

COLLANA DI ANTROPOLOGIA

Il corpo dei simboli. Nodi teorici e politici di un dibattito sulle mutilazioni genitali femminili*

Mila Busoni - Elena Laurenzi

Antropologia. Pratica della Teoria nella Cultura e nella Società*

Michael Herzfeld

Comparativamente

Pietro Clemente - Cristiano Grottanelli

Saggi sull'Etnografia

Francesca Cappelletto

* Volumi pubblicati

a cura di

**PIETRO CLEMENTE
CRISTIANO GROTTANELLI**

COMPARATIVAMENTE

SEID
EDITORI

© Copyright Seid Editori 2007
Via Sette Santi, 16 – 50131 Firenze

e-mail: info@seideditori.it

Tutti i diritti sono riservati. È vietato riprodurre, archiviare in un sistema Di riproduzione o trasmettere in qualsiasi forma o qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per fotocopia, registrazione o altro, qualsiasi parte di questa pubblicazione senza l'autorizzazione scritta dell'editore. È obbligatoria la citazione della fonte.

Immagine di Copertina: http://visibleearth.nasa.gov/1438/earth_lights.gif

Impaginazione e stampa: Free Books s.r.l. - Città di Castello (Pg)

Presentazione della collana

L'antropologia è stata per tanti decenni una scienza-pattumiera, una scienza che studiava gli scarti delle altre scienze umane; l'oggetto dei suoi studi sugli scarti altrui l'ha resa per tanti versi una scienza "impura", da osservare magari con interesse ma sempre da una debita distanza. A stretto contatto con i pensieri d'altri, essa ha incorporato tanti concetti e tante logiche in seno al proprio corpus teorico, divenendo così una scienza "bastarda", che accetta suggerimenti e innovazioni dai gruppi umani più ininfluenti, dalle pratiche apparentemente più effimere. Popoli politicamente insignificanti nell'arena mondiale (i Kwatiutl, i Trobriandesi, i Nuer, i Bororo, i Balinesi...) sono entrati nei pensieri delle centinaia di migliaia di studenti che, ormai nelle Università di tutti i continenti, si sono trovati a sostenere un esame di antropologia; i filosofi dogon, guaranì, winnebago ecc. sono stati chiamati nei suoi testi a dialogare con Parmenide o Aristotele, con Russel o Wittgenstein. La sua natura "bastarda" le ha permesso fin dall'inizio, pur nelle contraddizioni di tutti gli etnocentrismi in cui si trova immersa, di declinare una posizione critica più o meno esplicita verso l'etnocentrismo stesso che la produceva, dimostrando in continuazione con le proprie etnografie che altri mondi sono possibili, sempre. Imperscrivibile ai mutamenti nei rapporti di forza internazionali, interculturali, e intraculturali (in primis quelli di genere), così come alle diverse sensibilità nei rapporti tra uomo e ambiente, l'antropologia nel corso dei decenni ha costantemente rielaborato i propri concetti, i propri approcci e i propri dibattiti.

La presente collana intende contribuire in modo sistematico a divulgare questi sviluppi, offrendo lavori di studiosi, italiani o stranieri, che contribuiscano con la loro originalità ad illuminare un tema, a proporre una sintesi, a chiarire un dibattito in corso. In seguito all'entrata in vigore del nuovo ordinamento dell'Università italiana, con l'aumento degli insegnanti di materie antropologiche e con la nascita delle prime lauree in Antropologia, l'esigenza di un potenziamento editoriale della disciplina è imprescindibile. Gli studenti e i docenti devono avere accesso a sempre numerosi e aggiornati sussidi didattici. La speranza del direttore della collana e della SEID Editori è di poter contribuire a questo compito.

Leonardo Piasere

INDICE

Pietro Clemente, Cristiano Grottanelli, <i>Introduzione</i>	pag. 000
Paolo Marrassini, <i>Comparazione e semitistica</i>	» 000
Cristiano Grottanelli, <i>Dumézil, la comparazione, gli Indoeuropei</i>	» 000
Philippe Borgeaud, <i>Le pratiche della comparazione: un oggetto d'analisi per la storia delle religioni</i>	» 000
Francesca Prescendi, <i>Somiglianze fuorvianti. Riflessioni sul comparativismo partendo da miti romani e siberiani sul sacrificio</i>	» 000
Sabina Crippa, <i>Tra antichi e moderni. Considerazioni sul comparare</i>	» 000
Fabio Dei, <i>La comparazione fra le culture</i>	» 000
Leonardo Piasere, <i>Il problema della comparazione dei sistemi di parentela</i> ...	» 000
Bernard Lortat-Jacob, <i>L'etnomusicologia: una scienza assoggettata?</i>	» 000
Alessandro Simonica, <i>Il ritorno della stregoneria</i>	» 000
Franca Sinopoli, <i>La questione interculturale in letteratura comparata: alcuni momenti</i>	» 000

Pietro Clemente, Cristiano Grottanelli

INTRODUZIONE

COMPARATIVAMENTE

COMPARATIVAMENTE

COMPARATIVAMENTE

Paolo Marrassini

COMPARAZIONE E SEMITISTICA

Parlare di comparazione semitica è all'apparenza relativamente semplice (e di sicuro lo è rispetto alla comparazione indeuropea, non foss'altro che per le migliaia di chilometri quadrati in meno su cui i semiti si sono da sempre esercitati); ma in luogo di elencare dati fattuali di scarso interesse in questa sede¹, cercheremo qui di individuare, di questa comparazione, alcuni caratteri che possano dar luogo a riflessioni utili, forse, anche per altre discipline.

Un primo aspetto è quello del condizionamento ideologico. Ogni comparazione – linguistica e non – deve costruirsi, per così dire, partendo da una base paritaria, senza un punto di vista privilegiato da motivazioni o preconcetti ad essa estranei. Nella comparazione semitica non è sempre stato così. Probabilmente il motore primo di essa è stata proprio la stessa grande rassomiglianza fra queste lingue, per cui già la famosa servetta di Rabbi Yehudah ha-Nasi, nel II o III secolo d. C., aveva dato al suo padrone, parlando in aramaico, lo spunto linguistico per interpretare un passo in ebraico del libro di Isaia; ma tutta la tradizione grammaticale ebraica, fiorita a partire dall'VIII secolo², era posta per così dire “naturalmente” davanti alla comparazione, perché si trattava di ebrei che conoscevano l'aramaico e che parlavano e scrivevano in arabo. Se, come è stato notato, tutta la tradizione grammaticale ebraica antica e altomedievale si trova continuamente in lotta fra analisi interna e comparativismo, quello che più colpisce un osservatore neutrale è però che si tratta di una lotta dettata in ultima analisi da preoccupazioni confessionali, basate sul concetto di primato assoluto e indiscusso della lingua ebraica – anche se alla fine questa situazione produsse opere di schietta impronta compa-

¹ Forniremo tuttavia, quando necessari, alcuni dati utili al lettore non specialista.

² E continuata con personalità come Aharon Ben Moshe Ben Ahser (IX sec.), Saadia Gaon (X sec.), Yehuda Ben Dawid (XI sec.), e altri (p. es. i tre Qimhi di Narbonne, XII sec.). Si veda P. Swiggers 1979, pp. 183-193, e saggi in I. Zinguer (ed.), 1992; inoltre la riedizione, ad opera di L. Blau e D. Friedman, dei due lavori di W. Bacher, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik* e *Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert*; cf. anche il suo *Die hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abuwalid Mewran Ibn Ganah*.

rativa come il *Libro del controllo* di Abdulwalid Marwan Ibn GĒanah, del X secolo, o il *Libro della comparazione fra la lingua araba e la lingua ebraica* di Ibn Barun, anch'egli spagnolo, dell'XI secolo³. In Occidente, molto più arretrato da questo punto di vista, spunti comparativi si possono trovare in Girolamo, Agostino e altri Padri, con i loro confronti fra punico ed ebraico, ma, in un'Europa che aveva a lungo dimenticato perfino il greco, occorre attendere fino al 1554 per avere la prima grammatica comparativa della lingue semitiche, cioè le *Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, una cum Aethiopicarum atque Arabicarum collatione ...*, di Angelo Canini di Anghiarri; opera che però, al di là del titolo, si conformava pienamente a quella che era la costante di allora in Europa, e cioè, pur nell'ambito di un primo abbozzo di comparazione, appunto il primato della lingua ebraica. Per diversi secoli, infatti, si è proceduto considerando una sola lingua semitica, e un solo “popolo semitico”, come primordiali, e non solo all'interno di questo gruppo, ma nei confronti di tutto il mondo; questa lingua era ovviamente l'ebraico, da tutti considerato come “lingua sacra” e perciò stesso “lingua prima” fino non dalla Bibbia (anche se Girolamo identificava appunto con l'ebraico la “lingua di Canaan” di cui essa parla), ma dal libro dei Giubilei (12:26-27), che dice come Dio parlò ad Adamo “in ebraico, la lingua della creazione”. Nonostante che alcuni già dal V sec d. C. avessero proposto come “lingua prima”, invece dell'ebraico, l'aramaico⁴ (p. es. Teodoreto di Ciro o il Talmud babilonese), questo primato dell'ebraico, che potremmo definire come *ideologicamente* naturale, si affermò durante il Rinascimento (Poggio Bracciolini che prende lezioni di ebraico, e soprattutto Giannozzo Manetti, morto nel 1456, che ne prese dal veneziano Marco Lippomanno e dal banchiere e amico Immanuel ben Abraham di S. Miniato), e continuò vigorosamente fino almeno al XVIII secolo (p. es. Johann Gottlieb Carpzow, 1728, criticatissimo per questo da Leibniz) e perfino alla prima metà del XIX (H. A. Chr. Haevernick, 1836). Scarso peso, ma sempre nel quadro di una preminenza assoluta dell'ideologia⁵, ebbero certe deviazioni in favore dell'aramaico che si verificarono in Toscana, con la pretesa di far derivare dall'aramaico il fiorentino attraverso l'etrusco⁶, e così evitando al Granducato un'origine che dovesse qualcosa sia alla Roma di allora che a quella greco-pagana; e questo grazie ai falsi di Gio-

³ Su parte di quanto precede cfr. D. Cohen, *La lexicographie comparée*, in: P. Fronzaroli (ed.), 1974, pp. 183-187, con bibliografia ulteriore.

⁴ Questo soprattutto perché la Bibbia diceva che Abramo proveniva da Ur dei Caldei, e in Caldea, che era una parte della Mesopotamia, si parlavano, allora e in seguito, varietà di aramaico.

⁵ S. Bertelli 1976, pp. 267 sgg.; G. Cipriani, 1980.

⁶ C. G. Dubois, 1990, ora in: I. Zinguer, 1992., pp. 129-153.

vanni Nanni (Annio da Viterbo)⁷, secondo cui Noè, dopo il diluvio, si sarebbe fermato appunto in Etruria, dove suoi discendenti avrebbero fondato un regno, e agli scritti di Giovan Battista Gelli⁸ e di Pier Francesco Gambullari⁹.

