le Isole Palau sarebbero da ricondurre ad una forma mista e intermedia (Frazer, 1910, vol. II, pp. 63-150)[9].

Sono, però, soprattutto, le opere di Spencer e Gillen (Spencer, Gillen, 1899; Spencer, 1914) e la corrispondenza con questi ultimi, nonché l'intricata questione etnografica relativa al concepimento dei bambini, a promuovere il cambiamento. Si tratta della tesi di un totemismo "originario" australiano, esposto nel 1905 e sistematizzato in *Totemism and Exogamy* (cfr. Frazer, 1905, trad. it. pp. 221, 227), per cui si attribuisce la genesi del totemismo non al pasto sacramentale, né ad una unione mistica uomo-animale, bensì alla incapacità "primitiva" di riconoscere il ruolo maschile nel concepimento biologico. I due etnografi riportano, infatti, la voce dei nativi, secondo i quali i bambini non sono la conseguenza diretta di un rapporto sessuale, quanto di un casuale incontro con un evento o un oggetto naturale. Ignorando le cause fisiologiche del parto, i nativi (primitivi) immaginerebbero che un bambino entri nel grembo di una donna nel momento in cui essa lo sente agitarsi; e ciò succederebbe perché nel corpo femminile solo in un particolare momento uno spirito bambino si sarebbe fatto strada in lei dal più vicino oggetto naturale, albero, roccia, pozza d'acqua o altro ancora (Frazer, 1910, vol. IV, pp. 40-71).

La conclusione è che tale ignoranza darebbe vita al totemismo nonché a ogni forma di religione. Più precisamente, per Frazer il totemismo è una forma di pensiero arcaico fallace, che si oggettiva tanto in un sistema sociale, quanto in credenze religiose: al primo fornisce un'idea di comunità, le seconde invece nascono quando al totemismo iniziale succedono e avanzano nuovi riti quali il culto dei morti e le credenze in un principio superiore.

9. Sul tema, che attraversa la relazione fra antropologica fisica ed etnologia di fine Ottocento, cfr. Stocking (1968; 1987; 1996); Kuper (1988). Per una ricapitolazione del dibattito, cfr. Kuklick (2006); Gardner (2008, pp. 259 ss.).

Con il tempo, Frazer tende a separare in maniera sempre più netta il totemismo sia dal sistema sociale (o dall'esogamia, sulla scia di Tylor), sia dalla religione; senz'altro a riconoscerlo come fenomeno socialmente multiforme (totemismo individuale, di sesso, clanico, animale, locale ecc.); e, per quanto riguarda i fatti degli aborigeni australiani, a sostenere che il totemismo e le credenze totemiche siano rimaste al loro stadio iniziale senza trasformarsi in religione compiuta, perché l'arrivo degli europei avrebbe impedito la sua trasformazione in una religione totemica basata su un culto generalizzato per gli animali e per gli antenati. Sarebbe così rimasta bloccata la grandiosa macchina sociale ("riforma") dei sistemi matrimoniali aborigeni, convalidando la (relativa) separatezza dei due filoni, il totemismo come sistema sociale e l'animismo come pensiero sociale.

## 15.5
## Frazer e i cugini incrociati

In Frazer la tesi psicologica del "totemismo concezionale" svolge il delicato ruolo di cerniera funzionale fra sistema di credenze e sistemi matrimoniali. A monte, permane la credenza dell'unione mistica fra selvaggio e totem, che deriva dal convincimento che l'anima possa trovare rifugio in qualsiasi contenitore o ricettacolo del mondo esterno (Frazer, 1912, pp. 1060-1; 1910, vol. II, pp. 63 ss.). La credenza fa parte di un primitivo sistema rappresentazionale magico del mondo, pur tuttavia ottiene, in complesse strategie di vita, il risultato di divenire funzione sociale nonché vero e proprio fattore d'ordine.

La tesi del "totemismo concezionale" rimane pertanto ben salda entro le strutture della socialità primitiva nonché nel rilevante sistema istituzionale del meccanismo matrimoniale. Sappiamo bene, del resto, che il tema del matrimonio è centrale nelle opere degli antropologi dell'Ottocento, come J. F. McLennan e J. J. Bachofen ma è soprattutto con *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* di L. H. Morgan (1871) che emerge l'idea che le relazioni di parentela indichino un principio atto a dispiegare l'intero assetto organizzativo delle società umane e del loro sviluppo.

Lungo la linea della sua analisi sul totemismo, Frazer incontra il matrimonio e le pratiche culturali a esso correlate nella ricostruzione di significativi esempi etnografici, come, ad esempio, in maniera assai lucida, nel primo volume di *Folklore in Old Testament*, dove parte da noti passi del *Genesi* sulla storia di Giacobbe e le sue due mogli, per esplicare la categoria

della preferenza matrimoniale fra "cugini incrociati" nelle società etnologiche (Frazer, 1919)[10].

Secondo una versione della storia, Giacobbe, figlio di Isacco e Rebecca, è inviato dai genitori ad Haran da Làbano, fratello di Rebecca, per trovare moglie. Qui incontra le due cugine, Lia, più gracile ma maggiore per età, e Rebecca, più giovane e attraente. Lavora per lo zio/suocero per sette anni per avere in sposa la prima cugina e altrettanto per sposare la seconda.

La residenza matrimoniale (matrilocale), il tipo di matrimonio (donna in compenso per il servizio prestato) e la discendenza (asse madre/zio materno) inducono Frazer a ricondurre tali accadimenti alla forma (ritenuta) più arcaica del matrimonio, ossia allo scambio di sorelle, e a vedere il suo sviluppo nel matrimonio fra cugini incrociati, tipico delle società basate su metà esogamiche, come ampiamente illustra Frazer, ricorrendo a una ricca comparazione etnologica, con casistiche da India, Americhe, Africa, Nuova Guinea, Melanesia.

Frazer, in realtà, deve ipotizzare un periodo ancora anteriore, in cui lo scambio delle sorelle sarebbe stato generalizzato, in ragione della incomprensione "primitiva" dei processi biologici del concepimento della prole umana[11]. Nella vasta rassegna, Frazer sottolinea che tali società, in particolare le aborigene australiane, sono gruppi caratterizzati dalla convinzione che, nello scambio reciproco di donne, i figli delle sorelle del padre e quelli del fratello della madre sono sposabili ("cugini incrociati") perché non sono da considerare membri della stessa "metà", mentre i cugini paralleli (figli di *siblings* dello stesso sesso) fanno parte della stessa "metà" e quindi non possono essere sposabili.

Lo scambio che si esplica nella preferenza matrimoniale tra cugini incrociati (figli di *siblings* di sesso diverso) è una delle più semplici forme di esogamia, che sorge in un lontano passato per un motivo economico: è una sorta di baratto, uno scambio di donne contro un valore prestabilito, spesso uno scambio di donna contro donna, una moglie contro una sorella o una figlia, che si riperpetua nelle generazioni successive dei figli che, ripetendo lo stesso scambio, creano un sistema.

Lo scambio delle sorelle per mano dei fratelli (un costume, per Frazer, anteriore allo scambio delle figlie per mano dei padri) è quindi un fatto socioeconomico, che avviene agli albori di una umanità che utilizza l'elevato

10. Sul passo e sul nesso in maniera diffusa si sofferma Kuper (1988, pp. 210 ss.).

11. È il tema, passato nella etnografia storico-critica, come *virgin birth*, su cui, in maniera ampia, cfr. Simonicca, Dei (1998).

valore economico delle donne (cura domestica, cooperazione lavorativa, riproduzione) in maniera socialmente rilevante. Tale fatto diviene poi un costume e quindi l'istituzione di dare la propria sorella e ricevere una donna in scambio, come momento socialmente rilevante tramite cui la comunità totemica si assicura la tutela e la riproduzione delle risorse, grazie ad una adeguata distribuzione di unità territoriali.

Diversa è invece per Frazer la ragione del divieto di sposarsi fra cugini incrociati paralleli. Il divieto deriverebbe, infatti, da un altro processo storico-sociale, che si riferisce alla genesi delle "metà esogamiche". Le metà esogamiche costituiscono l'organizzazione dualistica, in cui i membri di un gruppo hanno l'obbligo di scegliere un partner matrimoniale all'esterno di esso. Le "metà" erano state introdotte nel passato per impedire agli uomini di sposare le sorelle, a seguito di una (ipotizzata) crescente avversione (Frazer, 1905, trad. it. pp. 223 ss.) al matrimonio fra consanguinei e la conseguenza che ne sortì fu che il matrimonio fra paralleli divenne impossibile fra membri della stessa metà. Il divieto di matrimonio fra cugini paralleli sarebbe, quindi, il relitto del funzionamento del sistema delle "metà esogamiche", in cui funziona una disposizione emotiva negativa.

Frazer nondimeno accetta che si possa arrivare al costume del matrimonio fra cugini incrociati anche per vie diverse *rispetto allo scambio delle sorelle*, come accade ad esempio in area melanesiana o in Assam, dove è costume *sposare la vedova del padre del padre*, oppure *la vedova del fratello della madre*, rimanendo intatto il motivo economico che sta alla base dell'istituto. Si tratta della tesi di Rivers circa la genesi del matrimonio fra cugini incrociati: quando il legame carnale fra un uomo e i suoi figli acquista un universale pubblico riconoscimento ed è acquisito il diritto di disporre delle proprie figlie a scopi matrimoniali, l'uomo pensa che invece di cedere una delle proprie mogli al figlio della sorella, può dare la più giovane delle proprie figlie, che per quest'ultimo non sono se non cugine incrociate (Frazer, 1919, trad. it. p. 129).

Rivers discute in particolare del matrimonio fra nonno e nipote femmina, fra nipote maschio e nonna, fra un uomo e la moglie del fratello di sua madre, e sostiene la funzione economica che esso svolge per la fruizione del patrimonio femminile a livello esogamico, e pertanto esso sarebbe la fonte della istituzione del successivo matrimonio fra cugini incrociati. Lo scambio delle sorelle e la regola del matrimonio fra cugini incrociati, invece, per Frazer sarebbero originari e le altre forme matrimoniali derivate (ivi, pp. 130-3).

Senza soffermarsi oltre su questa *vexata quaestio*, basti qui notare l'uso teoretico che la funzione delle emozioni (l'universale avversione per rap-

porti endofamigliari) svolge nei rapporti intersoggettivi e sociali. Ed è per tali ragioni che le regole di preferenza matrimoniale fra cugini incrociati e di proibizione matrimoniale tra cugini paralleli, per Frazer, non possono correre parallele, ma sono evolutivamente diverse e rispondono a due esigenze diverse: la prima, aurorale, risponde a un calcolo razionale di saldo di risorse; la seconda, successiva e psicoemotiva, risponde a un ribrezzo per l'unione fra consanguinei.

L'importanza della disposizione psicologica rimane dunque, in Frazer, centrale e, direi, doppiamente fondativa: nella dimensione di anima/totem e a livello di totem sociale/sistemi matrimoniali; in altri termini, odierni, a livello di *antropologia del sé* e di *antropologia delle forme sociali*.

## 15.6
## Frazer fra Lévi-Strauss e Descola

Con C. Lévi-Strauss (1962a; 1962b) l'instabile rapporto di inclusione e/o esclusione fra totemismo ed esogamia si interrompe radicalmente con l'attribuire all'esogamia la priorità per la comprensione del cosiddetto "primitivo". Sul nesso l'etnologo francese interviene in duplice direzione: da una parte esplicita una radicale critica teorico-politica alla nozione ricorrente di totemismo, dall'altra liquida l'ipotesi psicologicistica del totemismo. Quest'ultima strategia concettuale, a sua volta, tocca due punti, il totemismo concezionale (e, quindi, la mente primitiva) e la (ipotizzata) avversione universale al matrimonio fra consanguinei (la regola esogamica prescrittiva fra cugini incrociati). I punti erano specificamente frazeriani (Frazer, 1905, trad. it. pp. 223 ss.), Lévi-Strauss li rifiuta entrambi.

Nell'introduzione all'ultima edizione italiana di *Totémisme aujourd'hui*, volume che notoriamente celebra la liquidazione di *Totemism and Exogamy* e l'esaltazione del Van Gennep di *L'état actuel du problème totémique* del 1920, M. del Ninno si sofferma, in maniera assai opportuna, sull'*incipit* del volume che quasi esplode con una indimenticabile cifra "critico-politica", da rileggere senz'altro:

> Al totemismo e all'isteria è toccata un'identica sorte. Quando ci si è resi conto come fosse dubbio poter isolare arbitrariamente certi fenomeni e raggrupparli tra loro per farne i sintomi di una malattia o di una istituzione oggettiva, anche i sintomi sono scomparsi o si sono dimostrati refrattari a interpretazioni unificanti (Lévi-Strauss, 1962a, trad. it. p. 1).

La malattia mentale e il totemismo sono due nozioni da decostruire alla stessa stregua, in quanto frutto ideologico occidentale. Tale prospettiva vuole contestare a un sapere-potere la costruzione ideologica della malattia mentale dell'altro, nella forma di patologia dell'isteria femminile e nell'ipostatizzazione della relazione uomo-animale nelle culture etnologiche. Quest'ultima forma è il totemismo, che la critica antropologica individua invece come illusione concettuale, in quanto sarebbe una nozione che non denota un reale, piuttosto una rappresentazione del modo in cui la cultura europea proietta sulle culture altre l'opposizione occidentale fra natura e cultura. Da qui si trae la conclusione che il totemismo non sia una "identificazione" selvaggia fra uomo e animale, quanto una classificazione sociale con cui i gruppi umani si definiscono reciprocamente, usando le differenze esistenti fra diverse classi di animali. È un problema di modalità classificatoria, dunque, e non di alterità mentale; più precisamente di un sistema di fasci concettuali differenziati che

> fanno appello ad una analogia non fra gruppi sociali e specie naturali, bensì fra le differenze che si manifestano da una parte a livello di gruppi, dall'altra a livello della specie. Queste istituzioni si reggono [...] sul postulato di una omologia fra due sistemi di differenze, l'uno nella natura, l'altro nella cultura [...]. Questa struttura risulterebbe profondamente alterata se, alle analogie fra i rapporti, si aggiungessero omologie fra i termini, o se, facendo ancora un passo avanti, il sistema globale delle omologie venisse addirittura spostato dai rapporti ai termini (Lévi-Strauss, 1962b, trad. it. p. 130).

