

1984c [nota]

La ricerca folklorica, 1984, n. 10 : 113-114

[alle p.101-114 una raccolta di testimonianze sotto il tit. *Il 'Ramo d'oro' e gli studiosi italiani. Note di memoria per la storia degli studi*]

Alberto Mario Cirese

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

Ma Frazer? Tra candore e insipienza, credo d'aver subito tutto intero il fascino della mole immensa dei fatti e del loro raffronto (indiscriminato?) su scala ecumenica. Di qui il desiderio (soddisfatto solo molto più tardi) di avere piena disponibilità, in proprio, dell'edizione maggiore del *Golden Bough*, completa ovviamente di quel prezioso tredicesimo volume che reca bibliografia ed indici di cose luoghi e persone. Per intanto, di biblioteca in biblioteca, sulle orme 'di chi era andato sulle orme di Pausania. Ai libri posseduti si aggiunse solo la riduzione francese della *Paura dei morti*, caoticamente caricata in valigia assieme al corso di Saussure, alla etnografia di Mauss, al libro di Popper contro lo storicismo, alla fonologia di Troubetzkoi (ossia Trubeckoi, nella traslitterazione francese di allora), alle strutture della parentela di Lévi-Strauss, al libro sul totemismo di Van Gennep, e non so più cos'altro. Ma c'erano pure, e mi parevano in certo modo congeniali con Frazer, le prime due parti francesi della *Confessione dei peccati* di Raffaele Pettazzoni: rassegna universale anch'essa, e anch'essa in qualche modo all'origine dell'idea che per un certo tempo ebbi dei compiti spettanti a chi

rigine dell'idea che per un certo tempo ebbi dei compiti spettanti a chi studiasse il lamento funebre (come allora tentai di fare, finché De Martino non me ne privò). E l'idea era che analogo rassegna ecumenica dovesse effettuarsi anche per questo tema specifico. Di qui centinaia e centinaia di schede e di appunti, dall'antica Mesopotamia all'Amazzonia o dalle Dodici Tavole all'Australia. Un frazerismo provinciale e sprovveduto, insomma (ma forse non proprio un induttivismo grezzo: ripensandoci, non mi pare che Frazer lo stimolasse; e poi nel quadro c'erano pur sempre Croce e Gramsci, con in più Vidossi, Santoli, Pettazzoni, De Martino, Toschi, Cocchiara). Comunque, questioni teoriche a parte, della sproporzione tra intenti e capacità mi fece di colpo convinto, lo ricordo bene, il gesto con cui Vinigi Grottanelli, nel vecchio Museo Pigorini alto su Piazza del Collegio Romano, mi additò tutt'attorno le pareti zeppe di libri fino al soffitto.

Non saprei dire quante volte (Molise, Sardegna, dislivelli interni ecc., tra il 1951 e il 1963) m'è accaduto di usare documentariamente Frazer, di solito assieme a Van Gennep: un uso a modo di repertorio, o di enciclopedia specialistica, che mi pare costituisse in quegli anni una routine demologica professionalmente ovvia, quando si uscisse dal campo della poesia popolare. E - per dirla con le distinzioni disciplinari del tempo - mi pare che allora Frazer sia stato strumento piuttosto dei folkloristi che non degli etnologi, più direttamente coinvolti nella polemica antievoluzionistica quale la conduceva il ramo viennese della scuola storico-culturale (così De Martino chiamava il diffusionismo di padre Schmidt, a ben sottolineare che non fu l'unico).

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

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

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

Ciò che forse si spiega un po' meno è la convivenza pacifica tra il ricorso a Frazer e quello a Van Gennep (entrato effettivamente nei nostri studi ad opera soprattutto di Paolo Toschi). Con Van Gennep infatti siamo già sulla sponda sincronistica dei funzionalismi, e cioè al discrimine tanto con l'evoluzionismo classico quanto con i diffusionismi. Il che non mancava d'essere percepito: tra l'altro già fin dal 1938 Giuseppe Vidossi ci aveva informati del funzionalismo praghese di Bogatirëv e Jakobson. Tuttavia, col senno del poi, direi che la presenza di Frazer era in qualche modo effetto (o causa?) di una percezione non piena del salto teorico rappresentato dalle prospettive sincronistiche (e soprattutto dall' antropologia sociale britannica).

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

Ma quale comparazione? Ancora una nota diaristica frazeriana. Proprio alla vana ricerca, nel *Ramo d'oro*, di persuasivi riscontri al gioco di Ozieri (1961), collegherei il chiarirsi dell'idea di una comparazione strutturale che operi tra logiche interne e soggiacenti, e non solo tra forme estrinseche o funzioni esterne.

Di proposito ho lasciato da parte questioni teoriche più impegnative: vorrebbero un lungo discorso qui fuori luogo. Non posso però passare sotto silenzio la meraviglia con cui mi avvidi che due degli strumenti concettuali impiegati da Lévi-Strauss nel trattare il totemismo - metafora e metonimia - stanno in sostanziale corrispondenza con le due modalità della magia simpatica che Frazer identificò: che il simile agisca sul simile (ed è, più o meno, la metafora), e che le cose prima congiunte conservino rapporto anche se poi separate (ed è in qualche modo la metonimia). Ho spesso pensato che la convergenza non sia irrilevante. Certo vi è una enorme distanza tra il diacronismo (evoluzionistico) di Frazer e il pancronismo (strutturalistico) di Lévi-Strauss; e sarebbe difficile negare che, nei confronti diretti, quest'ultimo abbia spesso la meglio (come ad esempio mi pare accada, nel *Pensiero selvaggio*, a proposito del totemismo concezionale). Ma quel sia pur parziale coincidere cui accennavo sembra indicare che al di là del Frazer intento a configurare più o meno discutibili stadi di sviluppo delle capacità umane di usare la mente, c'è anche un Frazer che in alcuni momenti teorici nodali opera su più duraturo piano formale. Comunque a me non riesce di dare valore solo storico o addirittura archeologico alla spiegazione frazeriana della differenza tra pensiero «primitivo» e pensiero «civilizzato». Mi pare invece che quella sua ipotesi occupi uno dei posti logicamente possibili. Si può spiegare infatti quella diversità con la differenza dello strumento mentale (è, dal più al meno, il prelogismo di Lévi-Bruhl). Ma quando si voglia tener fermo il postulato dell'identità della mente umana, come appunto fanno sia Frazer che Lévi-Strauss? In tal caso le differenze nei risultati delle operazioni mentali possono spiegarsi solo in base a differenze nei modi d'uso dello strumento: ed è appunto quanto dicono sia Frazer sia Lévi-Strauss, pur se poi l'uno parla di un uso inadeguato e l'altro invece di applicazione a diversi livelli del rea-

le. Sul piano della accettabilità, come è chiaro, le due ipotesi non si equivalgono, soprattutto ove intervengano valutazioni etico-politiche. Ma la legittimità teorica è davvero diversa?