Tuttavia, col progressivo processo di *desacralizzazione* dell'ebraico¹⁰, cominciato già nel corso del '500, cioè nel momento stesso cui gli studi ebraici si affermevano, è chiaro che si cominciava a formare uno spazio crescente per un possibile primato *puramente linguistico* (e non più ideologico) di altre lingue semitiche. Dopo alcune incertezze in favore ancora dell'aramaico o dell'ebraico samaritano¹¹, e altre dettate da una considerazione più "laica" (per così dire) dello stesso ebraico¹², questo primato fu presto assunto dall'arabo. La prima grammatica dell'arabo, quella del dialetto di Granada, di Pedro de Alcalà, è del 1505, solo di un anno posteriore alla prima grammatica ebraica, quella di Konrad Pelikan (Pellicanus)¹³, ed anteriore di un anno a quella ebraica generalmen-

⁷ Annus Viterbensis, *Antiquitatum variarum volumina XVIII*, Parisiis 1515 ... (ma scritta nel 1497). Cf. anche Dubois, 1990., pp. 133-4 e Id., 1972; R. M. Jung, 1966. Annio pretendeva di aver trovato questa tradizioni in un'opera del babilonese ("caldeo") Beroso (peraltro esistito davvero). Su Annio cf. da ultimo l'ampio saggio di E. Doni Garfagnini, nel volume della stessa autrice 2002, pp. 63-132.

⁸ *Dell'origine di Firenze*, 1544, opuscolo perduto e poi ritrovato nel 1894, e pubblicato da Alessandro D'Alessandro, 1979, pp. 59-122; cf. Id., 1980a, pp. 339-389.

⁹ *Il Gello*, di M. Pier Francesco Giambullari accademico fiorentino, In Firenze, Doni 1546 (riedito tre anni dopo col titolo *Origine della lingua fiorentina, altrimenti Il Gello*, Firenze, L. Torrentino 1549); cf. Dubois, 1992., tutto l'articolo pp. 129-153; A. D'Alessandro, 1980b, pp. 73-104. Su Giambullari v. anche M. Plaisance, 1974, pp. 149-241.

¹⁰ Cfr. M.-L. Demonet-Launay, 1992., pp. 156-7.

¹¹ In quest'ultimo caso specialmente per merito di Guillaume Postel (in particolare nel *De originibus*, del 1553), colpito dal lavoro di Elias Levita *Massoreth hammassoreth*, sulla puntazione, edito a Venezia nel 1538, quindi con motivazione in parte non-religiosa (secondo Postel il samaritano, lingua popolare di contro all'ebraico lingua sacra, avrebbe poi dato origine alla lingua sacra dei Druidi). Si noti che all'epoca si era assai più sensibili alle differenze di scrittura che a quelle propriamente linguistiche. Nel 1616, Pietro della Valle portò a Roma da Damasco un codice samaritano datato al 1514, che servì per l'edizione del Pentateuco samaritano nelle *Poliglotte* di Parigi e di Londra; nel 1621 fu portato in Italia un altro Pentateuco samaritano ora all'Ambrosiana di Milano; e intorno al 1630 Nicolas Claude Fabri de Peiresc introdusse in Francia due altri mss., di cui uno datato al 1224.

¹² Per esempio l'essere una lingua semplice e perciò vicina alla natura (cfr. l'appellativo di *rustica lingua*, datogli da Girolamo), il possedere una grande tradizione grammaticale come il greco e il latino, il poter essere inserito fra le lingue "barbare" di cui parlava Platone nel *Cratilo*, e con ciò l'inserirlo, per la chiarezza del suo sistema di derivazione grammaticale, in una concezione di grammatica generale di tipo aristotelico. Secondo Theodor Buchmann (Bibliander) nel suo *De relatione communi omnium linguarum* (1548), l'ebraico è "lingua prima" non dal punto di vista cronologico, ma perché contiene in sé i principi di tutte le lingue, e lascia intravedere "lo scheletro del sistema"; in ogni caso, è "lingua prima" perché ha dei meriti per così dire intrinseci, linguistici e non più teologici.

¹³ *De modus legendi et intelligendi Hebraeum*, stampata a Strasburgo.

te nota, il *De rudimentis hebraicis* di Johannes Reuchlin; la prima grammatica dell'arabo classico è di Guillaume Postel nel 1538, ma fu nel corso del Seicento che si cominciò ad avere contezza della enorme massa di documentazione letteraria, storica e linguistica dell'arabo, e a sviluppare un interesse vivissimo di tipo non-confessionale per il Vicino e l'Estremo Oriente (valga per tutti ancora Leibniz, morto nel 1716). Nel 1613 venne creata a Leida la prima cattedra di arabo, con Thomas van Erpe, che nello stesso anno pubblicò la prima grammatica scientifica di questa lingua; nel 1636 venne creata la prima cattedra di arabo in Inghilterra, con Edward Pocock a Oxford; più o meno negli stessi anni Batholomée d'Herbelot progettò una prima enciclopedia dell'Islam, la *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient ...*, pubblicata postuma nel 1697. Il secolo seguente è il secolo della formazione del cosiddetto "iperarabismo", prima di tutto con la dissertazione *De utilitate linguae arabicae in interpretanda sacra lingua*, di Albert Schultens, del 1706, e poi con la fondazione dell'arabistica come scienza autonoma, svincolata dalla teologia, con Johann Jakob Reiske fra il 1735 e il 1774. Col XIX secolo la "arabizzazione" della linguistica semitica è cosa fatta, e i Semiti vengono identificati con gli Arabi (valga per tutti Renan, 1855); per il seguito, non è un caso che l'autore dell'opera di base della linguistica semitica, Carl Brockelmann (il *Grundriss* è del 1908-1913), sia anche quello della più importante storia della letteratura araba (1939).

Ma questa concezione dell'arabo come lingua semitica per eccellenza è stata finalmente scевра da condizionamenti ideologici? Qui il giudizio deve essere equilibrato. Condizionamenti ideologici ce ne sono stati, soprattutto per la tendenza all'esotismo a partire dal XVII secolo, e per la continua ricerca dell'anima primitiva dei popoli, e delle loro gesta epiche, tipica del romanticismo (difficilmente ciò sarebbe potuto avvenire nei confronti di una cultura per così dire più cittadina, tradizionale e sacrale come quella ebraica), per non parlare di tratti più dichiaratamente sentimentali come quelli che si rispecchiano nell'arguta notazione di Rostovzeff¹⁴, e che sfociano in una sorta di ammirazione mistica per la lingua araba, discernibile ancor oggi in molti cultori (e cultrici) di questa disciplina. Ma nessuna di queste tendenze era ormai più di tipo puramente confessionale (non foss'altro che per il fatto che i sostenitori dell'arabo non erano musulmani)¹⁵; inoltre – e questo è un dato

¹⁴ "(a Petra) le signore europee ed americane hanno ben poca possibilità d'essere rapite da qualche fiero sceicco arabo" (M. Rostovzeff, 1971, p. 37 [l'ed. originale inglese è del 1932]); purtroppo quello che l'autore dice dopo è piuttosto volgare.

¹⁵ Anche se lo sviluppo degli studi arabi in Europa fu dovuto in gran parte a cristiani siriani o egiziani.

basilare – l'arabo presentava e presenta un tipo *linguistico* (e non confessionalmente legato a testi sacri per gli uni, meno sacri per altri) dotato di arcaicità assai maggiore dell'ebraico; per un semitista anche poco esperto bastano poche regole per derivare il tipo ebraico da quello arabo – mentre è molto difficile operare il processo inverso.

Questa “ipotesi arabica”, che vedeva cioè nell'arabo il tipo più arcaico di lingua semitica, e negli Arabi i Semiti più tipici, è rimasta quella imperante fino alla fine degli anni 50, e veniva immaginata storicamente come una serie di ondate che, provenienti dal deserto arabico, investivano ciclicamente le terre dei sedentari della Mesopotamia, della Siria-Palestina e del sud dell'Arabia. Uniche eccezioni erano state quelle che per prime avevano fatto uso della paleontologia linguistica, e avevano proposto di vedere l'origine dei popoli semitici in Mesopotamia, cioè von Kremer nel 1875 e Ignazio Guidi quattro anni dopo, entrambe rimaste senza seguito per la evidente secondarietà, rispetto alle culture e alle lingue semitiche, della Mesopotamia¹⁶. Una reazione si ebbe proprio nel corso degli stessi anni 50, sia con la constatazione della relativa tardività del nomadismo e della conquista del deserto da parte degli Arabi, conquista che non poteva non essere conseguente ad una tecnica di sellatura del dromedario non anteriore all'età partica; sia con lo sviluppo della paleontologia linguistica (quella di von Kremer e di Guidi, e poi dimenticata), e con la progressiva identificazione di un lessico comune semitico che indicava piuttosto una cultura di agricoltori sedentari abitanti la regione siro-palestinese, che non una comunità di nomadi del deserto arabo; si deve anche aggiungere che, se oggi l'ipotesi araba è ormai tramontata, ciò è dovuto anche al fatto che il gruppo semitico non viene ormai considerato più isolatamente, ma viene inserito all'interno della più vasta famiglia detta camito-semitica, o afro-asiatica, cioè assieme al berbero, all'egiziano, al cuscitico e alle lingue del Ciad; per la sede originaria di questa famiglia viene proposto quello che oggi è il deserto del Sahara, inariditosi progressivamente a partire dal 5.000 a. C., e che si suppone in precedenza non desertico. Quali che siano state le date e i modi della migrazione, è ovvio che, in questa ipotesi, un arrivo nel Vicino Oriente della componente semitica di questa famiglia non passa certo per il deserto arabico. Però, se è esistito un tipo linguistico semitico relativamente unitario, questo tipo linguistico può ugualmente essere rappresentato in gran parte dall'arabo: non perché l'arabo o gli Arabi siano la lingua semitica e il popolo semitico “primordiali”, ma perché l'arabo, vissuto a lun-

¹⁶ Tale secondarietà è da intendere in senso tipologico, e non cronologico: la grande antichità della documentazione mesopotamica riguarda una civiltà impregnata di elementi pre-semitici (in particolare sumerici), assenti dalle altre culture semitiche, sia pure più tarde.

go nel deserto e senza influsso di sostrati apprezzabili, è la lingua che più a lungo ha conservato tale tipo linguistico più antico. Ma quel che importa notare qui è come ci si sia liberati da una concezione confessionale prima, e largamente ideologica poi, per arrivare ad una considerazione puramente laico-scientifica del problema, giusta o sbagliata che sia.