Frazer si servirebbe invece proprio di una analogia diretta fra i termini, non comprendendo che

> la pelliccia, le penne, il becco, i denti possono contraddistinguermi perché sono ciò per cui l'animale eponimo ed io differiamo l'uno dall'altro: questa differenza è assunta dall'uomo in qualità di emblema e per afferrare il suo rapporto simbolico con l'animale; le parti commestibili e quindi assimilabili sono invece l'indice di una consustanzialità reale, che però, contrariamente a quanto si immagina, la interdizione alimentare ha come vero scopo di negare. Gli etnologi hanno commesso l'errore di fissarsi solo sul secondo aspetto, il che li ha condotti a concepire la relazione con l'animale come univoca, nella forma di identità, di affinità, o di partecipazione (ivi, pp. 121-2).

Anticipo subito che la saldatura fra critica teorico-politica e critica etnografica propria di *Le Totémisme* lascia il posto a un cambiamento di rotta in *La pensee sauvage*, e nel prosieguo, ove la critica politica concederà sem-

pre più spazio alla critica etnografica, salvo riprendere forza nella sinistra levistraussiana degli anni Settanta-Ottanta, nonché nell'"antropologia ontologica" degli ultimi decenni del Novecento.

Con *La pensee sauvage*, di fatto, abbiamo invece l'inaugurazione di un sapere antropologico normato, che distingue sempre fra sapere selvaggio e sapere scientifico, ma nella forma di opposizione fra *sapere bricoleur* e *sapere astratto*, quali modelli diversi eppure universali della mente umana, che attraversano e il primitivo e il civilizzato; modelli che, a loro volta, rimandano alla struttura bipartita bio-morfologica della mente umana che genera significazione del sé e del mondo tramite la generazioni di sistemi oppositivi a partire da una opposizione fondamentale.

La priorità del logico-classificatorio sull'azione sociale è tipica dello strutturalismo novecentesco e del lévistraussismo in generale, ove la tendenziale coestensione fra pensiero selvaggio e pensiero etnologico legittima la teorizzazione della categoria di reciprocità quale struttura universale della mente, da reperire, semioticamente, in tutti i registri del mondo umano e sociale.

E però la vittoria ostentata in *Le Totémisme* è sin troppo facile, sia nell'affermazione che una spiegazione emotivistica dei problemi concettuali produca più problemi di quanto sembra risolvere, sia nella tesi che la procedura classificatoria per dicotomie concettuali sia lo schema operativo generale per affrontare qualsiasi diversità materiale e qualsiasi diversità di contesto[12]. Il tema dell'"anima" sarà, in realtà, destinato a tornare, così come a riemergere sarà la distinzione primitivo/selvaggio *vs* civilizzato sotto la nuova forma di nativo/indigeno *vs* moderno/contemporaneo.

Per Frazer, anche se non riusciamo a seguirne compiutamente i pensieri, possiamo tuttavia sentire il primitivo, e tale operazione psichica è sia un effetto dell'esistenza (oggettiva) di un diffuso animismo come simpatia e comunicazione universale, sia la causa (soggettiva) della stessa.

Tale generale affermazione di compresenza reiterativa di causa-effetto, criticata dai detrattori del principio del «se io fossi un cavallo...», fornisce

12. Non posso soffermarmi in maniera adeguata su cosa qui significhi "diversità", se non solo indicare – in maniera intuitiva – che ogni contesto sembra destinato a presentare sempre un qualcosa "di più" rispetto alle procedure analitiche impegnate, e che la risoluzione delle diversità semantiche nell'astratto oppositivo della forma concettuale, con cui all'inizio della carriera intellettuale Lévi-Strauss aveva ritenuto di potere superare l'etnografica formalistica tanto di M. Mauss quanto di V. Propp, sia tutt'altro che risolvibile con il ricorso alla categoria della "reciprocità" (cfr. Lévi-Strauss, 1950; 1960).

in realtà a Frazer l'estro per aprire un altro capitolo che riguarda il sé e l'altro, ed è il concetto di "identificazione".

> Il principio dell'identificazione dell'uomo con il suo totem può essere considerato [...] a seconda che pensiamo principalmente di identificare l'uomo [...] con un animale, o di identificare l'animale con l'uomo. Nel primo caso abbiamo [...] un uomo che si è trasformato in un animale; nel secondo caso abbiamo un animale che si è trasformato in un uomo. Ora sembra che gli aborigeni dell'Australia centrale abbiano preso delle misure per assicurare questa doppia trasformazione. Trasfondendo la vita dei loro animali totemici nel loro stesso corpo [...] si trasformavano [...] in animali; e trasfondendo la loro stessa vita umana nel corpo degli animali trasformavano gli animali [...] in uomini e donne. La prima di queste trasfusioni di vita era effettuata mangiando il corpo e la carne degli animali; la seconda sembra fosse effettuata per mezzo di particolari strumenti magici chiamati *churinga* e *nartunja* (Frazer, 1905, trad. it. pp. 186-7).

Il nodo della contesa ruota attorno alla questione se tali affermazioni siano da prendere alla lettera oppure siano mera superficie di un intelletto classificatore universale; se siano concetti "emici" o "etici"; se dell'osservatore oppure dell'attore in gioco. Sulla scia della documentazione tratta da Spencer e Gillen (1899, p. 137 ss.), Frazer riporta la voce degli indigeni, i quali credono che nel *churinga* dimori la propria anima, ma esclude che gli indigeni padroneggino a pieno il significato di tale identificazione. Frazer – e in ciò è in piena assonanza con B. Malinowski – rileva la presenza non di una "teoria", quanto di un "principio", e quindi l'uso di una regola regolativa che l'aborigeno segue ma di cui ignora funzione e genesi, non possedendone piena consapevolezza, se non in forma credenziale o mitica. "Identificazione" è però, la nozione concettuale usata da Frazer proprio per sottolineare – ed è un aspetto rilevante – il rapporto profondamente dinamico fra uomo e animale che permette che il movimento potenziale proprio della trasformazione sia un assetto, tanto è vero che l'autore si premura di aggiungere «per quanto era in loro potere», «per quanto era possibile»: nel primo movimento si produce il movimento del moltiplicare, nel secondo il movimento del tutelare, secondo l'usuale schema magico frazeriano della simmetria fra magia positiva e magia negativa, fra totem e tabù.

Ora, se si fuoriesce dalla generica vulgata folklorica magico-agraria e si punta l'attenzione sulle caratteristiche della "potenza" che stanno alla base del trasferimento cautelativo dello spirito o dell'anima di un uomo ad un oggetto esterno, e si leggono in sviluppo simmetrico (o asimmetrico) le due forme di trasformazione di animale-uomo e uomo-animale, possiamo

intravedere dietro la superficie esterna del totemismo la dinamica della trasformazione della "persona sociale" e gli albori di una sorta di etnografia del sé, che poi nel Novecento verrà a concretarsi in maniera serrata.

L'identificazione è la nozione centrale di questo passaggio del sé. Essa è già *in nuce* in Frazer, viene tradotta in metalogica in Lévi-Strauss, e poi viene rivisitata nella proposta dello strutturalistico operata da Ph. Descola (2005, trad. it. pp. 147 ss.), allievo di Lévi-Strauss e studioso degli Achuar amazzonici, il cui manifesto coincide con una posizione che al maestro sarebbe risultata di sicuro inconcepibile, la tesi della *restaurazione dell'animismo*[13], ossia la convinzione che l'identificazione sia un principio "emico" organizzativo, proprio del punto di vista indigeno rispetto al suo mondo interno ed esterno.

L'enunciato teorico è forte, in specie a partire proprio dalla nozione "identificazione", la prima categoria con la quale Descola, seguendo la fenomenologia husserliana, identifica un protocollo universalmente umano di esperienza vissuta, inattaccabile da qualsiasi forma di relativismo. Si tratta di un atteggiamento intuitivo e cognitivo assieme, con cui, in maniera preriflessiva e anti-predicativa, ogni essere umano appalesa una originaria coscienza intenzionale, in quanto guarda a se stesso come sé e al contempo all'altro da sé come corpo esterno, umano e ambientale. Ne discende che la coppia costitutiva dell'umano si giochi in termini di opposizionalità emotiva fra "interiorità" ed "esteriorità", che da probabile iniziale strategia adattiva di sopravvivenza, sarebbe divenuta poi tratto determinante anche quando gli adattamenti ergologici ed ecologici nel tempo avrebbero subito o prodotto mutamenti[14]. L'identificazione permette, quindi, di stabilire le differenze e le somiglianze tra il me e gli esistenti, perché è un *prius* logico e storico rispetto alla modalità interattiva che permette i rapporti con l'esterno, dando modo al formarsi di comportamenti tipici traducibili in norme, da Descola definita come categoria della "relazione".

13. In realtà, Lévi-Strauss era stato tutor dello stesso Descola e nell'opera di dottorato di quest'ultimo (Descola, 1986) l'opposizione fondamentale si giocava fra totemismo e animismo, non fra animismo e naturalismo, come in seguito diverrà. La posizione iniziale risultava ben accetta all'autore delle *Mitologiques*; non lo sarebbe stata la seconda.

14. Descola, su questa linea, sfida l'antropologia a usare con maggiore rigore la comparazione e a continuare a lavorare teoricamente su grandi aree etnografiche mondiali: l'animismo, Amazonia, subartico di America e Asia, Asia centrale ad esclusione della Cina, Sud-Est asiatico, parte di Nuova Guinea; il totemismo, in Australia aborigena; l'analogismo in Grecia classica, Cina antica, cultura alta Europea medievale e quattro-cinquecentesca, Africa sub-sahariana, Ande e Messico indigeno; il naturalismo, nell'Occidente moderno.

L'identificazione e la relazione sono le due modalità fondamentali con cui l'esperienza individuale e collettiva umana giungono a strutturarsi. Entrambe sono "schemi elementari della pratica", che funzionano in termini di matrici originarie da dove gli habitus derivano come *scripts* interiorizzati che sintetizzano le proprietà oggettive di ogni possibile relazione con gli umani e i non-umani. Sono schemi collettivi e disposizioni psichiche, sensorio-motrici ed emozionali, interiorizzati grazie all'esperienza acquisita all'interno dell'ambiente sociale dato, che permettono di selezionare dati, organizzare le attività e interpretare gli eventi (Descola, 2005, trad. it. pp. 114 ss., 131 ss.). Tali schemi, per Descola (2019, p. 94) permettono di superare lo *hyatus* lévistraussiano fra modelli mentali e strutture, perché esprimono il livello di incorporamento di rappresentazioni e orientamento verso il mondo nella forma di pratiche organizzate, definite poi dallo stesso autore «mondiazioni».

## 15.7
## Il ritorno dell'animismo

Lo scritto e la riflessione frazeriani acquistano migliore rilievo se letti soprattutto dopo Descola, piuttosto che dopo Lévi-Strauss[15]. Nel caso specifico, la nozione di identificazione (nel termine di «identificazione dell'uomo col suo totem») è concettualmente fissata da Frazer e ancora frazeriana è la consapevolezza della necessità di andare oltre al dogma teologico occidentale in direzione di una *teoria della persona* etnologica, correlata alla diversità delle rappresentazioni culturali della significazione e partizione del corpo umano[16], senza intraprendere la scorciatoia animista dell'intelletto mistico refrattario al principio della non-contraddizione, di sapore lévy-bruhliano.

15. Alcuni principi del comparativismo frazeriano sono ben noti a Lévi-Strauss e apprezzati, basti pensare alla (già ricordata) trattazione delle prescrizioni matrimoniali fra cugini incrociati, oppure alla assunzione di un "mitema" per svolgere il confronto dei dati. Nella fattispecie, se il mito/leggenda del re nemorense attraversa tutto *Il ramo d'oro*, non è men vero che il mito dello «snidatore degli uccelli» è la chiave di volta delle intere *Mitologiques*, pur se da tempo, anche in stretto ambito levistraussiano, a partire da un caso Ojibwa, Désveaux (1988) invita a non riconoscerlo come unico mitema surdeterminante.

16. Il tema è toccato, ad esempio, anche nel *Ramo d'oro* (Frazer, 1912, trad. it. pp. 1045 ss.) in una sorta di abbozzo di teoria della persona in termini di "pluralità delle anime", con raffronti fra Australia aborigena e Mesoamerica indigenista, che rimarranno costanti nell'antropologia successiva.

È vero che Descola rifiuta ogni psicologismo (o freudismo di ritorno) collegabile alla nozione di identificazione e vuole evitare derive fusionali (primitivistiche). È indubbio però che, sulla scia dello Hallowell degli Objiwa (che articola il sé fra persone umane, persone non umane e persone-altro che umane)[17], Descola intende fondare una teoria della persona (in direzione però né di Mauss[18], né delle etnopsicologie degli anni Ottanta)[19], che prescinda dalla costruzione culturale della persona in senso occidentale, e indichi gli schemi integrativi universali che permettono ai singoli e ai collettivi di soggettivizzarsi e oggettivare l'altro; anche se è preriflessivo, il rapporto sé/altro è innestato sulle modalità generali con cui le soggettività si posizionano rispetto al mondo.

Nell'identificazione passa l'operazione mentale e corporea di associare e raggruppare gli uomini a seconda di come essi vengano a integrare le loro specifiche contestuali pratiche di esperienza, distinguendo l'altro da sé. Il punto di conclusione di tale sviluppo è la costruzione delle diverse tipologie di identificazione del sé e dell'altro: l'animismo, il totemismo, il naturalismo, l'analogismo[20].

Dal punto di vista dell'architettura concettuale istituita da Descola, la "restaurazione dell'animismo" è la carta maggiore di una sfida volta a reperire una nuova sinossi semiotica del rapporto fra sé e corpo nella quadruplice occorrenza di somiglianza/differenza e fisicità/interiorità, in direzione anti-etnocentrica. Nell'*animismo* la discontinuità fisica opera in termini di *principium individuationis* degli esseri, la *communio* è rappresentata invece dall'essere animati. Nel *totemismo*, la *communio* coincide con la sostanza corporea, il *principium individuationis* è la singolarizzazione delle entità amalgamate. Più di preciso, nell'animismo gli esseri umani e non umani si distinguono per la forma del corpo ed è la forma del corpo a rendere visibili i vari soggetti; tutti gli esseri sono invece capaci di comunicare, sia pure con

17. Cfr. Hallowell (1976, pp. 353 ss.), che per primo sostiene in maniera compiuta la natura ontologica delle rappresentazioni indigene del mondo, relativizzando la nozione sia di "umano" sia di "natura".