Un secondo elemento di riflessione che la semitistica può utilmente fornire alla comparazione è quello di evitare l'eccesso di nominalismo. Un'altra delle peculiarità più evidenti del semitico nei confronti dell'indeuropeo, è infatti il possedere in molti casi una storia arcaica documentata fino dal III millennio a. C.: gli Amorrei che arrivano dalla Siria in Mesopotamia già verso il 2600 a. C., e dove danno luogo a scontri militari e alla costruzione di un grande "muro" contro di essi¹⁷; gli Aramei, attestati col nome di *Ahlamu* in Mesopotamia dal XIX sec., poi a Mari¹⁸ nel XVIII sec., fino ai primi grandi scontri, come *Ahlamu Armaya*, sotto il re assiro Tiglatpileser I¹⁹, nell' XI secolo, e successivamente la loro invasione della Mesopotamia. Poi gli Arabi, attestati per la prima volta col loro re Gindibu²⁰ fra gli alleati della grande coalizione siriana contro il re assiro Salmanassar III nella battaglia di Qarqar, 853 a. C.

Ma proprio lo stesso ottimo livello della documentazione ha portato fino ad ora, nell'ambito della classificazione linguistica, ad una frammentazione eccessiva, frammentazione che contrasta fra l'altro proprio con la notevole somiglianza fra le varie lingue, cui si è fatto cenno sopra. Questo è dovuto in buona parte, appunto, anche all'eccesso di nominalismo, di cui la vicino-orientistica tanto soffre, spesso giustificato dal punto di vista storico-politico, ma non sempre anche da quello linguistico o etnico: si pensi alla sovrapposizione parziale, e/o alla confusione terminologica, fra accadico ed eblaitico, talvolta classificati come dialetti l'uno dell'altro, talaltra come rami indipendenti del semitico orientale – con la complicazione supplementare che, trovandosi il secondo in Siria, viene preso da taluni come esempio di semiti-

¹⁷ Sconfitti dal re SÊar-ka'li-sîrri (ultimo re della dinastia di Akkad, 2217-2193) al GÊebel Bisîri, mentre il re SÊu-sin (penultimo re della III dinastia di Ur, 2037-2029) costruisce il BA•D.MAR.TU, il "muro degli Amorrei", detto in accadico (come nome proprio) *mu-riq tid(a)nim* "colui che tiene lontano Tid(a)nu"

¹⁸ Città sul medio corso dell'Eufrate, oggi in Siria, a circa 120 km. a sud della confluenza col fiume Khabur, conquistata da Hammurapi nel 1760 a. C. Nel 1933 vi furono scoperte oltre 20.000 tavolette cuneiformi (in sumerico e soprattutto in accadico), che gettano grande luce sulla storia, l'etnografia e la situazione linguistica del periodo.

¹⁹ 1115-1077 a. C.

²⁰ Ar. *ġfundab* "cavalletta", nome proprio attestato anche in età classica.

co nord-occidentale; oppure la confusione fra i termini di "Cananaei"²¹ e di "Amorrei"²² dentro e fuori della Bibbia; oppure ancora la parziale sovrapposizione dei termini per Cananei, Ebrei e Fenici da un lato, e cananaico, ebraico e fenicio dall'altro, per cui talvolta i Cananei sono chiamati Fenici, nel senso di tutti gli abitanti della Siria e Palestina nel III e nel II millennio²³, ivi compresi i Semiti di Ugarit, che invece sappiamo non faceva parte del paese allora chiamato Canaan²⁴; talaltra i Cananei sono invece solo quelli di alcuni testi (peraltro scritti in accadico) della seconda metà del II millennio (le cosiddette "lettere di Amarna"); mentre invece dal punto di vista esclusivamente linguistico il gruppo di dialetti che dai Cananei prendono nome esisterebbe solo a partire dal I millennio, come del resto i Fenici in senso stretto, che "Cananei" continuano a chiamare se stessi, nei dintorni di Cartagine, almeno fino al tempo di S. Agostino²⁵; o ancora gli Ebrei, che secondo certe tradizioni bibliche sono forse Aramei²⁶, che parlano però la lingua di Canaan (p. es. Isaia 19:18), la cui popolazione da loro, peraltro, era da loro profondamente disprezzata²⁷;

²¹ Sui termini "Canaan" e "Fenicia" si veda M. C. Astour, 1965 pp. 346-350; J.- G. Février, *Vir sidonius*, Sem 4 1951-52, pp. 13-18; G. Garbini, 1974, pp. 15-16; J. C. L. Gibson, 1961, pp. 217-220; L. L. Grabbe, 1994, pp. 113-122; R. S. Hess, 1999, pp. 225-236; R. Jakobson - M. Halle, anno? pp. 147-172; S. Moscati, 1959, pp. 266-9; E. A. Speiser, *The name Phoinikes*, "Word" 12 (1936), pp. 121-126; M. Sznycer, 1978, pp. 261-268; R. de Vaux, 1968, pp. 23-30; R. Zadok, *Phoenicians*, 1978, pp. 57-65.

²² Gibson, 1961, pp. 220-224; E. Lipinski, 1992, p. 155; J. van Seters, 1972, pp. 64-81.

²³ Non solo in lavori obsoleti e/o di non grande impegno, come D. Baramki, 1961, o G. Contenau, 1949 (I ed. 1929), ma anche in opere autorevoli come la voce *Phénicie*, di M. Dunand, 1966, coll. 1141-1204.

²⁴ Un testo ugaritico parla infatti di danaro pagato "alla gente di Canaan" (IEJ 1964, p. 191; *Ugaritica* V, n. 36).

²⁵ Su Agostino v. C. Ando, 1994, pp. 45-78; Ch. Courtois, 1950, pp. 259-282 (résumé in CRAI 1950, pp. 305-6; cf. Ch. Saumagne, 1953, pp. 169-178); M. G. Cox, 1988, pp. 83-105; W. M. Green, 1951, pp. 179-190; J. Lecerf, 1954, pp. 31-33; A. Penna, 1983, pp. 885-895; F. Vattioni, [Chanani], 1968, pp. 275-281; F. Vattioni, 1992, pp. 177-182. Sulle sopravvivenze del (fenicio-)punico v. M. F. Briquel-Chatonnet, 1990, pp. 3-21; K. Jongeling, 1989, pp. 365-373; M. S. Lancel, 1981, pp. 268-297; M. Simon, 1955, pp. 613-629.

²⁶ In Deuteronomio 26:5 si dice infatti che il sacerdote, nell'offrire le primizie, deve pronunciare la formula '*aram*^{ae} '*obed*'^{ae} "mio padre era un arameo errante", proseguendo poi col dire che erano stati schiavi in Egitto ed ebbero poi la terra promessa (anche se qui "aramaeo" potrebbe indicare solo un "nomade").

²⁷ Come ben noto da numerosissimi passi e riflesso nella maledizione di Cam "padre di Canaan", ma esplicitamente solo di quest'ultimo, da parte di Noè in Genesi 9:22-25 (alcuni dei lavori più recenti: Y. Avitzur, 1999, pp. 41-50; S. Dumont, 1989, pp. 43-71; J.-M. Durand, 1990, pp. 102-108; X. Génève 1990, pp. .00-00; N. U. Lumeya, 1988, DA 50 (1989-90), 2947-A; J. P. Messin, 1996, pp. 183-199; O. P. Robertson, 1998, pp. 177-188; A. P. Ross, 1980, pp. 223-240; W. von Soden, 1976, pp. 317-324; D. C. Steinmetz, 1986, pp. 111-132 [Lu]b 55, 1988, 166];

o popoli con lingue cananaiche “fantasma” come i Moabiti, gli Edomiti o gli Ammoniti; o i Palmireni e ancor più i Nabatei, che scrivono in aramaico ma che erano Arabi; o i Minei sudarabici, che nella loro area arrivano solo *dopo* le iscrizioni nella lingua che da loro tradizionalmente ha preso il nome²⁸; o infine gli Habashat, inventati come tribù sudarabica dal Glaser nel 1895²⁹, e confermati come tali dal Conti Rossini nel 1906³⁰, ma finalmente scomparsi dagli studi semitici (si trattava soltanto di “Abissini” scorrazzanti per lo Yemen) solo dopo gli anni 60³¹, in concomitanza con un lungo lavoro compiuto sulle iscrizioni sabeo d'Etiopia. Ma invece di sottolineare confusioni e sovrapposizioni talvolta ridicole, si potrebbero esaminare più da vicino i rapporti fra lingua ed etnicità, e la funzione della prima nella percezione della seconda³²; e magari chiedere all'antropologo quanto di verosimile ci sia nella non-conflittualità linguistica, quale risulta dalle fonti, fra sumerofoni e accadofoni in Mesopotamia (*lišān mith_urti*, “lingue dell'armonia” o “lingue del contrasto”?)³³, oppure fra arabofoni e turcofoni nel califfato, o ancora fra i re cusciti zaguè e la tradizione semitica in Etiopia³⁴; oppure esaminare il concetto di lingua unica primitiva, dal mito della Torre di Babele³⁵ ai suoi possibili

H. F. Stander, 1994, pp. 113-125; D. C. Steinmetz, 1994, pp. 193-207; A. J. Tomasino, 1992, pp. 128-130; M. Vervenne, 1995, pp. 33-55; W. Vogels, 1987, pp. 554-573; H. Wagner, 1983, pp. 182-189. Naturalmente oggi la eco maggiore viene provocata dalla maledizione (indiretta) su Cam, e dal conseguente problema dei neri (cfr. p. es. R. C. Bailey, 1991 [NRT 114, 629], pp. 165-184; Ch. B. Copher, 1991 [NRT 114, 629], pp. 146-164; C. M. Felder, 1991 [NRT 114, 629], pp. 127-145; T. V. Peterson, 1978.

²⁸ Tanto che è stato proposto di adottare per essa non più il termine di “mineo”, ma quello di “madhabita” (Ch. Robin, [1991-3], p. 97); l'assurdità della vecchia denominazione è dimostrata dal fatto che i Minei costituirono un regno nello Wadi Madhaḥb (Jawf yemenita) dalla fine del VI a. C. a ca. il 120 a. C.; ma le iscrizioni più antiche sono anteriori al regno, e contemporanee di quelle più antiche di Saba; le città principali (Qarnaw, Yathil e Nashan) erano sotto tribù non minee; le iscrizioni hanno regole incerte per l'uso dei pronomi suffissi o della *-h* dello stato costrutto, come se fosse una lingua usata da altri; i NP sono spesso di tipo arabo. È probabile allora che i Minei siano arrivati e abbiano adottato una lingua già in uso.

²⁹ E. Glaser, 1895.

³⁰ C. Conti Rossini, 1906 pp. 39-59.

³¹ A. K. Irvine, 1965, pp. 178-196.

³² Cfr. p. es. D. I. Block, 1984, pp. 321-340 (dalla sua tesi di dottorato: D. I. Block, 1982, DA 43 [1982-83], 3674-A); W. Weinberg, 1980, pp. 185-204.

³³ Cfr. in generale H. L. J. Vanstiphut, 1999, pp. 141-159.

³⁴ Dove l'unico accenno alla lingua diversa parlata dai re zague si trova nella “Vita” di Na'akweto La'ab, dove il re parla alla moglie “nella lingua del suo paese” (C. Conti Rossini, 1943, p. 208).