18. Cfr. Mauss (1938) per l'opposizione fra intuizione universale del sé e sua rappresentazione culturale.

19. Basti il richiamo generale a Heelas, Lock (1981) per le tesi sulla natura corporalizzata del principio della vita. Sugli studi melanesiani sulla nozione di individuo/persona non si può qui dare conto: cfr. Simonicca (2019b).

20. Questa e quelle a seguire sono le tipologie che Descola delinea in maniera senz'altro strutturalista, per costruire le diverse tipologie dell'azione. Si può vedere in ciò un limite della teoria (chi ci garantisce che non ci siano altri schemi?), epperò è un viatico per sondare la possibilità di delineare un intero orizzonte di formazione dell'Io.

modi diversi, e quindi sono tutti quanti indifferenziati e *perciò* tutti quanti esseri culturali.

Descola "gioca" molto – con accorta volontà di spiazzare il lettore con effetti di sorpresa retorica – sull'affermazione che animali e uomini sono tutti culturali perché sono naturali, rovesciando con dissenso i termini classici usati da Lévi-Strauss. Pur entro un orizzonte bio-semiotico, il senso è ovviamente che siamo tutti (uomini e animali e, anche, vegetali) forniti di "anima", e cioè "animati", perché siamo tutti dotati di competenze comunicative, il che ci fa essere tutti "naturalmente culturali". La *vis polemica* ha per fine una radicale decostruzione concettuale del "naturalismo" occidentale, la messa in crisi di una nozione oggettivistica di natura e il rifiuto di una accezione antropomorfica e rappresentazionale di "cultura". Dal punto di vista più strettamente teorico-antropologico, la conseguenza argomentativa è che il "naturalismo occidentale" non può più ergersi a modello di paragone per le "altre" culture, in quanto la cultura occidentale è solo una delle possibili codificazioni del rapporto fra orientamenti al sé e all'altro, e quindi fra natura e cultura, connotati dagli schemi primari dell'identificazione e della relazione.

Non meno incisiva è la trattazione del *totemismo*. Con tale identificazione Descola indica i casi in cui gli esseri condividono tanto intenzionalità quanto fisicità, istituendo una continuità morale e fisica fra gruppi umani e non umani. Riprendendo la storica letteratura sul totemismo australiano, per Descola tutti i totem sono emanazione di soggetti sovrumani originari (il sogno e gli spiriti bambini) che si disseminano sul territorio, per abitarlo e renderlo così in qualche modo sacro. Tale sacralità è quella che l'individuo o il gruppo assume quando si identifica nel totem. Il totemismo per Descola si manifesta quindi come omologia di termini che sono eventi plurali: relativi al sesso, all'individuo, alla specie animale, alla concezione, alla sezione, alla metà, al clan[21]. Come universo delle ibridazioni, il totemismo, più che un meccanismo di classificazione universale, è

21. Notiamo solo che, in questo caso, Descola segnala l'insostenibilità delle tesi di Lévi-Strauss sulla necessità di ricondurre il "totemismo" ad un unico pattern concettuale, seccamente riabilitando le tesi sul totemismo australiano sostenute da A. P. Elkin, sia per la pluralità delle forme (Elkin, 1933-34; 1934), sia sul rapporto fra totem e spiriti famigliari/sciamanesimo (1954; 1977). Anche Descola sostiene che la definizione del totemismo sembra passare più per l'omologia dei termini, che per la relazione fra tratti oppositivi. Come è noto, questa ultima posizione era quella di Lévi-Strauss (1962b; 1964) per il quale l'omologia diretta fra i termini era da considerarsi invece una forma decaduta di struttura, la cui natura originaria si fonderebbe invece su relazioni di opposizioni e metafore, quali tratti connotanti i tratti specifici della struttura originaria e insieme del pensare "primitivo" stesso.

l'identificazione ontologica in cui gli esseri del mondo condividono insiemi di attributi fisici e morali, attraversando i confini delle specie, a fini di affiliazione e condivisione di un attributo generale di un'origine comune.

Per Descola, l'animismo e il totemismo non sono concetti analitici, quanto schemi di pratiche concettuali con cui gli uomini, nel tempo della loro esistenza associata, classificano se stessi rispetto all'altro oggettivato come altro da sé, tracciando linee di continuità e di discontinuità con il non-umano. L'animismo, il totemismo, l'analogismo (come anche il naturalismo, ovviamente) sono tutti modi di dire e, insieme – inesorabilmente, di essere di un mondo; non epistemologie o visioni del mondo, sono universi reali. In pratica, i mondi che i soggetti enunciano non sono segni né metonimici né metaforici, sono i corpi sociali in cui si vive. Sono, in breve, ontologie.

Il termine colpisce, perché dà vita a una insistente posizione anti-rappresentazionalista, che contrasta e confligge intenzionalmente con una tendenza antropologia, ma anche filosofica e artistica, che nel secondo Novecento è partita dall'assunto che predicare e sostenere la diversità e l'autonomia dei mondi umani significa anche ed essenzialmente "tradurre le culture". Dal primato delle epistemologie relativistiche, interpretative ed ermeneutiche – tutte basate sull'idea di un'episteme locale – sarebbe necessario passare al primato dell'ontologico, ossia alla coincidenza fra formazione dell'identità e formazione dell'essere sociale.

A chi ha obiettato a Descola la mancanza di temi importanti e rilevanti per la vita pubblica (quali genere, classe, casta, nazione, etnicità, sessualità, abilità e così via) e abbia chiesto ragione della mancanza della dimensione (umana e/o sociale) della "dominanza", della asimmetria e della diseguaglianza[22]; e a chi gli ha obiettato che alle coordinate di identificazione-relazioni corrispondono sempre assetti e allocazione di risorse conoscitive che con i primi fanno sistema, Descola ha spesso risposto che sono schemi che definiscono in assoluta maniera previa le dimensioni *antepolitiche* e *preasimmetriche*, basate su orientamenti di *predominanza* e *preinnovazione*, da cui si dovrebbe ripartire per liberarsi dagli assemblag-

22. Sicuramente nelle "relazioni" vi sono movimenti di equivalenza e reversibilità fra termini che si assomigliano (*scambio*, *predazione e dono*) ma anche movimenti univoci connessi da termini non equivalenti (*produzione/dipendenza*, *protezione/cura* e *trasmissione/filiazione*), e quindi gerarchizzati. Questi ultimi però esprimono solo, rispettivamente, lo *script* della connessione genetica, della connessione spaziale e della connessione temporale, su cui poi si sviluppano i contesti storico-politici reali (cfr. Descola, 2005, trad. it. pp. 311 ss.).

gi conoscitivi e sociopolitici dell'attraversamento occidentale di "natura", che impediscono di "vedere" l'altro come tale. In termini insieme kantiani e antikantiani, si tratterebbe di ritrasformare, anche a livello antropologico, la "rivoluzione trascendentale", riconvertendo il soggetto rappresentante in soggetto ontologico, per portare a conclusione la critica radicale della versione epistemologica (occidentale ed etnocentrica) della fondazione dell'altro[23].

## 15.8
## L'animismo fra etnografia ed essere

Uno degli aspetti più interessanti (e coraggiosi) tracciato da Descola riguarda il lavorio concettuale con tentativo di localizzare un punto di vista che possa rendere l'altro come una realtà propria. La tesi e la convinzione sono che si debbano prendere alla lettera le enunciazioni indigene, onorando sino in fondo la tesi novecentesca che l'altro sia una dimensione da fondare in maniera totalmente e radicalmente "emica". Tale dimensione, per essere tale, deve sfuggire allo sdoppiamento fra una rappresentazione situata all'esterno del mondo e un mondo esterno alla rappresentazione stessa. Al contrario, la visione e la ricostruzione di un mondo dovrebbero combaciare in un assetto emico solido, sferico, integrale; insomma dovrebbe esserci un essere (non un rappresentarsi) assolutamente altro. Come fa, però, una rappresentazione a non essere una rappresentazione, ma ad essere un *reale*?

Il tema è ovviamente spinoso e si collega sia alla difficoltà di uscire dal proprio mondo per capire l'altro o un diverso, sia alla strumentazione di cui deve o può avvalersi l'antropologo. Descola rifiuta la soluzione durkheimiana, sostenendo la necessità che sia tempo oramai di emanciparsi dal pregiudizio tipico di fondare le culture in maniera sociocentrica:

> bisogna liberarsi dal pregiudizio sociocentrico e scommettere che le realtà sociologiche – i sistemi relazionali stabilizzati – siano *analiticamente* subordinati alle realtà ontologiche – i sistemi di proprietà imputati agli esistenti. È a questo prezzo che l'animismo e il totemismo possono rinascere in un'accezione nuova (ossia quali) parti elementari di una sorta di sintassi di composizione del mondo da dove provengono i diversi regimi istituzionali dell'esistenza umana (Descola, 2005, trad. it. p. 144, corsivo mio).

23. Per la tematica in generale, cfr. Astor-Aguilera, Harvey (2018).

Cosa vuol dire, qui, *analiticamente*? È plausibile che significhi tutto ciò che concerne le possibilità realizzative di un essere: la possibilità di essere in atto da parte di un essere che lo è in potenza. La nozione di identificazione è quindi un termine analitico, la nozione di animismo o totemismo è un termine referenziale (o, se si vuole, sintetico).

Siamo, come si vede, ritornati nei giardini e negli orti frazeriani e possiamo ripartire dalle considerazioni precorse riguardo alla differenza di fondo fra *Totemism and Exogamy* e *The Golden Bough*, opere che trattano due diversi aspetti della cosiddetta teoria primitiva dell'anima. Da una parte si documenta la credenza che sia possibile una "esistenza dell'anima fuori dal corpo" e che quindi nella vita quotidiana l'unione mistica fra rocce, piante, animali e uomo sia *ipso facto* reale; dall'altra si attesta la denominazione di gruppi fondati sulla discendenza, che si manifestano nell'uso pubblico del totem e nei sistemi matrimoniali. Ciò a sua volta si reduplica in particolare nelle due forme basilari dell'identificazione, ossia la trasformazione dell'uomo in animale e dell'animale in uomo.

L'interrogativo a seguire è se le due identificazioni/trasformazioni abbiano la proprietà della simmetria e della reciprocità oppure no. Per Frazer v'è reciprocità ma non simmetria, in quanto un unico nucleo (arcaico) ha dato vita a due sviluppi del corso del mondo umano, che solo in rari casi si sovrappongono: il totemismo concezionale e il totemismo sociale; le credenze sull'anima che rischia di perdersi qualora si svincoli dal corpo, e le credenze sul divenire-essere-umano da parte di altri esseri del mondo.

L'idea che la proprietà "essere umano" o "umanità" sia estendibile a vari tipi di esseri è una caratteristica di pensiero di diversi gruppi indigeni amazzonici, come mostra l'accezione di animismo in Descola, e pure già di A. I. Hallowell, sia in altre antropologie nativistiche che sostengono la tesi impegnativa della generalizzazione dell'inversione reciproca fra predatore e preda[24]. L'animismo è pur tuttavia una caratteristica anche di molte altre società dette "animistiche", presenti in aree etnografiche di grande rilievo

24. La struttura orizzontale dell'animismo proposta da Descola si articola in una gerarchia inversiva di relazione predatore-preda nelle etnografie di Viveiros de Castro (1998) e Fausto (2007).

etnografico e antropologico, quali il Nord della Siberia[25], il Nord America[26], il Sud-Est asiatico[27], con sempre maggiori comparazioni[28].

In realtà, al fondo, il *punctum pruriens* riguarda il destino categoriale e operativo da attribuire alle forme di pensiero agito dalle società "native", ancora non toccate (almeno *prima facie*) dalla "modernizzazione". La questione attiene quindi in particolare modo alle cosiddette popolazioni di caccia e pesca, una volta dette società di banda, poi bande nomadi, poi società di prelievo, poi ancora gruppi sociali di cacciatori e pescatori, sia in forma incapsulata sia in forma mista, che tanto peso hanno avuto nella nascita e nello sviluppo dell'antropologia scientifica[29].

In termini più espliciti, si tratta di decidere se accettare o meno la provocazione di Kuper di qualche tempo fa, per il quale il "ritorno del nativo" farebbe parte di una strategia che intende essenzializzare una nozione più che rappresentare un avanzamento conoscitivo, dissimulando un'altra realtà, e cioè l'azione mossa da soggetti politici, che, per perseguire e legittimare interessi di parte, concorrerebbero a costruire, e quindi a inventare, una immagine arcaicizzante di identità (Kuper, 2003)[30], che diviene arma efficace per avanzare diritti di accesso a risorse pubbliche (materiali e simboliche) contese e loro appropriazione.

A questo tipo di antropologia "rappresentazionalista", che decreta la fine del nativo come soggetto storico originario a favore di costruzioni identitarie più o meno artefatte o plurime (Swancutt, Mazard, 2016), la corrente attuale dell'antropologia ontologica opta per un ritorno all'ortodossia etnografica, reclamando la necessità di scoprire l'altro. Questa radicale alterita è supposta esistere ancora e prima di tutto nelle società su piccola scala, diffuse in maniera interstiziale nelle pieghe del grande mondo globa-

25. Più di recente, tra gli altri, per Chukchi, Koryak, Yukaghir ed Eveny, cfr. Willerslev (2007; 2013).

26. Per gli Ojibwa, cfr. Hallowell (1976); per i Cree, cfr. Brightman (1993); per Kwakiutl e Heida, cfr. Chaussonnet (1988); per gli Inuit, cfr. Fienup-Riordan (1994) e Ingold (2000).

27. Per i Chewong, cfr. Howell (1989); per gli Huaulu dell'Indonesia orientale, cfr. Valeri (2000).

28. Si richiama l'attenzione in particolare sul raffronto fra Amazzonia e Siberia: cfr. Brightman, Grotti (2012).

29. Per un catalogo ragionato di tali società, che, con 250 milioni di persone, ammontano a circa il 4% della popolazione mondiale, nonché sullo status della questione, cfr., in tratti complessivi, Lee, Daly (2010); Cummings, Jordan, Zvelebil (2014).

30. Cfr. Kuper (2003) e discussione, a seguire, con M. Asch, C. Samson, A. Ramos, T. Turner.

le. È dentro tali comunità apparentemente marginali che gli antropologi dichiarano (o sperano) di trovare concetti diversi di anima, spiriti e persone non umane, capaci di mettere a dura prova un precostituito (e pertanto ideologico) senso occidentale di "realtà". Il maggiore compito antropologico, secondo gli ontologisti, consiste pertanto nella missione di abbracciare tale alterità e incorporarla con i suoi schemi, in modo da alterare il proprio modo di pensare su ciò che costituisce il reale[31].

La posizione di Descola prima ma soprattutto quella di Viveiros de Castro, Fausto e Kohn, tutti stringenti su ambiti amazzonici è sembrata, a molti, insostenibile. Ora è opportuno definire con più attenzione l'accusa rivolta all'antropologia ontologica di cadere nella nota trappola berkeleyana dell'*esse est percipi*.

Cerchiamo di ricapitolare la questione. La levata di scudi contro il perspettivismo si basa su una contestazione un po' *naiv* e troppo appassionata per essere interamente lucida: la contestazione agli ontologisti è che una prospettiva può essere solo una visione del mondo, non *ordo essendi*. Ora, è logicamente evidente che una prospettiva è tale se esprime un punto di vista e tale punto di vista esiste e permane solo se esiste un mondo denominato (da questa prospettiva) in qualche maniera, e che questo mondo può essere denominato anche da un'altra prospettiva. La possibilità di vedere il mondo in maniera diversa da più parti implica che il mondo è quale lo trovo; esso non può essere in tanti modi quante sono (potrebbero essere) le prospettive, purtuttavia può essere detto in innumeri modi; se poi tali modi siano infiniti o finiti è altra questione.

È il tema classico della indeterminatezza della traduzione, perché il mondo non è determinabile in quanto tale, è sempre sovradeterminato rispetto alle sue nominazioni e la sua traduzione è sempre parziale (Dei, Simonicca, 1990, pp. 46 ss.). La nascita del relativismo cognitivo deriva da qui, e dall'idea che non esista traduzione senza uno schema mentale di riferimento. La tesi di Norman Quine sulla traduzione radicale non è sconfessabile, né logicamente attaccabile, perché per la traduzione prevede una ipotesi analitica che si organizza in un manuale di traduzioni, in cui i vari termini del mondo sono correlati a oggetti del mondo e nominati *ad hoc*. Insomma, che la realtà ci sia ma non sia uni-nominabile si dimostra da sé con la presenza di diverse sue traduzioni e diversi suoi interpreti. Una pos-

31. Cfr., per le posizioni, in generale, Willerslev (2013), Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen (2014). Per strumenti assai utili nella discussione italiana, cfr. Mancuso (2018) e Brigati, Gamberi (2019).

sibile conseguenza però è quella di non sapere distinguere fra ricostruzione, versione del mondo, invenzione e fabbricazione di fatti[32].

Vi sono due uscite: la prima, sostenuta da Descola ad esempio, punta su elementi analitici[33], universalmente condivisi; la seconda su elementi di condivisione parziale, o comparazione "laterale"[34].

Va riconosciuto che Quine non sottopone a sufficiente riflessione la differenza fra punto di vista dell'attore sociale e punto di vista dello scienziato, unifica la nozione di "traduzione" e la rende un concetto analitico. Traduzione è invece un concetto "sintetico", in quanto dà un significato alla stessa operazione del traslare significato. È questo superamento del relativismo che l'antropologia ontologica tenta di perseguire, non di assumere per vera la bizzarra idea che il mondo sia una monade alla Leibniz (pur apprezzando caso mai quest'ultimo o vagheggiandolo) o che il dire o il linguaggio creino realtà.

L'intenzione che sta alla base dell'ontologismo, in realtà, è molto più radicale; e ciò vuol dire che la traduzione nel senso analitico di Quine ci impedisce di comprendere un mondo nativo.

Mettendo i piedi sul piatto, si tratta di rendersi conto che il punto di vista occidentale non solo non è superiore ai punti di vista degli altri mondi, ma ci impedisce di comprendere "letteralmente" l'altro. La lampada da tavolo che osservo, sosteneva M. Merleau-Ponty (1964), mi fa percepire non solo il lato che mi sta di fronte ma anche la presenza del lato che non vedo. L'essenza propria del visibile è quindi di indirizzare ad un orizzonte di invisibilità, che rende presente il fatto di una assenza. Il lato oscuro della lampada è il "mondo nativo". Il che era la posizione iniziale di *Le Totémisme*, prima che arrivasse la normativizzazione dello strutturalismo in manuale applicativo di algebre concettuali.

L'antropologia ontologica celebra l'empasse del pensiero moderno e in particolare prende atto della sconfitta dell'antropologia a capire cosa sia

32. Che la cultura sia un insieme di rappresentazioni costruite è, ovviamente, un assunto della antropologia interpretativa, accusato dagli antropologi ontologici di essere relativistico e occidentale, ma non incompatibile con alcuni assunti dell'antropologia ontologica, su cui vedi di recente Willerslev (2016).

33. In realtà l'"analitico" di Descola non ha nulla a che fare con l'"analitico" di Quine, in quanto il primo è di matrice realista, il secondo è di stampo nominalistico ed esprime le condizioni di possibilità in base alle quali un sistema logico-formale possa essere semanticamente interpretato; anche se in entrambe permane l'assetto universalistico.

34. Cfr., per la comparazione laterale, condotta per via intra-etnografica e definita da Wittgenstein sovrapposizione parziale di "famiglie di concetti", Gad, Jensen (2016); Maurer (2005); Kuper (2002).

l'uomo (e non la cultura!). L'essere uomo non è un astratto generale (che può essere solo pensato ma non osservato), ma è un fascio di relazioni. E il rapporto fra umano, non umano e persone diversamente umane non è traducibile in una grammatica occidentale, ma esige impegni sul mondo dell'altro, che così diviene una realtà che ontologicamente resiste al soliloquio della modernità con sé stessa.

## 15.9
## Ritorno al *Ramo d'oro*...

Frazer può essere di aiuto a pensare qualcosa dell'oggi, a patto che lo si legga – dicevamo – dopo la nozione di "animismo" in Descola, e con la nuova consapevolezza che sia corretto rilegittimare l'assunto significativo che il "nativo" possa formulare e usare ipotesi teoretiche. Non si tratta più di attribuire al "primitivo" dignità intellettuale, riconoscendogli la padronanza del paradigma della razionalità nel collegare i mezzi idonei per raggiungere fini pratici, come nel neo-frazerismo e nel neo-tylorismo degli anni Sessanta e Settanta del Novecento; né di declinarlo unicamente in termini di filosofia dell'azione. La convinzione è invece che gli debba essere riconosciuta la capacità di pensare e presentare cosmologie o sistemi del mondo e non solo semplici tecniche da applicare; di non essere solo un bricoleur arguto o un abile artigiano ma anche un filosofo, come diceva Paul Radin in un noto volume (Radin, 1967).

Proprio analizzando gli usi e i costumi diffusi in ambito nordsiberiano, R. Willerslev (2011) notava, tra i Chukchi e i cacciatori siberiani, la presenza di una filosofia nativa che si incentra su due credenze relative alla nozione (tutt'altro che univoca) di "anima": da una parte l'idea di un'essenza spirituale distinta dal corpo, dall'altra la convinzione della coestensione fra anima e corpo. Nell'un caso, l'anima svolge la funzione di forma del corpo e quindi risulta invisibile; nell'altro, essendo identica al suo corpo, è visibile agli occhi di chi sa vedere[35]. I passaggi sono incredibilmente frazeriani.

Sono infatti credenze che connotano due forme di "identificazione", da collegare a quelle sinora già affrontate. Per Frazer, si trattava del principio dell'identificazione dell'uomo col suo totem, interpretata in termini di trasformazione dell'animale in uomo oppure dell'uomo in animale. La

35. Non sarà sfuggito a nessuno – credo – la natura filosofica degli assunti, cui nel sapere greco prima e occidentale poi, sarà data risposta con la nozione di "forma" e "simbolo", come modi di pensare la permanenza dell'umano.

duplice trasformazione avviene tramite l'ingestione del corpo animale con cui avviene l'umanizzazione dell'esterno entro l'interno; oppure attraverso particolari strumenti magici chiamati *churinga* e *nartunja* con cui giunge (o è giunta) a compimento la cosalizzazione dell'interno nell'esterno. I processi di identificazione danno quindi vita ai due esiti dell'incorporamento dell'altro a sé e della cosalizzazione di sé nell'altro.

Il passaggio è importante, perché Frazer trae ispirazione dall'etnologia australiana di fine secolo, per generalizzare l'*evento churinga* in teoria etnologica della cosalizzazione del Sé, verificabile anche nella cultura classica e nel folklore europeo[36], quale schema concettuale di possibilità di *uscita dell'anima fuori dalla propria dimora*. Nel *Ramo d'oro* tale evento diventerà un motivo centrale, nonché esplicativo del movimento interno alle figure del testo, sino ad assumere la funzione di meccanismo unitario e trans-storico tramite l'adesione alle tesi di Mannhardt circa la priorità della identificazione vegetale rispetto alla identificazione animale e la correlata supposta posteriorità della credenza dell'uscita dall'anima rispetto alla credenza della identità fra corpo e anima. L'anima che esce dalla dimora svolge così il compito nodale di rendere manifesto il principio del vivere, tanto quanto intelligibili le metamorfosi del rapporto fra natura e umano.

Anche per Descola l'identificazione esprime un livello universale di significazione teorica fra sé e il mondo/altro, con effetti però di copossibilità orizzontale fra formazione di identità animistiche (distintività corporea di anima) e formazione di identità totemiche (diversità ibrida di corpo e anima). La classificazione che Descola offre della categoria di animismo come schema di esperienza che integra l'idea di una interiorità comune e di una diversità fisicalista appare in verità ancora debitrice della esasperante ricerca levistraussiana di *carré sémiotique* di autoconvalida; tanto meno convince l'attribuzione all'animismo di un livello unico e orizzontale di distribuzione delle diversità, separandolo nettamente dal totemismo e dall'analogismo[37]. E pur tuttavia si riferisce a una cosmologia, non a una semplice tecnica magica, che rappresenta invece la versione debole del frazerismo.

36. Il nesso fra *churinga* e folklore europeo è espressamente formulato da Spencer e Gillen (1899, pp. 137 ss.), per i quali nei *churinga* risiede lo spirito degli antenati e (forse) la stessa idea di "dio"; su questa ultima tesi sembrano concordare alcuni antropologi ontologici attuali come Willerslev.

37. Sahlins (2014) obietta a Descola che le differenze fra animismo totemismo e analogismo sono molto minori di quanto Descola voglia convincere il lettore, e che quindi potrebbe essere tutti e tre riunificati in una famiglia comune e contrapposti a "naturalismo". L'obiezione è molto seria, anche se Descola (2014) replica che sarebbe una ricaduta

La nozione di "animismo" è tutt'altro che univoca, dato che rimanda per lo meno a due significati: per un lato indica un livello astratto di pensiero, un pensiero "selvaggio" che evoca spiriti e anima, costruendo una visione organica del mondo; per l'altro, intende una pratica efficace, con cui manipolare persone e cose per dirigere il mondo verso fini attesi.

Se nel primo caso è una filosofia con cui si concettualizza la dimensione reale di un mondo, nel secondo caso è una sorta di anti-filosofia. Parallela e consequenziale a tale questione è la messa in crisi del modello di Mircea Eliade e il superamento dell'interpretazione dello sciamanesimo come insieme di tecniche magico-religiose, nonché la non necessaria coincidenza fra uscita dell'anima dal corpo ed estasi,[38] a favore di una prospettiva che riconosca al punto di vista nativo la capacità di fondare una filosofia e un sistema del cosmo, cui fare corrispondere ontologicamente un mondo reale, cui lo stesso antropologo è subordinato.

Qui si gioca nuovamente la riconsiderazione delle società di cacciatori e pescatori come società animistiche, nonché il rilancio della storica discussione tra Frazer, padre Brown e A. Lang (e poi, ovviamente, padre W. Schmidt) su statuto della religione e idea di dio in etnologia.

## 15.10
## ...e all'anima

Il baronetto Frazer scuote il capo ma concede bonaria indulgenza alla teoria indigena che l'anima possa fuggire dal corpo, lasciando un individuo inerme. Di fronte al totemismo quale emblema di sistema matrimoniale, invece, diviene assai serio e approva: il totemismo è una legge sociale che, con la proibizione di mangiare l'animale totemico, ratifica l'esogamia e quindi garantisce il riconoscimento della discendenza e con ciò la riproduzione sociale; il che significa legittimare un ordine civile e una struttura di ripetizione, proprietà distintive dell'essere civilizzati.

nell'opposizione cultura-natura; l'opposizione che interessa a Descola però, a ben vedere, è fra una fondazione occidentale e non occidentale di socialità.

38. Il modello di sciamanesimo di Eliade (1951) esce fortemente ridimensionato, a favore una accezione di filosofia sociale. Per la discussione, qui solo di passaggio, in ambito italiano portata avanti soprattutto dagli storici della religione, cfr. Saggioro (2010) e Beggiora (2019).

Il destino dell'anima[39], tuttavia, è troppo complesso per lasciarsi ricondurre a mero effetto di fallace inferenza logica. Dopo l'animismo nei suoi due volti, anche l'anima necessita di essere rivisitata, percorrendone i travagli nelle pagine che più la trattano, cioè nel *Golden Bough*, sulla scia del ruolo fondativo che essa gioca in *Totemism and Exogamy*. E rileggere il testo frazeriano *dopo* Descola, significa considerare nuovamente il movimento delle figure del *Ramo d'oro*.

Negli anni lo abbiamo letto, ricorrendo allo schema tardo-evolutivo della magia agraria fecondatrice del mondo; lo abbiamo considerato alla stregua di dispositivo di verifica dell'applicazione delle leggi magiche agli oggetti culturali; abbiamo rintracciato nella sua testualità il lavorio semiotico dei tropi retorici; lo abbiamo valorizzato in termini di fruizione estetica di narrazione mitica (Dorfles, 1967, pp. 122 ss.).

Vale la pena di ripensarlo ora a partire dalle *due* identificazioni, tratte dalla rielaborazione in *Totemism and Exogamy* dell'etnologia australiana di fine Ottocento. Esse riguardano, nella *prima forma*, la rappresentazione umana dell'azione umana del cibarsi di un animale, assumendone in qualche modo le sembianze; nella *seconda forma* la rappresentazione degli strumenti magici in cui l'anima è conservata e gelosamente custodita. Se partiamo dalle relazioni fra il corpo/vestito e l'anima/vita, possiamo riprendere il filo della rilettura di Frazer e riorganizzare lo sviluppo del *Ramo d'oro*, combinando il binomio animismo-magia (il simile e il vicino come segni) tramite due serie associative, ordinate dalla metonimia e dalla metafora.