³⁵ Sulla quale la bibliografia è sterminata; alcuni titoli recenti sulle connessioni più strettamente linguistiche ed orientali (cioè non-esegetiche) sono R. Albertz, 1989, pp. 1-18; H. Bost, 1983, pp. 231-237 [cfr. Bost sotto, Esegisi]; C. H. Gordon, 1982, pp. 00-00; F. Greenspan, 1994,

antecedenti sumerici³⁶; o il presupposto della non-intelligibilità o della “barbarie” (termine passato in arabo, e qui usato p. es. ad indicare i Berberi) delle altre (suoni di donne, di uccelli, di gente maldestra, muta, dalla bocca cucita, ecc.)³⁷, o ancora il processo per cui un lingua diviene simbolo di una etnia ad esclusione di altre, o per la creazione di uno stato nazionale o piuttosto per la sua scomparsa (per esempio lo *yhwdyt*, che secondo Nehemia 13:24 i figli di parecchi Giudei sposati con filistei di Ashdod non sapevano più parlare, segno questo di perdita di fede), con casi di quasi-equivalenza fra la parola per “popolo” e quella per “lingua”³⁸; o viceversa quando si ha chiara disconnessione fra lingua ed etnia (p. es. nella Tavola dei Popoli di Genesi 10³⁹, che arriva prima della Torre di Babele; o nella definizione stessa di “lingua di Canaan”, o di *yhwdyt*, per un popolo che è chiamato Israele; o in Daniele 2:4, dove i Caldei parlano al re in aramaico, indicato come tale dal testo stesso)⁴⁰, con quest'ultima, a sua volta, di definizione non sempre univoca (come p. es. in ebraico la distinzione fra *go y* e *'am*)⁴¹; o ancora quando si dà per scontata l'esistenza di altre lingue⁴², magari in qualche modo rispettandole, come sembra sia successo sotto gli Achemenidi⁴³; o, infine, quale rapporto si debba stabilire fra denominazione etnica, individuazione linguistica, e appellativo, co-

pp. 33-38; J. Klein, 1997, pp. 77-92 [in ebr.]; A. van der Kooji, 1996, pp. 28-39; J. M. Sasson, 1973, pp. 211-219; P. Swiggers, 1999, pp. 182-195.

³⁶ S. Cohen, PhD Diss., 1973; J. van Dijk, 1979, pp. 301-310; O. R. Gurney, 1974-77, pp. 170-171; S. N. Kramer, 1968, pp. 108-111, e in R. S. Hess - D. T. Tsumura, 1994, pp. 278-282; H. L. J. Vanstiphut, 1983, pp. 35-42; *Enmerkar and the Lord of Aratta line 503*, NABU 7 (1993), pp. 9-10 n. 3; *The matter of Aratta. An overview*, OLP 26 (1995), pp. 5-20.

³⁷ G. S. Colin, 1957, pp. 93-95; H. Kühner, 2001, pp. 407 sgg.; M. Liverani, 1980, pp. 15-22 (tutto l'art 15-31).

³⁸ D. L. Gold, 1982, pp. 190-193; Weinberg, 1980, p. 187.

³⁹ Bibliografia molto selettiva, limitata ai contributi generali, non-esegetici e recenti: H. Cazelles, 1999, pp. 67-79; W. Horowitz, 1990, pp. 35-43; P. Kochanek, 1998, pp. 273-299; E. Lipinski, 1990, pp. 40-53; Id., 1992, pp. 135-162; Id., 1993, pp. 193-215; B. Oded, 1986, pp. 14-31; A. P. Ross, 1980, pp. 340-353; Id., 1981a, pp. 22-34; Id., 1981b, pp. 119-138; F. Vattioni, 1984, pp. 83-112.

⁴⁰ Vari casi sono elencati da A. Zaborski, 1998, pp. 169-179.

⁴¹ Cfr. A. Cody, 1964, pp. 1-6; E. A. Speiser, 1960, pp. 157-163. Cfr. anche D. L. Christensen, 1992, pp. 1037-1049.

⁴² P. es. nel passo famosissimo di 2 Re 18:26 = Isaia 36:11 (e cfr. 2 Cronache 32:18), dove il funzionario del re assiro Sennacherib (701 aC) minaccia gli emissari ebrei davanti alle mura, ma essi lo pregano di non parlare in ebraico (*yhwdyt*), bensì in aramaico (*'rmyt*), in modo che il popolo non senta; inutile dire che egli non ottempera. Cfr. anche E. Ullendorff, 1961-62, pp. 455-465. Un testo di Assurbanipal (Block, 1984, cit., pp. 333-4; Liverani, 1980, p. 17) cita di un messaggero che non parla “nessuna lingua di quelle dall'Est all'Ovest datemi da Assur” (dove è notevole anche l'identificazione fra “lingua” e “popolo”).

⁴³ Liverani, 1980, p. 15.

me ad esempio nel caso dei Sutei⁴⁴, seminomadi del Vicino Oriente antico con connessioni aramaiche, il cui nome può indicare anche dei semplici “nomadi”, senza autonomia linguistica, o gli Arabi⁴⁵, termine anch'esso di doppia valenza (etnico e appellativo), ma dal punto di vista linguistico ottimamente individuato.

In ogni caso, questo eccesso di nominalismo porta più o meno inavvertitamente a presupposizioni di tipo genealogico sempre più rigido, considerando come lingue (e popoli) in qualche modo “già date” quelli che sono solo il risultato di un lungo processo di formazione, e che per il fatto di essere lingue scritte rappresentano spesso solo la punta emergente di un panorama ben più vasto e articolato. Eliminando ogni processo di geografia linguistica e di innovazione areale, e dando per scontata una unità originaria per ciascun gruppo e sottogruppo, si è tornati a visioni come quelle della maggior parte della scuola americana⁴⁶, e si è arrivati disegnare degli alberi genealogici⁴⁷ talvolta francamente fuorvianti – anche se assai meno fuorvianti di quanto possa risultare la loro trasposizione meccanica sul piano etnico e storico⁴⁸.

Questo ci porta al cuore del problema della classificazione: genealogia, geografia, o sviluppo parallelo sono, credo, categorie comuni e problemi dibattuti in ogni tipo di comparazione, dalla linguistica all'antropologia. Per testare la validità e i limiti di questi concetti possiamo utilizzare un ulteriore campo di indagine, quello della critica testuale, che affronta problemi molto simili a quelli della linguistica storica e comparativa, come noto da tempo⁴⁹.

⁴⁴ Dopo lo splendido capitolo di J.-R. Kupper, 1957, pp. 83-146, vedere M. Heltzer, 1981.

⁴⁵ I. Eph'al, 1974, pp. 108-115; Id., 1976, pp. 225-235; J. Retsö, 2003, pp. 00-00.

⁴⁶ V. p. es. A. Faber, 1997, pp. 3-15 (su cui P. Marrassini, 2003, pp. 369-380). Della stessa autrice, 1980, DA 41/4 (1980), 1568-A.

⁴⁷ P. es. Faber, 1997., p. 6; R. Hetzron, 1972, p.119; Id., 1974, p. 185.

⁴⁸ V. per esempio l'eccessiva schematicità dello stesso Hetzron (1972, p. 123): "Groups of Semitic speakers started migrating southward. After a considerable number of people, the ancestors of the South Ethiopians to be, had left, the remaining Northerners elevated a language ... to the status of a language of high culture: Geez Meanwhile, the "dissident" Southerners underwent very strong Cushitic influence ... A "vanguard", which maintained in its dialects a few very archaic features, went into the deepest South ... This "vanguard" comprises the "Outer South Ethiopic" group. It underwent an original dialectal division, the *n*-group (northern) and the *tt*-group (southern). First, Gafat got separated from the *n*-group ... then, a section of the *tt*-group split off: Western Gurage ..."

⁴⁹ Cfr. G. Contini, 1971, pp. 11-23; A. Ronconi 1964, pp. 3-16; S. Timpanaro, 1981² (1963¹), *passim*; ora spec. M. D. Reeve, 1997, pp. 464-473 e *passim*; cfr. anche il cenno in H. M. Hoenigswald, 1990, p. 442. Non ho potuto consultare J. Grand'Henry, 1995, pp. 53-58, né J. Greenberg, 1987, I, p. 35, che parla di *lectio difficilior* nella linugistica comparativa secondo L.

L'inserimento della critica testuale, lungi dal complicare ulteriormente questioni già di per sé difficili, ha il vantaggio di proporre tali problemi in modo più netto e schematico che non la linguistica; con ciò consente di portare in quest'ultima un certo maggior rigore, e al tempo stesso di vederne eventuali peculiarità non sempre assimilabili al modello filologico; e proprio dalla possibile discrepanza fra le due metodologie, fra un modello che spesso tende all'astrazione, ed uno più calato nella realtà storica, potranno scaturire avvertimenti utili per altre discipline.

Cominciamo partendo dal più certo. Come noto, i principi basilari della critica testuale che possono interessare la linguistica sono non più di tre o quattro. Il primo è che due o più testimoni sono raggruppabili fra loro in una unità genetica che presupponga un antenato comune (un "archetipo" o "sub-archetipo" a seconda dei casi) solo se mostrano fra loro uno o più errori *congiuntivi*, cioè *non-poligenetici*, cioè di natura tale da non potersi verificare indipendentemente in ciascuno di questi testimoni. Un secondo principio, in qualche modo simmetricamente opposto a quello dell'errore congiuntivo, è quello secondo cui la parentela fra codici non si costituisce in lezione corretta, che rappresenta solo la continuazione del modello originario, e quindi la assoluta, per così dire "normalità": due o più codici che presentino il testo corretto non sono fra loro più imparentati di quanto lo siano due individui che abbiano in comune la sola appartenenza al genere umano. Altro principio ben noto della critica testuale è quello dell'*errore disgiuntivo*, secondo cui un codice non può essere stato copiato da un altro se quest'ultimo presenta uno stesso errore che non era umanamente possibile correggere da parte dello scriba del primo. Un ultimo principio, forse banale, ma che nella semitistica potrebbe risultare paradossalmente importantissimo, è quello della *lectio singularis*, cioè la lezione che interessa un solo manoscritto, e che come tale resta un fatto per così dire privato, senza alcun peso nello stabilire famiglie.

Come è possibile applicare questi principi alla linguistica storica e comparativa, e quale il risultato?

Se cominciamo dal più semplice, vediamo che il concetto di *lectio singularis*, per ovvio che possa sembrare, potrebbe far sgombrare come non-pertinente gran parte del materiale linguistico addotto per allontanare tale o tal'altra lingua dal suo gruppo di appartenenza; viene spesso detto che una lingua "non può" appartenere ad un determinato gruppo perché presenta sviluppi specifici, assenti dalle altre lingue del gruppo stesso; ma è del tutto ovvio che

Edzard, 1998, p. 42, né C. T. Hodge, 1994, pp. 635-643. I molti altri studi linguistici che nel titolo includono la parola "filologia" la intendono come cura generica dei testi (in genere di attestazione frammentaria) o come linguistica storica e comparativa.

ciascuna lingua può intraprendere una sua via (nuovi fonemi, nuove forme grammaticali e così via) senza con ciò pregiudicare la sua parentela, purché il fenomeno in questione non sia comune anche ad altre: per esempio, che l'articolo determinativo esista in sudarabico moderno, ma non in etiopico o in sudarabico antico⁵⁰, non allontana il primo dagli altri due in quanto parte del semitico meridionale, come non lo allontanano gli interessanti (ma recenti) sviluppi del sistema verbale⁵¹.