La *sequenza metonimica* è relativa a riti e culti, con cui il mondo della natura, grazie al dispositivo del passaggio dell'anima/spirito da un corpo all'altro, gradatamente si riconosce e ricostruisce forme sempre più complesse, sino ad includere il mondo degli uomini. L'orizzonte di intellegibilità della serie è sensibile e sensoriale, ed è ritmato dalla traiettoria dei rispettivi passaggi.

Lo spirito è considerato come incorporato nel legno, anima l'albero e deve soffrire e morire con lui. Ma secondo un'altra e, probabilmente, più tarda opinione, l'al-

39. "Anima" e "spirito" sono due traduzioni che spesso intercorrono per rendere *mind*, ad esempio. La questione è assai rilevante per i risvolti concettuali e ontologici che implica. Qui basti accennare al fatto che l'uso di questi termini, da L. Lévi-Bruhl ed E. Evans-Pritchard in poi, ha il fine di prescindere da connotazioni specificamente dottrinali (significato di anima nel Cristianesimo ecc.), differenziando fra "mistico" ed "empirico", fermo rimanendo però che anche quest'ultima specificazione risulta tutt'altro che concettualmente univoca.

bero non è il corpo ma semplicemente la dimora dello spirito arboreo, che può a suo piacimento lasciarla o tornarci (Frazer, 1912, trad. it. p. 184).

Così l'identificazione dello spirito del grano con un animale è analoga alla sua identificazione con uno straniero che venga a passare (e) l'improvvisa apparizione di un animale che esca fuori dal tagliato è sufficiente per identificarlo con lo spirito del grano fuggente dalla sua dimora distrutta (ivi, p. 372).

Frazer ipotizza, in omaggio all'evoluzionismo del tempo, una linea storica progressiva che parte dalla simbiosi indiscernibile fra ente naturale e anima e si conclude con il raggiungimento di una meta finale, la progressiva separazione fra anima e corpo. Il corpo sarebbe prima il corpo dell'anima, poi la sua dimora, poi la necessità di esserne separato per raggiungere la piena spiritualizzazione; e il nesso incarnamento-dimora permetterebbe all'anima di passare all'umano, per contiguità di trasmissione.

La serie segna quindi la progressione albero-spirito dell'albero-animale-spirito dell'animale. Il trasferimento dall'anima/spirito a individui del mondo umano avviene però con una complicazione. Esso può avvenire per passaggio dall'anima/spirito animale all'uomo (come in tempo di mietitura), oppure per raccolta arborea (il vischio). Che con l'uomo la connessione diventi cruciale, lo avvalora la leggenda nemorense, nella quale il vischio non è diverso dalla spiga del grano e pur tuttavia, quando si riesce a coglierlo, si assume anche la forza dello spirito che governa il mondo, nella linea assai peculiare del re-mago e del re-sacerdote che per Frazer porta al "dispotismo". Di fatto, nonostante l'equivalenza delle varie figure, si introduce di soppiatto una cruciale asimmetria: lo spirito del grano è vegetale, il vischio è invece la dimora di un'anima che nasce dalla saetta di Giove, padre degli dèi, ed è quindi dotata di una specifica potenza che determina il passaggio uomo-divinità.

La *sequenza metaforica* si riferisce invece al mito, che narra come l'anima penetri nei corpi sino a conchiudersi in sinolo di identità. Ogni volta che trova un reale con cui fare corpo, l'anima dà vita a un altro corpo, si distingue dal precedente e a quest'ultimo si oppone, come eternizza il mito con la leggenda dell'uccisione del dio da parte di quell'animale totemico, che era (sarebbe stata) la sua previa forma/sostanza. La sequenza esprime un orizzonte di intellegibilità mentale, procede per iconismi discontinui, fissa opposizioni "emiche" e per la sua verità rimanda alla sequenza della contiguità.

Se nella sequenza metonimica vige un regime di uguaglianza di anima e a cambiare sono i singoli esseri, nella sequenza metaforica l'iniziale equi-

valenza dell'anima si perde nell'opacità dei corpi che la assimilano: i *realia* che l'anima rende equivalenti, il mito li oppone in ragione della differenza di incorporamento in essa.

Il modello della costruzione e dello sviluppo del *Ramo d'oro* sembra seguire la dinamica e la funzione del Sogno nel *totemismo australiano*. Se il totemismo australiano celebra gli oggetti sacri come il prodotto del Sogno e di Esseri primordiali che un tempo hanno lasciato la loro traccia sugli oggetti del mondo rendendoli figli del Sogno, nel *Ramo d'oro* tutti gli oggetti culturali diventano figure varianti del vischio-anima. È quest'ultimo che imprime quella forza che, nel totemismo australiano, attiva la peregrinazione delle anime, oltre che permettere al comparativismo di dispiegare al vento le proprie vele associative.

La differenza però c'è ed è perspicua: se i figli del Sogno sono esseri ontologicamente disseminati per il mondo australiano, per Frazer il vischio-anima è il principio che partecipa e rende comprensibili tutti i *realia*. In termini *a là* Descola, si potrebbe affermare che il *Ramo d'oro* emana da un forte paradigma *di analogismo ontologico* e che le figure dello sviluppo dell'opera sono varianti reali del *ramo d'oro/vischio*, ove quest'ultimo si presenta come un vero e proprio principio di essere del mondo che riconduce ad unità la disseminazione del *sacro/magico* nell'accadere degli eventi e delle azioni. L'analogismo ontologico di Frazer ci permette di fissare le identità delle singole *personae dramatis* a partire dall'identificazione dell'indigeno nel totem. L'identificazione nel totem dà vita al mondo magico e ci permette di inseguire e comprendere nella trasformazione dei corpi[40] la stessa genesi della soggettività. Possiamo fare un passo ulteriore. Si tratta di una terza serie associativa, che potremmo definire *sequenza totemica*, oppure di trasformazione dei corpi, che da Frazer, solo accennata, garantisce sostanza etnologica e costruzione del testo.

Se possiamo verosimilmente concludere che la serie metaforica esprime la dimensione del "punto di vista del nativo", dovremmo però anche interrogarci circa il rapporto fra la prima sequenza metonimica e la terza sequenza totemica. A volere ritornare ancora una volta sulle belle ma difficili pagine del *Ramo d'oro*, è destino dell'anima magica oppure dell'anima totemica continuare a visitare lo *speculum Dianae*, a Nemi e presso il suo lago sostenere il misterioso notturno duello? E, riguardo alla dimensione della ricostruzione, da quale identificazione è prodotto il movimento?

40. Sulla trasformazione intesa in senso lévistraussiano come operazione logico-concettuale, cfr. invece Simonicca (2011).

Il *totemico* si presenta nella veste dell'operatore più profondo (come aveva bene compreso Lévi-Strauss), in quanto mette in moto la dinamica e lo sviluppo delle figure, corporalizza e produce *nominatio* di *realia*. Ed oltre: possiamo vedere circolare il totemismo nel mito raffigurato da Turner e arrivare a pensare che il re sacro sia un mago sciamanico?[41]

Il *front man* dei *Doors* – e ovviamente intendo "il re/sciamano lucertola" Jim Morrison – riteneva di sì, capovolgendo la storica interpretazione dell'autore di *The Waste Land*.

La sequenza totemica permette di relativizzare la funzione del vischio/ramo d'oro, che ha permesso invece una interpretazione unitaria del *Ramo d'oro* che ha affascinato e sedotto molta parte del pensiero angosciato da *finis Imperii* di fine Ottocento, nonché robuste correnti esistenzialistiche del Novecento.

Il vischio-anima è stato in realtà un cattivo operatore, perché ha prodotto una isotopizzazione semiotico-antropologia che aveva e ha al centro la figura della "morte sacrificale": ciò non ha più ragione di essere riattualizzata[42], perché ha posto in latenza la conflittualità teoretica occidentale fra le tre componenti diversificate che Frazer ha tentato di comporre, ossia il classicismo, il folklore e l'etnologia. Si tratta, viceversa, di scomporre le tre sequenze metonimiche *vegetale-arboreo-animale*, *animale-uomo* e *uomo-divinità* e vederne le interne contraddizioni.

L'attuale discussione antropologica sull'umano e sulla natura è alle prese con tali nessi.

## 15.11
## Per concludere, sia solo parzialmente

Frazer fa quindi ancora pensare, e in duplice maniera.

Da un lato induce a rivalutare non tanto il ruolo dell'*armchair anthropologist*, quanto la necessità delle teorie, delle ipotesi teoriche e della comparazione logico-concettuale, per superare i limiti di un diffuso descrittivismo etnografico che oggi costituisce un serio nodo da affrontare, a livello antropologico nazionale e internazionale. Dall'altro rilancia la sfida a passare dall'antropologia in generale all'antropologia politica in maniera rinnovata, a partire dalle cosmologie e dalle etiche, non per obliterare ai

41. Come già indicato, non nel senso eliadiano di "sciamanesimo".

42. Ciò vale in maniera autocritica anche da parte di chi scrive rispetto alle tesi espresse a suo tempo su Frazer (Simonicca, 1984).

contesti sociali ma per comprendere questi ultimi nelle loro costituenti più profonde; e in questo senso le posizioni di Descola e dell'antropologia ontologia odierna rappresentano (al di là della grande differenziazione interna) momenti importanti del dibattito antropologico, alle prese con il superamento dell'eredità di pesanti paradigmi pregressi[43].

Anche qui le posizioni attuali non sono unificate né convergenti, perché vi è una uscita concettuale tesa al rinnovamento etnografico della ricerca, ed una uscita che punta su un impegno ontologico con il nativo[44].

Con una formulazione forte, potremmo dire che Frazer rimane un antropologo passato immerso ancora nel presente.

## Riferimenti bibliografici

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

ASTOR-AGUILERA M., HARVEY G. (eds.) (2018), *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, Routledge, London-New York.

BEGGIORA S. (a cura di) (2019), *Il cosmo sciamanico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe*, FrancoAngeli, Milano.

BRIGATI R., GAMBERI V. (a cura di) (2019), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata.

BRIGHTMAN B. R. (1993), *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, University of California Press, Berkeley.

BRIGHTMAN M., GROTTI V. E., ULTURGASHEVA O. (eds.) (2012), *Animism and Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn, New York-Oxford.

BROWN G. (1887), *Papuans and Polynesians*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 16, pp. 311-27.

ID. (1910), *Melanesians and Polynesians: Their Life-Histories Described and Compared*, Macmillan and Co., London.

CHAUSSONNET C. (1988), *Needles and Animals: Women's Magic*, in W. W. Fitzhugh, A. Crowell (eds.), *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*, Smithsonian, Washington (DC), pp. 209-26.

CLEMENTE P. (a cura di) (1984), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10.

43. Sulla necessità di pensare all'antropologia politica in maniera diversa, cfr. i necessari riferimenti a Tambiah (1985); Graeber, Sahlins (2017).

44. Sulla nozione di "design ontologico", cfr. Escobar (2018).

CUMMINGS V., JORDAN P., ZVELEBIL M. (eds.) (2014), *The Oxford Handbook of the Archeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*, Oxford University Press, Oxford.

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

DEI F., SIMONICCA A. (1990), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, FrancoAngeli, Milano.

DELEUZE G. (1953), *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris (trad. it. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cappelli, Bologna 1981).

DESCOLA PH. (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

ID. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. *Oltre natura e cultura*, Seid, Firenze 2014).

ID. (2014), *The Grid of the Tree: Reply to Marshall Sahlins' Comment*, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 1, pp. 295-300.

ID. (2019), *Modi di essere e forme di dipendenza*, in R. Briganti, V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata, pp. 92-106.

DÉSVEAUX E. (1988), *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité che les Ojibwa septentrionaux*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

DORFLES G. (1967), *L'estetica del mito. Da Vico a Wittgenstein*, Mursia, Milano.

ELIADE M. (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974).

ELKIN A. P. (1933-34), *Studies in Australian Totemism: Subsection, Section and Moiety Totemism*, "Oceania", IV, 1, pp. 65-90.

ID. (1934), *Studies in Australian Totemism. The nature of Australian Totemism*, in "Oceania", IV, 2, pp. 113-31.

ID. (1954), *The Australian Aborigens*, Angus and Robertson, Sydney-London (3rd ed.) (trad. it. *Gli aborigeni australiani*, Einaudi, Torino 1956).

ID. (1977), *Aborigenal Men of High Degree*, University of Queensland Press, Sydney (trad. it. *Sciamani d'Australia. Rito e iniziazione nella società aborigena*, Raffaello Cortina, Milano 2002).

ESCOBAR A. (2018), *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy and the Making of Worlds*, Duke University Press, Durham-London.

EVANS-PRITCHARD E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, London (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Sansoni, Firenze 1971).

FAUSTO C. (2007), *Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia*, in "Current Anthropology", 48, 4, pp. 497-503.

FIENUP-RIORDAN A. (1994), *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, University of Oklahoma Press, Norman.

FISON L., HOWITT A. W. (1880), *Kamilaroi and Kurnai: Group-marriage and Relationship and Marriage by Elopement, drawn chiefly from the Usage of the Australian Aborigines. Also the Kurnai Tribe, their Customs in Peace and War*, George Robertson, Melbourne.

FRAZER J. G. (1887), *Totemism*, Adam & Charles Black, Edinburgh (trad. it. *Totemismo*, in Id., *Totemismo*, Newton Compton, Roma 1971, pp. 23-141).

ID. (1890), *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, 2 voll., Macmillan & Co., London.

ID. (1899), *Origin of Totemism*, in "Fortnighthely Review", 65, pp. 647-65, 835-52 (trad. it. *L'origine del totemismo*, in Id., *Totemismo*, Newton Compton, Roma 1971, pp. 143-204).

ID. (1905), *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, in "Fortnighthely Review", 78, pp. 162-72, 452-65 (trad. it. *Gli inizi della religione e del totemismo fra gli aborigeni australiani*, in Id. *Totemismo*, Newton Compton, Roma 1971, pp. 205-45).

ID. (1910), *Totemism and Exogamy*, 4 voll., Macmillan & Co., London.

ID. (1919), *Jakob's Marriage*, in Id., *Folklore in Old Testament*, Macmillan & Co., London, vol. II, cap. VI, pp. 94-371 (trad. it. *Giacobbe e le sue due mogli*, in Id., *Matrimonio e parentela*, il Saggiatore, Milano 1991, pp. 3-243).