Per l'equivalente linguistico dell' *errore disgiuntivo* dobbiamo già introdurre un qualche correttivo. Non possiamo infatti occuparci, come invece nella critica testuale, del già dato, ma dell'evoluzione in atto: se una certa lingua ha già subito una certa evoluzione, nessuno sosterrà che un'altra, che ne ha subita una diversa, derivi da quella; ma anche una che mostri una certa tendenza evolutiva non può aver dato origine ad un'altra con tendenza opposta: p. es. nel caso della interdentali, nessuno ha mai sostenuto che l'aramaico (che ne mostra la compiuta evoluzione in dentali) possa derivare dal cananaico (che ne mostra la compiuta evoluzione in sibilanti); ma nella *querelle* sulla derivazione del sudarabico moderno da quello antico (*querelle* ora, per la verità, in gran parte sopita), credo che le interdentali dimostrino che tale derivazione è impossibile, perché esse già tendono ad evolversi in sibilanti in età antica, mentre nel sudarabico moderno sono conservate, o tendono ad evolversi in dentali.

Le maggiori modificazioni, tuttavia, dobbiamo ammetterle nel caso del principio più importante, quello dell'*errore congiuntivo*. È ovvio che, parlando di lingue, l'errore equivale all'innovazione, la quale, per certi aspetti, non è che un errore rispetto alla norma. Ma il punto essenziale, come si è detto, è che in filologia tale innovazione deve essere appunto *non-poligenetica*, quindi – in linguistica – essa non solamente non deve derivare da universali linguistici (spirantizzazione, dissimilazione, assimilazione, ecc.), ma deve essere un *unicum* anche all'interno della famiglia in questione. Ma mentre per la critica testuale possediamo numerosi e ben noti repertori di errori e di tipologie a cui fare riferimento⁵², per le lingue questo è molto difficile da verificare, e lo sviluppo parallelo, o il *drift*, rappresenta uno dei problemi (per meglio dire: dei tranelli) più difficili da risolvere nel campo della linguistica comparativa, come già indicato da Meillet nel 1909⁵³. Nel nostro caso specifico, potrem-

⁵⁰ J. Rodgers, 1991, p. 1329.

⁵¹ Descritti in A. Lonnet, 1994, pp. 214-255.

⁵² A. Dain, 1949. II ed.. 1964; V. A. Dearing, 1959 (cp. V. A. Dearing, 1974); L. Havet, 1911.

⁵³ *Note sur une difficulté générale de la grammaire comparée*, imprimé plus tard dans *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1948, pp. 36-43; cfr. J. Blau, 1969, pp. 39-40.

mo classificare come non-poligenetico, e dunque improbabile a ripetersi per sviluppo parallelo, ogni fenomeno che si verifichi una sola volta, o sia in ogni caso eccezionalmente raro, nell'area semitica. Questo sembra ovvio, ma nel campo della semitistica non sempre viene messo in pratica; peggio, il più delle volte non è possibile metterlo in pratica. Un esempio evidente può essere considerato l'isoglossa ritenuta più tipica del semitico nord-occidentale, cioè il passaggio $w- > y-$ in posizione iniziale – salvo poi a scoprire che questo fenomeno si verifica anche in una parte dell'arabo dello Higiaz (quindi non in contatto con l'area semitica nord-occidentale), sia come $wi- > yi-$ sia come $wā- > ya-$ ⁵⁴. Lo stesso si verifica con i due *loci classici* della comparazione del semitico meridionale⁵⁵, cioè il perfetto con desinenze di I e II persona in velare $-k$ (contro $-k$ et $-t$ dello stativo accadico, e dentale $-t$ del semitico nord-occidentale e dell'arabo), e la vocale $-i-$ dopo il nome plurale davanti ai pronomi suffissi. Il primo caso è stato considerato da Cantineau, nel suo famoso studio sul semitico meridionale del 1932, come “une preuve sérieuse de l'unité du groupe sudarabique à une certaine époque”⁵⁶, il che fra l'altro, se accettato, obbliga ad escludere l'arabo dal semitico meridionale⁵⁷. Ma dato che un fenomeno analogo si riscontra in neo-assiro (cui si deve aggiungere il medio-babilonese)⁵⁸ e in aramaico samaritano, è chiarissima anche qui la poligeneticità del fenomeno⁵⁹, aumentata dal chiaro influsso che su queste desinenze in velare è stato esercitato dal suffisso possessivo delle II persone, come già sottolineato dallo stesso Canini nel 1554⁶⁰. Anche l'altro caso, quello della vocale $-i-$ dopo il nome plurale davanti ai pronomi suffissi, costituiva per Cantineau “une innovation singulière qui peut être considérée comme une bonne preuve de l'unité primitive du domaine”⁶¹, cioè del semitico meridionale, anche qui con esclusione dell'arabo. È quasi certo che questa i sia un resto della flessione nominale plurale, e precisamente il caso obliquo, come per

⁵⁴ Ch. Rabin, 1951, pp. 65, 83, 130.

⁵⁵ D. L. Appleyard, 1996, pp. 205, 214-5; G. Garbini, 1984², p. 146; W. Leslau, 1943, pp. 7-8; W. W. Müller, 1964, p. 53.

⁵⁶ J. Cantineau, 1932, pp. 180-181.

⁵⁷ Sulla presenza di questo fenomeno in sudarabico antico v. già M. Höfner, 1960, p. 463 n. 6; ora A. F. L. Beeston, 1984, p. 14, e J. Ryckmans - W. W. Müller - Y. M. Abdallah, 1994, p. 87.

⁵⁸ Gelb, 1955, p. 106.

⁵⁹ Già Goldenberg parlava di *Systemzwang*, cioè di sviluppo parallelo o di *drift*, e diceva che questa isoglossa era “much less neat than one would desire” (*The Semitic languages of Ethiopia and their classification*, BSOAS, 40 [1977], p. 478).

⁶⁰ Nelle già citate *Institutiones linguae Syriacae, Assyriacae atque Thalmudicae, una cum Aethiopicae atque Arabicae collatione* ..., Parisiis 1554, p. 31.

⁶¹ Cantineau, 1932., p. 184. Ripreso da Leslau, l'isoglossa è poi praticamente scomparsa (solo citata da Appleyard, *Ethiopian Semitic and South Arabian*, cit., p. 205).

Goetze⁶²; un fenomeno uguale non si produce in altre sottofamiglie del semitico, ma è ovvio che in quasi tutte la caduta della flessione nominale porta alla sopravvivenza dell'antico caso obliquo; e poi c'è il quasi-parallelo del semitico nord-occidentale, che nel nome plurale davanti ai suffissi ha generalizzato un dittongo o vocale *ay/e* proveniente dal caso obliquo non del plurale, ma del duale; ma se si giustifica quest'ultimo fenomeno, a prima vista sorprendente, con la frequenza dei nomi delle parti del corpo, come già per Nöldeke⁶³, ecco che le due situazioni, quella del semitico meridionale e quella del semitico nord-occidentale appaiono del tutto simili, e perciò stesso poligenetiche⁶⁴. Altro caso, questa volta minore ma forse ancor più evidente: nell'area semitica non c'è niente di più strano ed eccezionale del passaggio *dš > Q (cioè un fonema ignoto scritto con il segno "q") > ' , che identifica l'aramaico con assoluta certezza⁶⁵; ma questo errore congiuntivo all'interno del semitico diventa poligenetico se prendiamo in considerazione l'egiziano, dove è ipotizzabile un passaggio più o meno analogo⁶⁶. Il fatto è che nella linguistica non possiamo limitarci ad indicare fenomeni isolati, ma dobbiamo riferirci al concetto di *sistema*: una lingua o una famiglia linguistica vengono individuate per avere non un solo tratto, ma una *serie* di tratti che le caratterizzano, *nel loro insieme*, rispetto ad altre, che possono averne alcuni, ma non altri⁶⁷: così, dal punto di vista fonologico il semitico nord-occidentale sarà caratterizzato, oltre che dal passaggio *w-* > *y-* in posizione iniziale, per esempio dall'assenza della consonante *dš (presente invece nei dialetti arabi che mostrano tale passaggio), e così via.

Difficoltà analoghe per il principio della non-parentela specifica in lezione corretta. Anche qui, è relativamente facile stabilire quale sia la lezione corretta di un testo; ma come stabilire l'eredità comune di un gruppo di lingue, ereditata da un gruppo anteriore e/o più ampio a cui appartiene? Questo dipende dallo stato degli studi. Un buon esempio semitico è quello dei plurali fratti. Essi vennero indicati come tratto tipico dell'arabo e del semitico meridionale, contro il semitico nord-occidentale, da Ewald nel 1844, ma già due anni dopo Ernest Meier aveva sottolineato come si trattasse di un fenomeno

⁶² *The Akkadian masculine plural in -a nu/-a ni*, Lg 22 (1946), pp. 126-7.

⁶³ Cp. W. R. Garr, 1984, p. 93; Th. Nöldeke, 1904, p. 51.

⁶⁴ E nessuno, infatti, ha mai pensato ad usare il dittongo derivato dal duale come isoglossa genetica per il semitico nord-occidentale, dato che il fenomeno si è prodotto quando il semitico nord-occidentale era già al suo posto da millenni.

⁶⁵ Cfr recentemente J. Tropper, 1993, pp. 286, 291, 308, di contro a J. Huehnergard, 1995, p. 278.

⁶⁶ A. Loprieno, 1995, p. 244 n. 10.

⁶⁷ Cfr. l'intervento di E. Ullendorff in W. Leslau, 1974, p. 130.

esistente, sia pure in misura ridotta, anche in semitico nord-occidentale; la teoria di una semiticità generale (e non solo semitico-meridionale) dei plurali fratti era poi stata ripresa dallo stesso Brockelmann nel *Grundriss* del 1908, poi nel 1920 da Mayer Lambert, poi da Petračćek, Greenberg ed infine Hetzron e Ratcliffe⁶⁸, che hanno tutti indicato la semiticità, ed anche la camito-semiticità, di questo fenomeno; la sua presenza dunque non indicherebbe un'innovazione comune a certe sottofamiglie semitiche, ma la conservazione di un fenomeno una volta esteso a tutta la famiglia. Questo indica tutta la differenza fra le due discipline, pur con un punto di partenza analogo: nella critica testuale non è probabile che un errore “predicato certo” (Contini), e non una semplice lezione caratteristica, possa poi risultare espressione corretta; e ritrovamenti di nuovi codici (spesso ingenuamente citati dagli avversari del [neo-]lachmannismo) potranno allargare, ma non modificare sostanzialmente, la famiglia da quell'errore definita; nella comparazione linguistica, invece, è ben difficile la stessa “predicazione di certezza” di una innovazione, e la sua forza congiuntiva dipende purtroppo (o per fortuna) dal flusso e riflusso continuo della ricerca.