ID. (1922), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, abr. ed., Macmillan & Co., London (trad. it. *Il Ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, 2 voll., Einaudi, Torino 1925).

GAD C., JENSEN C. B. (2016), *Lateral Comparisons*, in J. Deville, M. Guggenheim, Z. Hrdličková (eds.), *Practicing Comparison: Logics, Relations, Collaborations*, Mattering Press, Manchester, pp. 187-219.

GARDNER H. (2008), *The "Faculty of Faith": Evangelical Missionaries, Social Anthropologists, and the Claim for Human unity in the 19th Century*, in B. Douglas, C. Ballard (eds.), *Foreign Bodies: Oceania and the Science of Race 1750-1940*, Anu Press, Canberra, pp. 259-83.

GRAEBER D., SAHLINS M. (eds.) (2017), *On Kings*, Hau Books, Chicago (trad. it. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*, Raffaello Cortina, Milano 2019).

HALLOWELL A. I. (1976), *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*, in Id., *Contributions to Anthropology: Selected Paper of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 353-474.

HEELAS P., LOCK A. (eds.) (1981), *Indigenous Psychologies: The Anthropologies of the Self*, Academic Press, London.

HOWELL S. (1989), *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, University of Chicago Press, Chicago.

INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.

KUKLICK H. (2006), *Humanity in the Chrysalis Stage: Indigenous Australians in the Anthropological Imagination, 1899-1926*, in "The British Journal for the History of Science", 39, 4, pp. 535-68.

KUPER A. (1988), *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, Routledge, London-New York.

ID. (2002), *Comparison and Contextualization: Reflections on South Africa*, in A. Gingrich, R. J. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, Routledge, London-New York, pp. 143-66.

ID. (2003), *The Return of the Native*, in "Current Anthropology", 44, 3, pp. 389-402.

LEE R. B., DALY R. (eds.) (2010), *The Cambrigde Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge.

LÉVI-STRAUSS C. (1950), *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, pp. 9-44 (trad. it. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. XV-LIV).

ID. (1960), *La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, in "Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées", 9, pp. 3-36, poi ripubblicato in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Parigi, 1973 (trad. it. *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Ja. Propp*, in V. Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966, pp. 163-99).

ID. (1962a), *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris (trad. it., *Il totemismo oggi*, et al. Edizioni, Milano 2010).

ID. (1962b), *La pensée sauvage*, Plon, Paris (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964).

ID. (1964), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1990).

MANCUSO A. (2018), *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano.

MAURER B. (2005), *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*, Princeton University Press, Princeton.

MAUSS M. (1938), *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi'*, in "The Journal of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 68, July-December, pp. 263-81 (trad. it. *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'*, in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965, pp. 351-81).

MERLEAU-PONTY M. (1964), *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989).

MORGAN L. H. (1871), *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, The Smithsonian Institution, Washington DC.

RADIN P. (1967), *Primitive Man as Philosopher*, Appleton and Co., New York (trad. it. *L'uomo primitivo come filosofo*, Ei Editori, Roma 2001).

ROBERTSON SMITH W. (1894), *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions*, Adam and Charles Black, London (2nd ed.).

SAGGIORO A. (a cura di) (2010), *Sciamani e sciamanesimo*, Carocci, Roma.

SAHLINS M. (2014), *On the Ontological Scheme of* Beyond Nature and Culture, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 4, 1, pp. 281-90.

SIMONICCA A. (1984), *Il* Ramo d'oro *come viaggio della identificazione*, in Clemente (1984), pp. 9-23.

ID. (2011), *La variazione nei processi di trasmissione della cultura*, in D. Fiormonte (a cura di), *Canoni liquidi. Variazione culturale e stabilità testuale dalla Bibbia a Internet*, Scriptaweb, Napoli, pp. 101-14.

ID. (2019a), *L'antropologo legge*, CISU, Roma.

ID. (2019b), *La persona fra soggetto e contesto nelle antropologie degli anni Ottanta del Novecento*, in F. Dei, I. Paggi (a cura di), *Cultura, potere, genere. La ricerca antropologica di Carla Pasquinelli*, ombre corte, Verona, pp. 161-82.

SIMONICCA A., DEI F. (a cura di) (1998), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce.

SPENCER B. (1914), *Native Tribes of Northern Territory of Australia*, Macmillan and Co., London.

SPENCER B., GILLEN F. (1899), *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan and Co., London.

STOCKING G. W. JR. (1968), *French Anthropology in 1800*, in *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 13-41 (trad. it. *L'antropologia francese del 1800*, in Id., *Razza, cultura ed evoluzione. Saggi di storia dell'antropologia*, il Saggiatore, Milano 1985, pp. 54-85).

ID. (1987), *Victorian Anthropology*, Free Press, New York.

ID. (1996), *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*, Athlone, London.

ID. (2009), *The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi*, in "American Ethnologist", 36, 4, pp. 693-704.

SWANCUTT K., MAZARD M. (eds.) (2016), *Animism Beyond the Soul: Ontology, Reflexivity, and the Making of Anthropological Knowledge*, in "Social Analysis: The International Journal of Anthropology", 60, 1.

TAMBIAH J. (1985), *The Galactic Polity in Southeast Asia* (1977), in Id., *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 252-86 (trad. it. *Il sistema politico galattico nel Sud-est asiatico*, in Id., *Rituali e cultura*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 251-93).

VALERI V. (2000), *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas*, University of Wisconsin Press, Madison.

VIVEIROS DE CASTRO E. (1998), *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019).

VIVEIROS DE CASTRO E., HOLBRAAD M., PEDERSEN M. A. (2014), *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*, in "Cultural Anthropology Online", 12 January, http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions.

WILLERSLEV R. (2007), *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley.

ID. (2011), *Frazer Strikes Back from the Armchair: A New Search for the Animist Soul*, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", 17, 3, pp. 504-26.

ID. (2013), *Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?*, in "Religion and Society: Advances in Research", 4, 1, pp. 41-57.

ID. (2016), *Foreword. The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate. Is Reconciliation Possible?*, in "Social Analysis: The International Journal of Anthropology", 60, 1, pp. v-x.

WITTGENSTEIN L. (1967), *Bemerkungen uber Frazer's* The Golden Bough, Hrsg. von R. Rhees, in "Synthese", 17, pp. 233-53 (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975).

# 16

# Perché ce l'ho ancora con Sir James

di *Pietro Clemente*

## 16.1
## Frazer fa ancora pensare

Alla fine del convegno che ha dato vita a tante interessanti pagine di questo volume, il pensiero che mi viene alla mente è che "Frazer fa ancora pensare". Grazie al suo comparativismo enciclopedico è riuscito a connettere nodi, problemi, campi disciplinari diversi con una straordinaria competenza del mondo classico, competenza messa in dubbio però dagli studi degli ultimi cinquanta anni. Guardarlo a distanza spinge, anche in virtù della sua tenace resilienza testuale, a una certa *pietas* per cui viene valorizzata di volta in volta la ricchezza narrativa del testo, la connessione con fenomeni presenti in altri campi, l'essere elemento fondante di diversi studi, fino al suo rapporto con l'antropologia contemporanea che risulta forse più forte in Pavese che non nei fondatori degli studi DEA.

Nel convegno senese su Frazer del 1983 ebbi l'idea di intervistare gli studiosi italiani della generazione precedente la mia sul loro rapporto col *Ramo d'oro* (Clemente, 1984)[1]. Ne scaturì un approccio abbastanza marginale agli studi dell'antropologo inglese. Dal convegno senese nacque il numero 10 della rivista "La ricerca folklorica", ma anche una sorta di "fondazione" di un lavoro comune con Fabio Dei e Sandro Simonicca che continuò poi con un orientamento verso l'antropologia interpretativa e postmoderna, utile a rileggere Frazer come "autore" e il *Ramo d'oro* come opera di arte creativa più che come scienza. Come professore di Storia delle Tradizioni popolari, insegnamento che tenni dal 1973 al 1991, mi

1. Mi riferisco ai testi di A. M. Cirese, E. Cerulli, G. B. Bronzini, V. Lanternari, B. Bernardi, C. Tullio-Altan, G. Bonomo, D. Carpitella, V. Grottanelli, T. Tentori (Cirese *et al.*, 1984). Questi scritti sono la fotografia di una generazione scomparsa nel loro rapporto con Sir James.

capitò di affrontare il fiume in piena del frazerismo diffuso[2], e quindi con Frazer sono sempre stato in polemica perché lo consideravo un guastatore degli studi che Cirese chiamava «demologici». Non per sue intrinseche colpe, ma perché, avendo inventato un dispositivo molto elementare e omniesplicativo della magia, ha consentito a tanti studiosi (dilettanti e non) delle tradizioni popolari e del mondo magico di risparmiarsi la fatica interpretativa e di acquisire incredibili certezze sulla datazione dei fenomeni e sul loro significato, dando vita così a un improbabile lessico esplicativo di buon senso ma antiscientifico che si basa su frasi del tipo "riti antichissimi, riti apotropaici, riti agrari precristiani, riti che affondando le loro radici nella notte dei tempi". Non parliamo poi di una selva di azioni rituali basate su somiglianze tra gesto e supposto esito magico desiderato, come ad esempio "se vuoi fare crescere il grano devi fare dei salti verso l'alto". L'evidenza che spesso invoca Frazer non coincide mai e contrasta con la conoscenza scientifica. Certo non è colpa sua se a questo lo hanno ridotto studiosi locali e assessori alla cultura desiderosi di fare risalire un rito del proprio paese alla notte dei tempi o di dichiaralo di origine apotropaica. Questo modo di interpretare fu comune anche a registi teatrali, attori, performer, giornalisti. È invero colpa di Frazer l'avere inventato un linguaggio esplicativo che sento vicino a quello del populismo, che allora non c'era ma ora c'è. Tale linguaggio si basa sul senso comune e dà spiegazioni non provate e "elementarmente dietriste" che soddisfano il recettore desideroso di avere giustificazioni semplici del mondo. Ed è colpa sua avere costruito l'immagine dell'alterità "altrui" sulla base dell'alterità della propria fanciullezza: questa davvero è – con Wittgenstein – segno di ristrettezza del pensiero[3]. Certo la fanciullezza ha qualcosa a che fare con l'inconscio, ma è troppo poco per riconoscere senso all'idea frazeriana dell'altro come fanciullo.

2. Un termine coniato dai curatori del volume citato e usato in De Sanctis (1984). In effetti è probabile che la documentaristica televisiva e cinematografica di massa (attraverso documentaristi come Pinelli e Quilici) abbia favorito l'ampia adesione al lessico magico frazeriano coniugato con il mondo festivo e rituale del proprio paese.

3. «Quale ristrettezza della vita dello spirito di Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo! Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza» (Wittgenstein, 1967, trad. it. p. 23).

## 16.2
## Contadini e mondo magico

Sono consapevole del valore delle grandi interpretazioni del magismo e della loro suggestione, anche se queste interpretazioni hanno il grande difetto di essere gravemente semplificatorie. Ci aiutano però a pensare questi mondi simbolici con fughe immaginative in campi storici, preistorici, panrurali. Non a caso Freud ed Eliot furono colpiti dal *Ramo d'oro*, ma lo usarono entrambi a modo loro, come una suggestione, un passaggio che aiuta un avvio. Altrettanto occasionale è il riferimento a Frazer nell'approccio di Piaget al mondo magico dell'infanzia, al mondo delle analogie e delle possibili violazioni delle categorie pratiche nel pensiero bambino. Non si tratta di magia, ma di pensiero in sviluppo. E non in senso evoluzionista. Il modello di magismo di Frazer diventa residuale e finisce per entrare nell'ambito dei requisiti che debbono avere le glorie locali, almeno da quando avere radici antiche è diventato un tema della patrimonializzazione e un attrattore turistico.

## 16.3
## Un po' di complessità per favore

Nella stagione degli studi italiani del secondo dopoguerra, più legati alla ribellione e alla trasformazione delle campagne, Frazer non fu un punto di riferimento teorico significativo, anche se citato e ripreso da vari autori. Forse il caso più rilevante è quello di Paolo Toschi (Fresta, 1984), che propendeva però a patchwork teorici e non usò solo Frazer ma tutta quella "banda" di studiosi tra Ottocento e Novecento che Julio Caro Baroja (1979, p. 21) chiamò la compagnia degli studiosi «vegetali». Più precisamente, quelli che «mettono Carnevale e Quaresima nella stessa pentola di Attis, Adonis, Osiris e tutta un'altra serie di divinità e di esseri antichi o medievali per estrarne finalmente il "puro spirito della vegetazione", un brodo vegetale [...] vero, autentico e soprattutto primitivo»[4].

Ma gli studi italiani che si avvicinarono al marxismo, a Gramsci, e a un approccio storico tennero Frazer alla larga. Fu De Martino, come antropologo, a occuparsi degli scritti di Frazer, ma diversamente da Pavese, non ne fu ispirato, ma li ritenne parte dell'oggetto della sua indagine. Nella prefazione

4. Si riferisce a Frazer, Mannhardt e Westermark.

al volumetto *Le origini dei poteri magici*, contenente saggi di Durkheim, Hubert e Mauss, De Martino (1977) discute criticamente il problema del magico in una prospettiva non certo frazeriana. In questo libro vi è una gamma novecentesca di approcci al magico lontani dal pensiero di Frazer anche se meno "popolari" di esso. Seguendo la linea di questi scritti la cultura antropologica diffusa avrebbe potuto arricchirsi di spiegazioni più circostanziate, di riflessioni più mirate agli oggetti e non di "grimaldelli" analitici. La teoria della magia di Frazer, usata fuori del suo sistema di pensiero, finisce per essere esattamente come il grimaldello di Gramsci[5].

Dopo Frazer ci sono state tantissime elaborazioni complesse sul tema del magismo, ma hanno prevalso quelle più semplici: si sa che la moneta cattiva scaccia la buona. Mi pare ancora attuale il filone rappresentato da Lévi-Strauss (1949a; 1949b)[6], così come gli scritti di De Martino, ma ci sono stati molti dibattiti in genere ignorati dagli utenti del grimaldello. E questo perché Frazer veniva utilizzato a livello di pensiero diffuso in occasione del Carnevale, evento assai apprezzato da chi ama e frequenta "i riti arcaici precristiani apotropaici che affondano le radici nella notte dei tempi".