Bibliografia

- Albertz R., *Die Frage der Ursprung der Sprache im Alten Testament*, in: J. Gessinger - W. von Rahden, *Theorien vom Ursprung der Sprache, II*, Berlin 1989, pp. 1-18.
- Ando C., *Augustine on language*, REtAug 40 (1994), pp. 45-78.
- Appleyard D. L., *Ethiopian Semitic and South Arabian. Towards a re-examination of a relationship*, IOS 16 (1996), pp. 205, 214-5.
- Astour M. C., *The origin of the terms “Canaan”, “Phoenicia” and “purple”*, JNES 24 (1965).
- Avitzur Y., *Noah's drunkenness*, in: Y. Avitzur (ed.), *Studies in biblical narrative*, Tel Aviv, Archaeological Center 1999, pp. 41-50.
- Bacher W., *Die Anfänge der hebräischen Grammatik* (1892) riedizione, ad opera di L. Blau e D. Friedman, Amsterdam, 1974.
- Bacher W., *Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert* (1895) riedizione, ad opera di L. Blau e D. Friedman, Amsterdam, 1974.
- Bacher W., *Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abuwalid Mewran Ibn Ganah*, Wien 1884.
- Bailey R. C., *Beyond identification: the use of Africans in Old Testament poetry and narratives*, in: C. H. Felder, *Stony the road: African American biblical interpretation*, Mp [sic], Fortress 1991 [NRT 114, 629], pp. 165-184.
- Baramki D., *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut 1961.
- Beeston A. F. L., *Sabaic grammar*, Manchester 1984.

⁶⁸ V. il profilo di Goldenberg, 1977 pp. 473-4; Hetzron, 1972,, p. 15; R. R. Ratcliffe, 1998.

- Bertelli S., *Egemonia linguistica come egemonia culturale e politica nella Firenze cosimiana*, "Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance" 38 (1976).
- Blau J., *Some problems of the formation of the old Semitic languages in the light of Arabic dialects*, in: *Proceedings of the International Conference on Semitic studies ... 1965*, Jerusalem 1969, pp. 39-40.
- Block D. I., *The foundations of national identity. A study in ancient North West Semitic perceptions*, Diss. Liverpool 1982, DA 43 [1982-83], 3674-A.
- Block D. I., *The role of language in ancient Israelite perceptions of national identity*, JBL 103 (1984), pp. 321-340.
- Bost H., *Le récit de Babel ...*, in: F. Bruschweiler (ed.), *La ville dans le Proche Orient ancien*, Louvain 1983, pp. 231-237 [cfr. Bost sotto, Egesesi.
- Briquel-Chatonnet M. F., *Les derniers témoignages sur la langue phénicienne en Orient*, RSF 18 (1990), pp. 3-21.
- Cantineau J., *Accadien et sudarabique*, BSL 33 (1932), pp. 180-181.
- Cazelles H., *Table des peuples, nations et modes de vie*, in: L. Cagni (ed.), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, Napoli 1999, pp. 67-79.
- Christensen D. L., *Nations*, in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible dictionary*, New York 1992, pp. 1037-1049.
- Cipriani G., *Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino*, Firenze 1980.
- Cody A., *When is the chosen people called a goy?*, VT 14 (1964), pp. 1-6.
- Cohen D., *La lexicographie comparée*, in: P. Fronzaroli (ed.), *Studies in Semitic lexicography*, Firenze 1974, pp. 183-187.
- Cohen S., *Enmerkar and the Lord of Aratta*, PhD Diss., Univ. of Pennsylvania 1973.
- Colin G. S., *Appellations données par les Arabes aux peuples hétéroglosses*, GLECS 7 (1957), pp. 93-95.
- Contenau G., *La civilisation phénicienne*, Paris 1949 (I ed. 1929).
- Conti Rossini C., *Sugli Habashat*, RAL-R, ser. v, 15 (1906) pp. 39-59.
- Conti Rossini C., *Gli Atti di Re Na'akueto La-'ab*, AION NS 2 [1943], p. 208.
- Contini G., *La critica testuale come studio di strutture*, dans: *Atti del II Convegno Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, Firenze 1971, pp. 11-23.
- Copher Ch. B., *The Black presence in the Old Testament*, in: C. H. Felder, *Stony the road: African American biblical interpretation*, Mp [sic], Fortress 1991 [NRT 114, 629], pp. 146-164.
- Courtois Ch., *Saint Augustin et le problème de la survivance du punique*, RAfr 94 (1950), pp. 259-282 (résumé in CRAI 1950, pp. 305-6; cf. Ch. Saumagne, *La survivance du punique en Afrique aux V.e et VI.e siècles ap. J.-C.*, Karthago 4 (1953), pp. 169-178).
- Cox M. G., *Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica*, SO 64 (1988), pp. 83-105.
- D'Alessandro A., *Giambattista Gelli*, Dell'origine di Firenze, *introduzione, testo inedito e note a cura di A. d'Alessandro*, Atti e Memorie dell'Accademia Toscana "La Colombaria", 44 (NS 30) (1979), pp. 59-122.
- D'Alessandro A., *Il mito dell'origine "aramea" di Firenze in un trattatello di Giambattista Gelli*, "Archivio Storico Italiano" 138 (1980a), pp. 339-389.
- D'Alessandro A., *Il Gello di Pierfrancesco Giambullari: mito e ideologia nel principato di Cosimo I*, in: *La nascita della Toscana*, Firenze 1980b, pp. 73-104.
- de Vaux R., *Le pays de Canaan*, JAOS 88 (1968), pp. 23-30.
- Dain A., *Les manuscrits*, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres" 1949. II ed.. 1964.

- Dearing V. A., *A manual of textual analysis*, Berkeley-Los Angeles 1959 (cp. V. A. Dearing, *Principles and practice of textual analysis*, Berkeley-Los Angeles 1974).
- Demonet-Launay M.-L., *La désacralisation de l'hébreu au XVI.e siècle*, in: I. Zinguer (ed.), *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden 1992, pp. 156-7.
- Doni Garfagnini E., *Le fonti della storia e dell'antichità: Sigismondo Tizio e Annio da Viterbo*, in Doni Garfagnini E., *Il teatro della storia fra rappresentazione e realtà*, Roma 2002, pp. 63-132.
- Dubois C. G., *Celtes et Gaulois: le développement littéraire d'un mythe nationaliste*, Paris 1972.
- Dubois C. G., *Posterité de la langue d'Aram: l'hypothèse sémitique dans l'origine imaginée de l'etrusque au XVI.e siècle*, "Euphrosyne. Revista de filologia classica", NS 18, Lisboa 1990, ora in: I. Zinguer, *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden 1992, pp. 129-153.
- Dumont S., *Le mythe chamitique dans les sources rabbiniques ...*, Rassegna Mensile d'Israele 55 (1989), pp. 43-71
- Dunand M., la voce *Phénicie*, nel *Supplément au dictionnaire de la Bible*, Tome VII, Paris 1966, coll. 1141-1204.
- Durand J.-M., *Fourmis blanches, fourmis noires*, in: F. Vallat (ed.), *J. Perrot. Contributions à l'histoire de l'Iran*, Paris 1990, pp. 102-108.
- Edzard L., *Polygenesis, convergence, and entropy ...*, Wiesbaden 1998.
- Eph'al I., "Arabs" in Babylonia in the 8th century B. C., *JAOS* 94 (1974), pp. 108-115.
- Eph'al I., "Ishmael" and "Arab(s)": a transformation of ethnological terms, *JNES* 35 (1976), pp. 225-235.
- Faber A., *Genetic subgrouping of the Semitic languages*, Univ. of Texas at Austin diss., 1980, DA 41/4 (1980), 1568-A.
- Faber A., *Genetic subgrouping of the Semitic languages*, dans R. Hetzron (ed.), *The Semitic languages*, London 1997, pp. 3-15.
- Felder C. M., *Race, racism and biblical narratives*, in: C. H. Felder, *Stony the road: African American biblical interpretation*, Mp [sic], Fortress 1991 [NRT 114, 629], pp. 127-145.
- Février J.- G., *Vir sidonius*, Sem 4 (1951-52).
- Garbini G., *Sul nome fenicio della porpora*, *RSF* 2 (1974).
- Garbini G., *Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica*, Napoli 1984².
- Garr W. R., *Dialect geography of Syria-Palestine 1000-586 B. C. E.*, Philadelphia 1984.
- Gelb, *BO* 12 (1955), p. 106.
- Gibson J. C. L., *Observations on some important ethnic terms in the Pentateuch*, *JNES* 20 (1961).
- Glaser E., *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, Berlin 1895.
- Gold D. L., *Language as a criterion of ethnic or geographic identification: a note on "language" = "people, nation"*, *Orbis* 31 (1982), pp. 190-193.
- Goldenberg (nome?), *The Semitic languages of Ethiopia and their classification*, *BSOAS*, 40 [1977].
- Gordon C. H., *Ebla and Genesis 11*, in: M. L. Peterson (ed.), *A spectrum of thought: essays in honor of Dennis F. Kinlaw*, Wilmore 1982, pp. 00-00.
- Grabbe L. L., "Cannanite": some methodological observations in relation to Biblical study, in: G. J. Brooke - A. H. W. Curtis - J. F. Healey, *Ugarit and the Bible ...*, Münster 1994, pp. 113-122.
- Grand'Henry J., *La notion de variante en critique textuelle et en linguistique: l'exemple arabe*, *Hemisphères* 10 (1995), pp. 53-58.