Già all'epoca del numero 10 di "La ricerca folklorica" avevo trovato come "antidoto" ai nessi correnti e diffusi tra i Saturnalia e il Carnevale medievale e moderno le analisi del classicista Giorgio Brugnoli (1984), che li aveva messi radicalmente in discussione. In quegli anni i miei compagni di viaggio anti-frazer furono soprattutto Arnold Van Gennep e Baroja. *El Carnaval* di Baroja, del 1989, è un esercizio di distruzione delle improbabili evidenze di nessi, sopravvivenze, analisi comparative a base vegetal-primitiva posti dalla letteratura di fine Ottocento. Nel *Manuel de folklore français contemporain* (1943) Van Gennep è stato un vero maestro di metodo, un critico assai rigoroso e prudente delle fonti, per cui non accoglieva le connessioni "evidenti" ma solo quelle dimostrate. Usava un approccio attento al territorio affine a quello del diffusionismo, della scuola storico-culturale e della geografia umana, privilegiando la varietà delle forme locali e la creatività dei luoghi. La scelta di mettere nel titolo la parola *contemporaneo* fu davvero una svolta negli usi del tempo. Il problema della natura e del si-

5. «Il rapporto artistico mostra, specialmente nella filosofia della prassi, la fatua ingenuità dei pappagalli che credono di possedere in poche formulette stereotipate, la chiave per aprire tutte le porte (queste chiavi si chiamano propriamente "grimaldelli")» (Gramsci, 2015, Quaderno 23, VI, § 3).

6. In seguito, è stato interessante il dibattito sul simbolismo (Sperber, 1974), ma in fondo anche le tesi attuali di Descola (2005) si situano in modo interessante in questo quadro.

gnificato di un rito o di una pratica locale era una questione difficile da affrontare ricostruendo testimonianze e cercando documenti, mai fidandosi di equazioni del senso comune. Van Gennep si domandava quali prove vi fossero sul fatto che queste feste o riti fossero arcaici, precristiani o se fossero sopravvivenze. In genere non vi erano prove e ci si basava su analogie formali, e sul presupposto che le cose fossero simili a distanza di secoli, oltre che sul desiderio di retrodatare.

A. M. Cirese già parlava criticamente nel suo *Cultura egemonica e culture subalterne* (1973) di questa tendenza all'iperdatazione. Così mi sono trovato spesso a criticare supposte continuità nel tempo e nello spazio, ritenute come "dati certi" non solo da studiosi locali ma anche da storici dell'arte e della cultura. Mi domando se le connessioni che vengono fatte tra un documento del 1100 e una pratica contemporanea possano essere stabilite per fatti formali, per somiglianze o "perché gli uomini sono sempre gli stessi". In realtà non sappiamo nulla della vita locale di qualche secolo fa, ma supponiamo che fosse tutto facilmente comprensibile e confrontabile con il nostro attuale modo di vivere. Dietro le apparenze formali ci possono essere abissi di diversità. Gli abusi di Frazer mi hanno reso cultore delle discontinuità storiche. Una ricerca che ho fatto a suo tempo sul beato Franco da Grotti, senese vissuto nel 1200, mi ha messo alla prova su un caso concreto e mi ha aperto gli occhi. Le fonti che compaiono a distanza di secoli dai fatti, le iconografie che le accompagnano, le descrizioni da fonti religiose vengono lette dagli studiosi di vari settori sulla base di una sorta di continuità di valori, di significati morali, di senso religioso, il tutto facilmente interpretabile con l'immaginazione (più spesso il senso comune) dell'analista contemporaneo. Sulla base di quelle fonti vedevo invece invenzioni, stereotipi, fratture. Anche nel caso di un altro beato senese, Ambrogio Sansedoni, mi è parso di vedere le manipolazioni della storia che avvengono lungo il tempo per iniziativa del potere, per politiche familiari egemoniche, o anche per fattori meno rilevanti: manipolazioni che rendono la storia ricca di interessanti fratture, salti di secoli, rilanci e cancellazioni. Nella storia dell'antropologia è stato davvero rilevante il lavoro di uno storico delle scienze sociali, G. W. Stocking (cfr. almeno 1992), che ha scelto la via delle discontinuità, dei salti e degli scarti, e ha innovato la nostra stessa storia degli studi.

D'altra parte, Frazer, nelle sue connessioni evoluzioniste tra feste romane o greche, riti barbarici e attività folkloriche del suo tempo non era nemmeno tanto originale. Lo fu assai di più, anche a livello di suggestione, nella costruzione del dramma rituale che avviene nel bosco di Nemi e che apre e chiude il *Ramo d'oro*. Retrodatare il senso delle feste contemporanee

e usarle come fonti "archeologiche immateriali" di riti di altre epoche – per lo più del mondo greco-romano – fu un tratto specifico della cultura umanistica dal Rinascimento in poi. Cirese li chiamò «studi antiquari», precursori dell'antropologia tra fine Settecento e primi Ottocento. Il questionario della Académie Celtique, e le risposte alla inchiesta napoleonica sulla cultura popolare in Italia dei primi anni dell'Ottocento mostrano che la cultura del tempo vedeva nei contadini i depositari di un mondo antico assai amato dai colti, che vi riconoscevano feste descritte da annalisti e da scrittori antichi, con i quali avevano assai più dimestichezza che con i loro villici contadini (Clemente, 1995)[7].

## 16.4
## Paradossi

Eppure, l'edizione maggiore del *Ramo d'oro* che acquistai – stupito che fosse ancora in commercio – da Macmilllan negli anni Ottanta per la biblioteca della Facoltà di Lettere dell'Università di Siena è davvero un repertorio sorprendente. Uso la parola *repertorio*, consapevole che, per gli studiosi delle culture popolari, i repertori sono una delle risorse della ricerca, della sua organizzazione, della comparazione e del suo uso pubblico. Nel suo classico manuale *Cultura egemonica e culture subalterne*, Cirese ha dedicato uno spazio rilevante a questa dimensione della conoscenza. Frazer mi faceva irritare quando leggevo la descrizione delle attività svolte dai contadini europei nel mese di maggio: erano notizie senza basi, piene di generalizzazioni e colme di attribuzioni di credenze a soggetti che Frazer non aveva mai visto se non nei libri delle biblioteche inglesi. Mi pareva molto interessante però quando trovavo informazioni su usi, riti calendariali ecc. nella massa enorme di notizie che Sir James aveva concentrato in quei suoi 12 incredibili volumi.

Ci sono opere che, indipendentemente dalle idee di un autore e anche forse dalle sue intenzioni, diventano dei "fondamentali". Per i demologi lo furono gli *Atti dei sinodi diocesani*, i tomi del *Motif-Index of Folk-Literature* per la fiabistica internazionale, ma anche i tomi del *Manuel de folklore français contemporain*, pieno di notizie organizzate per cicli della vita e cicli dell'anno. Mondi di documenti, attestazioni aperte a nuovi circuiti di confronto e di lettura. Succede spesso che i documenti si liberino dello sguardo

7. Nell'inchiesta e nelle risposte dei dotti "antiquari" il modello Frazer è già molto evidente.

parziale e intenzionato dello studioso e lascino trasparire spiragli diversi, aperture ad altri tracciati di ricerca. E così l'opera in 12 volumi del *Ramo d'oro* è veramente un grande repertorio. Purtroppo, è un repertorio di un mondo conoscitivo ormai in dismissione negli studi universitari, del quale c'è oggi ben poca memoria e trasmissione, e che avrebbe invece bisogno di essere ripreso, sottratto alle ricerche degli studiosi locali e restituito a una conoscenza rinnovata. L'area della storia delle tradizioni popolari, allargata all'ambito della etnologia europea e per certi aspetti all'antropologia dell'Italia e agli studi del patrimonio culturale materiale e immateriale ha a mio avviso forti potenzialità conoscitive da spendere in molti ambiti.

Sul nesso tra pratiche magiche e realtà contadine ho trovato uno scritto "quasi nascosto" di Tullio Seppilli (2010) in chiave antifrazieriana e sono rimasto colpito dalla sua intensa interpretazione riguardo al passaggio dei mezzadri umbri da un mondo di riferimenti legato alla magia al nuovo mondo della modernità. In questo saggio il mondo magico è un sistema complesso di relazioni, di poteri, di rapporti con la natura e con la tradizione, incompatibili con le idee di Frazer e con le datazioni preistoriche. Si tratta sempre di sistemi riscontrabili in molte aree ma a forte caratterizzazione locale. Giancarlo Baronti (allievo di Seppilli) ha raccolto per parecchi anni un'amplissima documentazione di fonti orali, sulle ideologie della morte in Umbria (2016). In questo lavoro vengono riportate fedelmente le parole degli intervistati e si rende visibile dai loro enunciati ciò che "essi" credono e non quello che crede lo studioso. In questo tipo di fonti è in atto sia un sistema di riti e di segnali riconducibili ai grandi sistemi culturali popolari europei, sia uno sviluppo di immagini, diagnosi, immaginazioni attese, segnali, modi di pensare e di affrontare le circostanze che presentano una notevole complessità e che devono essere studiati, per essere compresi, con sistematicità e senza banali semplificazioni.

## 16.5
## Chi crede alle credenze di chi attribuisce credenze?

Frazer pensava che i selvaggi da lui studiati credessero che nel fare una certa azione ci potesse essere una certa conseguenza magica. A questo proposito mi domando su che base attribuiva intenzioni magiche ai nativi ritualisti e selvaggi. Il suo presupposto si basava sul fatto che certe azioni e certe conseguenze fossero "psicologicamente connesse", come ad esempio l'enunciato «se alzerò un braccio anche il grano seminato crescerà e sarà alto». Per lo

più i nessi erano basati su un principio di somiglianza tra azioni ed eventi. A Frazer non bastava dire che era così, aveva bisogno anche di dire che i selvaggi "credevano" che fosse così. Era lui che coglieva la somiglianza e non era la credenza dei nativi, del resto da lui fisicamente mai incontrati.

Il tema delle credenze (e delle attribuzioni di credenze) è un tema spinoso dell'antropologia del tardo Novecento, un tema concettualmente denso in un modo che Frazer non poteva nemmeno immaginare. Ne fa fede il libro di Rodney Needham *Belief, Language, and Experience* (1972, trad. it. *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*). Con il suo sguardo compassionevole verso i selvaggi e i contadini, Frazer – "buon occidentale" disposto a capirli anche se non a vederseli davanti – dà la sua spiegazione ad azioni che, a suo parere, sarebbero altrimenti insensate. I selvaggi dunque – dice Frazer – non sono insensati, e questa sua affermazione può essere storicamente un riconoscimento di qualcosa che era in atto già da un secolo. Il punto è invece che così facendo egli costruiva le sue credenze delle credenze native, per cui noi dovremmo credere alle credenze di Frazer sulle credenze native. Se provate a chiedere a uno studente che porta all'esame di Antropologia culturale *Il ramo d'oro* e *Il pensiero selvaggio* quale sia più facile da studiare, la risposta sarebbe di certo il *Ramo d'oro* di Frazer, mentre Lévi-Strauss per ogni tratto simbolico delle descrizioni e classificazioni di miti e di azioni va alla ricerca di nessi che non sono "diacronici", ma "sincronici"': sistemi di relazioni di significati ai quali si può giungere tramite altri significati nativi. È per questo che nulla di ciò che viene esponendo è ovvio, anzi spesso è controevidente e fuori dal senso comune. Se si sta dentro il senso comune occidentale non si può avere uno sguardo adeguato sull'alterità.

Ne è prova un libro che per me è stato di conforto nei sentimenti anti-frazeriani che ho maturato lungo gli anni Ottanta del secolo scorso. Si tratta del lavoro di Marcel Detienne (1972) sui *Jardins d'Adonis* (trad. it. *I giardini di Adone*). La figura di Attis o Adone, il dio che muore e rinasce, è la più diffusa a livello di senso comune storico-religioso e a livello di spiegazione di gran parte dei riti legati alla rinascita vegetale. È quindi trattata come meccanismo simbolico auto evidente, di origine remota, nella forma corrente delle divinità mediterranee legate alla morte e alla rinascita. Detienne, più che dare per presupposte le somiglianze e le connessioni. Analizza il tema con grandissima prudenza, seguendo tutti i passaggi documentabili, rischiando di perdersi addirittura nei meandri del tempo. È così che si deve fare il lavoro di ricostruzione e di interpretazione: Detienne ha compiuto un'opera magistrale, che ci lascia il senso complesso della durata,

della sfida alla comprensione dentro mondi precedenti il nostro, del senso del valore della ricerca che investe su tracce e su documenti e qualche volta non arriva a risultati soddisfacenti, ma pur sempre arriva ad avere quel che serve a uno sguardo critico. Se i riti locali, i carnevali e le feste fossero studiati con adeguata competenza ci si renderebbe conto che il senso comune non può certamente bastare.

In conclusione, Frazer ha superato il suo tempo, tempo in cui ha attivato grandi immaginazioni e connessioni, più fuori che dentro l'antropologia, ed è rimasto sul terreno delle rappresentazioni e spiegazioni simboliche come una presenza attiva. Nella sua grande intelaiatura e nella disseminazione di tracciati e nessi, *Il ramo d'oro* resta da un lato un grande repertorio e dall'altro un testo protagonista del pensiero dell'Occidente. Ma per il mio piccolo e antico mondo di ex demologo, Sir James continua ad essere un inquinatore di documenti e un ostacolo da mettere ai margini dei percorsi di ricerca.

È comunque vero che Frazer è un riferimento importante (vedi il dibattito sul neo-intellettualismo) per rilanciare il ruolo delle teorie e delle politiche dell'antropologia. Io credo che queste pagine mostrino che è anche interessante alla prova di tanti nodi degli studi classici, un mondo sul quale aveva fatto davvero studi profondi. Più in generale, invece, per gli aspetti teorici e politici mi sembrerebbe più utile ricominciare – ultracriticamente, senza idolatrie e dogmatismo – da Marx e dai saggi sulle società pre-capitalistiche e dai commenti a essi di almeno due generazioni postbelliche, per cercare di recuperare il senso della teoria e della politica dell'antropologia.

Quanto all'efficacia delle pratiche rituali sulla vegetazione mi piace offrire all'immaginazione questo passo del *Macbeth*:

> DUNCANO – Benvenuto tra noi. Ho messo già
> dentro di me a dimora la tua pianta
> e farò del mio meglio, t'assicuro,
> perch'essa cresca sana e rigogliosa.
> E tu, nobile Banquo,
> che non hai acquistato minor merito,
> né devi meritare minor fama
> di quanta spetti a quello che hai compiuto,
> ch'io t'abbracci e ti stringa forte al cuore!
>
> BANQUO – Se la mia pianta darà qui il suo frutto,
> a voi spetta il raccolto.

## Riferimenti bibliografici


BAROJA J. C. (1979), *Le Carnaval*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il carnevale*, Il Melangolo, Genova 1989).

BARONTI G. (2016), *Margini di sicurezza. L'ideologia folclorica della morte in Umbria*, Morlacchi Editore, Perugia.

BRUGNOLI G. (1984), *Il Carnevale e i Saturnalia*, in Clemente (1984), pp. 49-54.

CIRESE A. M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.

CIRESE A. M. *et al.* (1984), *Il* Ramo d'oro *e gli studiosi italiani. Note di memoria per la storia degli studi*, in Clemente (1984), pp. 101-14.

CLEMENTE P. (a cura di) (1984), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, "La ricerca folklorica", 10.

ID. (1995), *Dulaure il girondino. Qualche appunto sull'inchiesta napoleonica in Italia*, in S. Puccini (a cura di), *Alle origini della ricerca sul campo*, in "La ricerca folklorica", 32, pp. 45-50.

DE MARTINO E. (1977), *Prefazione* a E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino, pp. 9-14.

DE SANCTIS P. (1984), *Frazer alla Rai-TV. Sondaggi su alcune fonti di massa del "frazerismo diffuso"*, in Clemente (1984), pp. 85-90.

DESCOLA PH. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021).

DETIENNE M. (1972), *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris (trad. it. *I giardini di Adone*, Einaudi, Torino 1975).

FRESTA M. (1984), *Il Ramo d'oro di Paolo Toschi. Scheda di lettura*, in Clemente (1984), pp. 79-83.

GRAMSCI A. (2015), *Quaderni dal carcere*, https://quadernidelcarcere.wordpress.com.

LÉVI-STRAUSS C. (1949a), *Le sorcier et sa magie*, in "Les Temps Modernes", 41, pp. 385-406.

ID. (1949b), *L'efficacité symbolique*, in "Revue de l'Histoire des Religions", 135, 1, pp. 5-27.

NEEDHAM R. (1972), *Belief, Language, and Experience*, Blackwell, Oxford (trad. it. *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1983).

SEPPILLI T. (2010), *Dove sono finite le streghe? Schemi di pacificazione soggettiva del contrasto fra gli antichi e i nuovi modelli nei processi di transizione culturale*, in "Lares", LXXVI, 3, pp. 421-32.

SPERBER D. (1974), *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris (trad. it. *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1981).

STOCKING G. W. (1992), *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, The University of Wisconsin Press, Medison.

VAN GENNEP A. (1943), *Manuel de folklore français contemporain*, Picard, Paris.
WITTGENSTEIN L. (1967), *Bemerkungen uber Frazer's* The Golden Bough, Hrsg. von R. Rhees, in "Synthese", 17, pp. 233-53 (trad. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975).

# Gli autori

ANNA ANGUISSOLA insegna Archeologia classica all'Università di Pisa, dove dirige la Gipsoteca di Arte antica e Antiquarium. Coordina le missioni di scavo dell'ateneo a Pompei e a Hierapolis di Frigia. È autrice di: *Intimità a Pompei. Riservatezza, condivisione e prestigio negli ambienti ad alcova di Pompei* (2010); *"Difficillima imitatio". Immagine e lessico delle copie tra Grecia e Roma* (2012); *Supports in Roman Marble Sculpture* (2018); *Pliny the Elder and the Matter of Memory* (2022). Nel 2018 è stata insignita del Premio Feltrinelli Giovani per l'Archeologia dell'Accademia nazionale dei Lincei.

MARCO BATTAGLIA insegna Filologia germanica e Letterature nordiche all'Università di Pisa ed è membro del direttivo della rivista dell'Istituto italiano di Studi germanici. Si interessa di rapporto tra "barbari" e civiltà classica; mitologia e diritto germanici, letteratura norrena e tradizione nibelungico-volsungica, rielaborazioni identitarie del Mito germanico. È coautore di *La tradizione nibelungico-volsungica* (con M. G. Arcamone, 2010) e autore di *I Germani. Genesi di una cultura europea* (2013); *Medioevo volgare germanico* (2016); *Snorri Sturluson. Edda* (2021). Con Carocci editore ha pubblicato *Le civiltà letterarie del Medioevo germanico* (a cura di, 2017) e *I Germani. Genesi di una cultura europea* (2018).

MASSIMO BONAFIN è professore ordinario di Filologia romanza nell'Università di Genova, dopo aver insegnato nell'Università IULM di Milano e nell'Università di Macerata. Ha pubblicato edizioni del *Roman de Renart* (2004, 2012, 2021) e del *Voyage de Charlemagne* (2007), e i saggi: *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale* (2001); *Le malizie della volpe. Parola letteraria e motivi etnici nel* Roman de Renart (2006); *Guerrieri al simposio. Il* Voyage de Charlemagne *e la tradizione dei vanti* (2010); *Il comico, il sacro, l'osceno e altri nodi della letteratura medievale* (2021). Ha curato edizioni italiane delle opere di E. M. Meletinskij (*Poetica storica della novella*, 2014; *Archetipi letterari*, 2016; *Il romanzo medievale. Genesi e forme classiche*, 2018) e V. Turner (*Antropologia, liminalità, letteratura*, 2022).

DOMITILLA CAMPANILE è professore ordinario di Storia romana. Fa parte di gruppi di ricerca nazionali e internazionali; è membro del comitato scientifico

della rivista "Studi Classici e Orientali", di "Thersites. Journal for Transcultural Presences and Diachronic Identities from Antiquity to Date" e membro fondatore della rivista "ClassicoContemporaneo". I suoi principali interessi di ricerca includono la storia politica della media e tarda repubblica romana, la storia economica, sociale, culturale e religiosa delle province dell'Asia Minore, il culto imperiale nelle province orientali, la storia letteraria nei primi due secoli dell'impero, la Seconda Sofistica, il mondo antico e la cultura popolare contemporanea.

ALESSANDRO CATASTINI ha insegnato Ebraico nel ruolo di professore ordinario alla Sapienza Università di Roma. È autore di sette monografie e decine di articoli. I suoi interessi sono rivolti alla filologia biblica, le letterature del Vicino Oriente antico, la linguistica semitica, la letteratura ebraica medievale, l'erudizione orientalistica nel XVIII secolo, la storia del libro ebraico antico, le tecniche di catalogazione dei libri ebraici dei secoli XV-XVII.

PIETRO CLEMENTE, professore in pensione di Antropologia culturale all'Università di Firenze, è presidente onorario della Società italiana per la Museografia e i Beni Demo-Etno-Antropologici e dell'Istituto storico della Resistenza senese e dell'Età contemporanea "Vittorio Meoni". Presiede il consiglio scientifico della Fondazione Museo Guatelli, è membro della giuria del Premio Silvia Dell'Orso ed è autore di saggi su tematiche della cultura popolare, dei musei, della storia dell'antropologia. Ha ricevuto il Premio Cocchiara per gli studi demoetnoantropologici nel 2018 e il Premio Nigra alla carriera nel 2022. Tra i suoi scritti ricordiamo *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita* (2013).

FABIO DEI insegna Antropologia culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa in particolare di forme della cultura popolare e di massa in Italia, di antropologia della violenza e antropologia medica. Dirige le riviste "Lares" e "Rivista di antropologia contemporanea". Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Antropologia culturale* (2016[2]); *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco* (2018); *James G. Frazer e la cultura del Novecento. Antropologia, psicoanalisi, letteratura* (2021); *La scuola multiculturale: una critica antropologica* (2021). Ha curato *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea* (con C. Di Pasquale, 2018) e *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni fra filosofia e antropologia* (con L. Quarta, 2021).

FABIANA DIMPFLMEIER insegna Antropologia culturale all'Università di Chieti-Pescara. *Co-convenor* dello History of Anthropology Network dell'EASA (2020-2024) e *fellow* del Royal Anthropological Institute, fa parte del direttivo della Società italiana di Antropologia culturale ed è coordinatrice editoriale delle riviste "Lares" e "Rivista di antropologia contemporanea". Si occupa di storia dell'antropologia tardo ottocentesca, coloniale e fascista. Tra le sue pubblicazioni: *Nelle mille patrie insulari. Etnografia di Lamberto Loria nella Nuova Guinea britannica* (con S. Puccini, 2018); *Il giro lungo di Lamberto Loria. Le origini papuane dell'et-*

*nografia italiana* (2020); e la curatela *Antropologia italiana e fascismo. Ripensare la storia degli studi demoetnoantropologici* (2021).

CARLO FERRARI è stato allievo della Scuola Normale Superiore di Pisa e dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli. Nel 2022 è uscito il suo primo libro dal titolo *Santi e sciamani. Una lettura storico-religiosa della Gallia tardoromana*, rielaborazione della tesi di dottorato discussa nel 2019 all'Università degli Studi di Firenze. Attualmente lavora come ricercatore all'Università di Pisa nell'ambito del progetto *Serica: Sino-European Religious Intersections in Central Asia*, con una ricerca sull'*Histoire générale des Huns* dell'orientalista francese Joseph de Guignes.

ROBERTO FIORI è professore ordinario di Diritto romano presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata. I suoi interessi di ricerca si concentrano sul diritto romano arcaico, sul diritto pubblico di età repubblicana, sul diritto privato classico (contratti, persone, processo), sui rapporti tra diritto romano e filosofia greca, sui diritti dei popoli dell'Italia antica in età preromana, sulla tradizione di *civil law* anche nei rapporti storici con il *common law*. Ha pubblicato: *Homo sacer* (1996); *La definizione della* locatio conductio (1999); Ea res agatur. *I due modelli del processo formulare repubblicano* (2003); Bonus vir. *Politica filosofia retorica e diritto nel* De officiis *di Cicerone* (2011).

FAUSTO GIUMETTI, ricercatore in Diritto romano e Diritti dell'Antichità al Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, è autore di contributi in tema di retorica forense, diritto pubblico e diritto delle persone, tra cui gli studi monografici: *Per advocatum defenditur. Profili ricostruttivi dello status dell'avvocatura in Roma antica* (2017); *"Soluto matrimonio dotem reddi". Profili ricostruttivi dello scioglimento del matrimonio e della disciplina giuridica della dote* (2022).

GIULIO GUIDORIZZI è stato professore ordinario di Letteratura greca, Storia del teatro classico e Antropologia del mondo antico all'Università di Torino, dopo avere insegnato all'Università degli Studi di Milano. È condirettore della rivista "Studi Italiani di Filologia Classica". Ha pubblicato, tra l'altro, Apollodoro, *Biblioteca*, con la traduzione del commento di J.G. Frazer (1995) e ha curato *Matrimonio e parentela*, tratto da *Folklore in the Old Testament* (2019, ristampa). Inoltre: *Il mito greco* (2009-2012, 2 voll.), *Ai confini dell'anima, i Greci e la follia* (2010), *Il compagno dell'anima, i Greci e il sogno* (2012, Premio Viareggio Rèpaci); *Io, Agamennone* (2016); *L'abisso di Edipo* (2020).

ALFREDO LOMBARDOZZI è psicoanalista della Società psicoanalitica italiana (SPI) e dell'International Psychoanalitical Association (IPA), nonché dell'Istituto italiano di Psicoanalisi di gruppo (IIPG). Antropologo di formazione, ha lavorato al Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari ed è stato docente a contratto di Antropologia psicoanalitica all'Università di Chieti e de L'Aquila. È stato direttore della rivista "Koinos – Gruppo e funzione analitica" e segretario scien-

tifico del Centro di Psicoanalisi Romano. È attualmente direttore della "Rivista di Psicoanalisi". Ha pubblicato: *Figure del dialogo tra antropologia e psicoanalisi* (2006); *L'imperfezione dell'identità* (2015); *Culture di gruppo. Per un'antropologia del gruppo psicoanalitico* (2021).

FRANCESCO PADOVANI, addottoratosi in Filologia greca alla Scuola Normale Superiore di Pisa, è attualmente *fellow* della Alexander von Humboldt-Stiftung presso la Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Ha pubblicato diffusamente su Plutarco di Cheronea (*Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, 2018), su alcuni aspetti della religione greca antica, sulla ricezione del classico nell'età contemporanea, con contributi su Ingmar Bergman, Anna Maria Ortese e Cesare Pavese. È attivo anche come traduttore (da ultimo G. Pico della Mirandola, *La dignità dell'uomo*, a cura di R. Ebgi, 2021).

GIACOMO SCARPELLI insegna Storia della filosofia e Storia delle idee all'Università di Modena e Reggio Emilia. *Fellow* della Linnean Society di Londra e della Royal Geographical Society, è autore dei volumi: *Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo* (1993); *Il dio solo. Alle origini del monotesimo* (2003²); *La scimmia, l'uomo e il Superuomo. Nietzsche: evoluzioni e involuzioni* (2008); *Ingegno e congegno. Sentieri incrociati di filosofia e scienza* (2011); *Il razionalista pagano. Frazer e la filosofia del mito* (2018). Ha curato l'edizione di opere di Kant, Darwin, Bergson, Maimon, Galileo, Campanella, Pananti, una *Storia della biologia in Italia* (1988) e, insieme a Vallori Rasini, *Il bosco di Psiche. Filosofie della natura umana* (2020).

ALESSANDRO SIMONICCA insegna Antropologia del patrimonio alla Scuola di Specializzazione in Beni antropologici della Sapienza Università di Roma ed è responsabile della *start up* antropologica "Tamerici" della stessa Università. È direttore della Missione Etnologica per il Sud America del ministero degli Esteri e della Cooperazione internazionale. Dirige la collana editoriale "Antropologia del Patrimonio" per le Edizioni CISU di Roma. Tra le pubblicazioni ricordiamo: *Antropologia dei mondi della scuola* (2013); *Cultura patrimonio turismo* (2015); *L'antropologo legge* (2019); *L'estetico etnografico* (2019).

CHIARA OMBRETTA TOMMASI, ex allieva della Scuola Normale Superiore, insegna Storia delle religioni e Storia del Cristianesimo antico all'Università di Pisa. I suoi principali interessi vertono sulla Tarda Antichità, trattando in particolare della dialettica tra pagani e cristiani, della presenza di correnti esoteriche e dei rapporti con altri culti di origine straniera nel panorama religioso mediterraneo. Negli ultimi anni ha ampliato i suoi orizzonti di ricerca, estendendoli ai rapporti tra civiltà classiche ed Estremo Oriente. Ha in preparazione una edizione commentata della *China Illustrata* di Athanasius Kircher.