- Green W. M., *Augustine's use of Punic*, in: W. J. Fischel (ed.), *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper*, Berkeley-Los Angeles 1951, pp. 179-190.
- Greenberg J., *Language in the Americas*, Stanford 1987.
- Greenspan F., *A Mesopotamian proverb and its biblical reverberations*, JAOS 114 (1994), pp. 33-38.
- Gurney O. R., *A note on "The Babel of Tongues"*, AfO 25 (1974-77), pp. 170-171.
- Jakobson R. - Halle M., *The term Canaan in Medieval Hebrew*, in: L. S. Dawidowicz - A. Ehrlich et al. (eds.), *For Max Weinreich ...*, The Hague, pp. 147-172.
- Jongeling K., *Survival of Punic*, in: M. Devijver - E. Lipinski (eds.), *Studia Phoenicia X. Punic wars ...*, OP Analecta 33, Leuven 1989, pp. 365-373.
- Jung R. M., *Hercule dans la littérature française du XVI.e siècle*, Genève 1966.
- Havet L., *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911.
- Hetzron R., *Ethiopian Semitic*, Manchester 1972, p.119.
- Hetzron R., *La division des langues sémitiques*, in A. Caquot - D. Cohen (eds.), *Actes du I^{er} Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-sémitique*, The Hague-Paris 1974, p. 185.
- Hess R. S., *Canaan and Canaanite at Alalakh*, UF 31 (1999), pp. 225-236.
- Hodge C. T., *Lectio difficilior*, LACUS 21 (1994), pp. 635-643.
- Hoeningwald H. M., *Languages families and subgroupings, tree model and wave theory, and reconstruction of protolanguages*, in E. Polomé (ed.), *Research guide on language change*, Berlin-New York 1990, p. 442.
- Höfner M., *Über sprachliche und kulturelle Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien im Altertum*, in: *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici*, Roma 1960, p. 463 n. 6.
- Horowitz W., *The isles of the nations. Genesis X and Babylonian geography*, in: J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Pentateuch* = VTS 41 (1990), pp. 35-43.
- Huehnergard J., *What is Aramaic?*, Aram 7 (1995), p. 278.
- Irvine A. K., *On the identity of Habashat in the South Arabian inscriptions*, JSS 10 (1965), pp. 178-196.
- Klein J., *The origin and development of language on earth. The Sumerian versus the Biblical view*, in: M. Cogan - J. H. Tigay - B. L. Eichler, Telillah le-Moshe. *Biblical and Judaic studies in honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake 1997, pp. 77-92 [in ebr.].
- Kochanek P., *Le strates rédactionnels de la table des nations ...*, ETL 74 (1998), pp. 273-299.
- Kramer S. N., *The "Babel of tongues". A Sumerian version*, JAOS 88 (1968), pp. 108-111, e in R. S. Hess - D. T. Tsumura, *"I studied inscriptions from before the flood". Ancient Near Eastern literary and linguistic approach to Genesis 1-11 ...*, Winona Lake 1994, pp. 278-282.
- Kühner H., *"The barbarians' writing is like women, and their speech is like the screeching of owls ..."*. *Exclusion and acculturation in Early Ming period*, ZDMG 151 (2001), pp. 407 sgg.
- Kupper J.-R., *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957, pp. 83-146, vedere M. Heltzer, *The Suteans*, Naples 1981.
- Lancel M S., *La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord*, REL 59 (1981), pp. 268-297.
- Lecerf J., *Notule sur saint Augustin et les survivances puniques*, in: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, I-II, Etudes Augustiniennes, Suppl. à "L'Année Théologique Augustinienne"*, Paris 1954.
- Leslau W., *South-East Semitic (Ethiopic and South-Arabic)*, JAOS 63 (1943), pp. 7-8.

- Leslau W., *What is a Semitic Ethiopian language?*, in: J. and Th. Bynon (eds.), *Hamito-Semitic*, London 1974.
- Lipinski E., *Les Japhétites selon Gen 10, 2-4 et 1 Chr 1, 5-7*, ZAH 3 (1990), pp. 40-53.
- Lipinski E., *Les Chamites selon Gen 10,6-20 et 1 Ch 1,8-1*, ZAH 5 (1992), pp. 135-162.
- Lipinski E., *Les Sémites selon Gen 10, 21-30 et 1 Chr 1, 17-23*, ZAH 6 (1993), pp. 193-215.
- Liverani M., *Stereotipi della lingua "altra" nell'Asia anteriore antica*, Vicino Oriente 3 (1980), pp. 15-22 (tutto l'art 15-31).
- Lonnet A., *Le verbe sudarabique moderne: hypothèses sur des tendances*, MAS 5 (1994), pp. 214-255.
- Loprieno A., *Ancient Egyptian. A linguistic introduction*, Cambridge 1995, p. 244 n. 10.
- Lumeya N. U., *The curse on Ham's descendants ...*, Diss. Fuller Theol. Seminary, Pasadena 1988, DA 50 (1989-90), 2947-A.
- Marrassini P., *"Genetic subgrouping" in Semitic*, dans: *Semitic and Assyriological studies in honor of Pelio Fronzaroli*, Wiesbaden 2003, pp. 369-380.
- Messin J. P., *La Bible e le destin du peuple noir: essai de réflexion critique sur le mythe de la malediction de Cam*, MSR 53 (1996), pp. 183-199.
- Moscatti S., *Sulla storia del nome Canaan*, in *Studia Biblica et Orientalia*, III, Roma 1959, pp. 266-9.
- Müller W. W., *Über Beziehungen zwischen den neusudarabischen und den abessinischen Sprachen*, JSS 9 (1964), p. 53.
- Nöldeke Th., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904.
- Oded B., *The Table of Nations (Genesis 10) - a socio-cultural approach*, ZAW 98 (1986), pp. 14-31.
- Penna A., *Vocaboli punici in S. Girolamo e S. Agostino*, in: P. Bartoloni et al. (edd.), *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Roma, 5-10 Novembre 1979*, 3 voll., Roma 1983, pp. 885-895.
- Peterson T. V., *Ham and Japhet. The mythic world of withes in the antebellum South*, Amer. Theol. Lit. Mon. 12, 1978, Metuchen 1978.
- Plaisance M., *Culture et politique à Florence de 1642 à 1551: Lasca et les Humidi aux prises avec l'Académie Florentine*, in: *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance*, Paris 1974, pp. 149-241.
- Rabin Ch., *Ancient West-Arabian*, London 1951, pp. 65, 83, 130.
- Ratcliffe R. R., *The "broken plural" problem in Arabic and comparative Semitic: allomorphy and analogy in non-concatenative morphology*, Amsterdam-Philadelphia 1998.
- Reeve M. D., *Shared innovations, dichotomies, and evolution*, in A. Ferrari (ed.), *Filologia classica e filologia romanza: esperienze ecdotiche a confronto. Atti del Convegno Roma 25-27 maggio 1995*, Spoleto 1997, pp. 464-473 e *passim*.
- Retsö J., *The Arabs in antiquity ...*, London-New York 2003, pp. 00-00.
- Robertson O. P., *Current critical questions concerning the "curse of Ham" (Gen 9:20-23)*, JETS 41 (1998), pp. 177-188.
- Robin Ch., *Les langues de la péninsule arabique*, RMMM 61 [1991-3], p. 97.
- Rodgers J., *The subgrouping of the South Semitic languages*, in: A. S. Kaye (ed.), *Semitic studies in honor of Wolf Leslau ...*, II, Wiesbaden 1991, p. 1329.
- Ronconi A., *Appunti per un parallelo fra filologia e linguistica*, "Rivista di cultura classica e medievale", 6 (1964), pp. 3-16.
- Ross P., *The curse of Canaan*, BS 137 (1980a), pp. 223-240.
- Ross P., *The Table of Nations in Genesis 10. Its structure*, BS 137 (1980b), pp. 340-353.

- Ross P., *The Table of Nations. Its contents*, BS 138 (1981a), pp. 22-34.
- Ross P., *The Table of Nations. The dispersion of the nations*, BS 138 (1981b), pp. 119-138.
- Rostovzeff M., *Città carovaniere*, Bari 1971.
- Ryckmans J. - Müller W. W. - Abdallah Y. M., *Textes du Yémen antique inscrits sur bois*, Louvain 1994.
- Sasson J. M., *The "tower of Babel" ...*, in: H. A. Hoffner, jr. (ed.), *Orient and Occident. Essays presented to C. H. Gordon ...*, Kevelaer 1973, pp. 211-219.
- Simon M., *Punique ou berbère? ...*, in: *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles 1955, pp. 613-629.
- Speiser E. A., *The name Phoinikes*, "Word" 12 (1936), pp. 121-126.
- Speiser E. A., *"People" and "nation" of Israel*, JBL 79 (1960), pp. 157-163.
- Stander H. F., *The Church Fathers on (the cursing of) Ham*, Acta Patristica et Byzantina 5 (Pretoria, 1994), pp. 113-125.
- Steinmetz D. C., *Luther and the drunkenness of Noah*, in: *Luther in context* 1986, pp. 111-132 [Lu]b 55, 1988, 166].
- Steinmetz D. C., *Vineyard, farm, and garden: the drunkenness of Noah ...*, JBL 113 (1994), pp. 193-207.
- Swiggers P., *L'histoire de la grammaire hébraïque jusqu'au XVI.e siècle*, OLP 10 (1979).
- Swiggers P., *Babel and the confusion of tongues (Genesis 11:1-9)*, in: A. Lange - H. Lichtenberger - D. Römheld (hrsg.), *Mythos im Alten Testament. Festschrift für Hans-Peter Müller ...*, BZAW 278, Berlin 1999, pp. 182-195.
- Szyner M., *L'emploi des termes "phénicien", "punique", "néopunique". Problèmes de méthodologie*, in: P. Fronzaroli (ed.), *Atti del Secondo Congresso Internazionale di linguistica camito-semitica*, Firenze 1978, pp. 261-268.
- Timpanaro S., *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova 1981² (1963¹), *passim*.
- Tomasino J., *The story repeats itself: the "fall" and Noah's drunkenness*, VT 42 (1992), pp. 128-130.
- Tropper J., *Die Inschriften von Zincirli*, Münster 1993.
- Ullendorff E., *The knowledge of languages in the Old Testament*, BJRL 44 (1961-62), pp. 455-465.
- van der Kooji A., *The study of Genesis 11:1-9 and the culture of ancient Mesopotamia*, BO 53 (1996), pp. 28-39.
- van Dijk J., *La "confusion des langues". Note sur le lexique et sur la morphologie d'Enmerkar*, Or 39 (1979), pp. 301-310.
- van Seters J., *The terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament*, VT 22 (1972), pp. 64-81.
- Vanstiphut H. L. J., *Problems in the "matter of Aratta"*, Iraq 45 (1983), pp. 35-42.
- Vanstiphut H. L. J., *The twin tongues. Theory, technique and practice of bilingualism in ancient Mesopotamia*, in: H. L. J. Vanstiphut (ed.), *All these nations ... Cultural encounters within the Near East. Studies presented to Han Drijvers ...*, Groningen 1999, pp. 141-159.
- Vattioni F., [Chanani], in: *Misc. Patr. A. C. Vega*, El Escorial 1968, pp. 275-281;.
- Vattioni F., *Nomi e lingue di alcuni popoli semitici in Genesis 10*, AIO^N 6 (1984), pp. 83-112.
- Vattioni F., *Note di onomastica punica nell'epistolario agostiniano (Ep. 12, 2; 29, 12)*, AugR 32 (1992), pp. 177-182.
- Vervenne M., *What shall we do with the drunken sailor? ...*, JSOT 68 (1995), pp. 33-55.
- Vogels W., *Cham découvre les limites de son père Noé (Gn 9, 20-27)*, NRT 109 (1987), pp. 554-573.
- von Soden W., *Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum*, in: Al-Ba^hòit. *Festschrift Joseph Henninger ...*, Bonn 1976, pp. 317-324.

- Wagner H., "Die Trunkenheit Noah's" von Giovanni Bellini, in: F. Deuchler et el (hrsg.), *Von Angesicht zu Angesicht. Porträtstudien Michael Stettler ...*, Bern 1983, pp. 182-189.
- Weinberg W., *Language consciousness in the Old Testament*, ZAW 92 (1980), pp. 185-204.
- X, *Histoire de l'exégèse de Gn 9, 20-28, ivresse de Noè* [séminaire], in: I. Backus - F. Higman (eds.), *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du III.e Colloque International sur l'Histoire de l'Exégèse Biblique au XVI.e siècle, Genève, 31 août - 2 septembre 1988*, Genève 1990, pp. 00-00.
- Zaborski A., *Ethnos, language communities and language shift: some problems and examples in case of Afroasiatic languages*, in: R. Bombi - G. Graffi (edd.), *Ethnos e comunità linguistiche: un confronto metodologico interdisciplinare ... Atti del convegno internazionale Udine, 5-7 dicembre 1996*, Udine, Forum 1998, pp. 169-179.
- Zadok R., *Phoenicians, Philistines and Moabites in Mesopotamia*, BASOR 230 (1978), pp. 57-65.
- Zinguer I. (ed.), *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden 1992.
- Autore???, *Enmerkar and the Lord of Aratta line 503*, NABU 7 (1993), pp. 9-10 n. 3;
- Autore???, *The matter of Aratta. An overview*, OLP 26 (1995), pp. 5-20.
- Autore???, *Note sur une difficulté générale de la grammaire comparée*, imprimé plus tard dans *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1948, pp. 36-43.
- Autore???, IEJ 1964, p. 191; *Ugaritica* V, n. 36.

Cristiano Grottanelli

DUMÉZIL, LA COMPARAZIONE, GLI INDOEUROPEI

Quando uscì *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, come Volume 56 della *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, era il 1940: il suo autore, Georges Dumézil (1898-1986), aveva quarantadue anni; e quarantuno ne aveva quando scrisse la *Prefazione alla prima edizione* del volume, datata “giugno 1939”, subito prima di darlo alle stampe. Se non si poteva dire in nessun modo un'opera giovanile, esso era però il libro di un autore che, divenuto tardivamente *Directeur d'études* all' *École Pratique des Hautes Études* nel 1935, aveva debuttato nel 1924 con la *Thèse* intitolata *Le festin d'immortalité* e, partito dai giovanili entusiasmi per la *mythologie comparée* di stampo ottocentesco e per il metodo etimologico, si stava affermando come comparatista di tipo nuovo con le sue ricerche sul gruppo di popoli che parlavano le lingue del gruppo detto indoeuropeo¹. Il libro appare oggi importante proprio per il suo carattere inavvertitamente contraddittorio.

Da un lato, infatti, *Mitra-Varuna* contiene la prima, convinta e completa presentazione dell'idea di fondo del suo autore, che l'aveva “scoperta” qualche anno prima, e cioè di quello che Dumézil considerava un tratto comune dei popoli indoeuropei: il sistema delle tre funzioni o trifunzionalismo, basato su una struttura gerarchica di aspetti basilari del vivere sociale – la sovranità magico-religiosa, la guerra e la produzione/riproduzione². Come mostrerò subito, quel sistema appariva già, e chiaramente, in un volume dello stesso autore pubblicato l'anno prima, intitolato *Mythes et dieux des Germains*. Ma *Mythes et dieux des Germains* non era del tutto in regola come prima esposizione di quella teoria, e per due motivi: prima di tutto perché in quel libro il sistema delle tre funzioni era stato inserito in un secondo momento e in modo un po' artificiale, in quanto buona parte del suo contenuto era stata formulata prima della “scoperta” del trifunzionalismo. In secondo luogo, come

¹ Sulle prime ricerche indoeuropee di Dumézil, si veda la famosa intervista Dumézil 1987, pp. 19-35. Sulle origini degli studi indoeuropei, è importante leggere Olender 1989.

² Sulla “scoperta” del trifunzionalismo, si veda Dumézil 1987 pp. 19-26; 64-80.

pure mostrerò più avanti, perché il tema centrale del volume sui miti dei Germani era diverso, anzi in qualche modo opposto, rispetto al contenuto di quella rivelazione.

D'altro canto, *Mitra-Varuna* è la presentazione di un tratto che di per sé è autonomo rispetto al sistema delle tre funzioni, e cioè del carattere doppio, della natura ambivalente e apparentemente contraddittoria, della sovranità, che nel pensiero indoeuropeo postulato da Dumézil era la componente che occupava il vertice della triplice struttura. Tale forma duale coesiste nel libro con la struttura triplice del sistema delle funzioni; e l'autore si propone di illustrare insieme le due forme. Ma ovviamente l'idea del carattere ambivalente, o addirittura della forma duale, di qualsiasi funzione o qualità (un'idea che, come cercherò di mostrare, trova un significativo riscontro in una concezione tipica del pensiero sociologico di Émile Durkheim) ha una propria coerenza interna, che ne fa un oggetto di indagine specifico, ricco di connessioni con forme di classificazione, e più in genere di pensiero, presenti in contesti ben diversi dal mondo indoeuropeo. Come spiegherò concludendo, tale aspetto del volume era destinato a lasciare, nel pensiero antropologico del Novecento, una traccia ben più significativa di quella che vi lasciò quel trifunzionalismo indoeuropeo che a Dumézil sembrava una scoperta decisiva.

1. Georges Dumézil, gli Indoeuropei e la teoria trifunzionale

La visione che Dumézil aveva in quegli anni degli Indoeuropei era, per un verso, totalmente fedele alla *doxa*, e, per un altro verso, originale, per non dire innovativa. Da un lato, infatti, per lui, come per l'opinione comune di allora, maggioritaria anche oggi, gli Indoeuropei (quelli che oggi si chiamerebbero i "Protoindoeuropei") erano un popolo che, in una preistoria lontana e partendo da una sede che era difficile individuare con precisione, avevano conquistato i vasti territori che sarebbero stati l'India, l'Iran, e l'Europa fino alle sue propaggini più occidentali. Estese già agli albori della storia propriamente detta dal subcontinente indiano fino alle isole dell'Atlantico, le lingue del gruppo detto appunto *indoeuropeo* (che altri, ci avrebbe ricordato lo studioso francese nel 1941, chiamavano *ariano*) erano i prodotti di una lunga evoluzione, iniziata ai tempi della conquista preistorica di quelle terre, a partire da una situazione di unità linguistica e culturale. Allora, quella posizione nei confronti delle "origini indoeuropee" era accettata da tutti, e l'aveva criticata un solo studioso, N. S. Trubeckoj (1890-1938), che in articolo pubblicato postumo (nel 1939) sulla rivista "Acta Linguistica", si era spinto fino a

rovesciare la *doxa*, proponendo che il gruppo linguistico indoeuropeo fosse frutto di una *convergenza* di lingue originariamente diverse e progressivamente “indoeuropeizzate”. Ma Trubeckoj era e rimase molto a lungo (e in qualche modo è anche oggi) una voce isolata, e semmai gli specialisti divergevano per le differenti scelte del luogo di provenienza o “ambiente primordiale” (*Urheimat*) di quel gruppo di popoli, da tutti (con la sola eccezione che ho citato) considerato, con sfumature diverse, originariamente unitario³.

Per un altro aspetto, invece, Dumézil innovava. Come scriveva già nelle prefazioni alla prima e alla seconda edizione di *Mitra-Varuna*, e come poi ripeté più volte, la sua nuova proposta aveva preso forma proprio poco prima della stesura di quel volume, cioè a partire da una lezione dell’inverno 1937-1938 e da un intervento discusso nella *Société Ernest Renan* nel 1938 e pubblicato come articolo nel corso dello stesso anno. Si trattava una “scoperta” suggeritagli dal confronto fra l’antica tripartizione della società indiana (formata da quattro principali caste, di cui le prime tre, che, diversamente dalla quarta, erano composte di *Arya*, erano quella dei sacerdoti, quella dei guerrieri e quella dei pastori-agricoltori) e una triade di dèi latini, che ricostruiva, attribuendola alla Roma più arcaica: Iuppiter il sovrano, Mars il guerriero e Quirinus, dio del popolo organizzato nelle compagini sociali dette *Curiae*. Tale “scoperta” diede origine alla teoria del *trifunzionalismo indoeuropeo*: cioè all’idea, a cui ho già accennato in forma sintetica, che i popoli che insieme formavano quel gruppo linguistico, e in particolare i loro antenati dell’età unitaria, erano caratterizzati da una coscienza sociale e da un sistema complessivo di classificazione dell’universo basato sulla distinzione e sulla gerarchia fra tre funzioni: l’autorità magico-religiosa (prima funzione), la guerra (seconda funzione) e la terza funzione o sfera della ricchezza, che a sua volta ricomprendeva in sé la produzione e la riproduzione sessuata, e quindi l’abbondanza, la voluttà, la seduzione femminile.

Nei primi anni dopo la sua invenzione, Dumézil tentò di ricostruire la più antica organizzazione sociale dei suoi Indoeuropei come realmente composta di tre gruppi o caste “funzionali”. Più tardi, e precisamente nel corso degli anni Cinquanta del Novecento, egli giunse a posizioni diverse e, pur considerando le tre funzioni un’esigenza comune a tutti i gruppi umani, rivendicò agli Indoeuropei, e solo ad essi, la capacità di trasformare tale esigenza in una vera propria visione del mondo, in base alla quale, anche quando non suddi-

³ Un’occhiata ai testi di base più recenti mostra la permanenza di queste tematiche, praticamente invariate: Martinet, 1986; Lehmann 1993; Villar 1991. Anche Gamkrelidze e Ivanov 1984 seguono schemi tradizionali. Sergent 1995 è duméziliano. È stato innovativo Renfrew 1989. È originale Alinei 1996.

videvano le proprie società in parti gerarchicamente ordinate e corrispondenti ciascuna a una delle tre funzioni, quei popoli erano tuttavia caratterizzati da una ricca e complessa *ideologia trifunzionale*, che *poteva* in qualche caso dar luogo a un'organizzazione del tipo del sistema indiano (Dumézil, 1987 pp. 129-135). A questa veduta sull'ideologia tipica degli'Indoeuropei, Dumézil aggiunse in alcune opere della sua maturità un importante corollario: era appunto perché possedevano una tale ideologia (e quindi perché credevano in una tale gerarchia) che quei popoli *avevano conquistato il mondo*: il mondo, si badi bene, e cioè non solo i territori posti fra l'India e l'Atlantico che costituivano le loro sedi all'alba della storia, ma anche il pianeta intero, acquisito in età successive mediante ulteriori balzi in avanti, che lo studioso francese (lo vedremo) considerò come prolungamento dello stesso atteggiamento espansionistico che in età preistorica aveva consentito loro di estendersi su una vasta parte dell'Eurasia (Grottanelli, 1998; Grottanelli, 1993b).

2. Teorie scientifiche e idee politiche

Questa ricostruzione appassionata e, per definizione, puramente congetturale, di un passato privo di documenti scritti sfociava così nella descrizione di un gruppo di popoli (e, con riferimento a un'età ancora più antica, di un ipotetico popolo "ricostruito") che lo studioso francese intendeva certamente come "suoi propri", in quanto a quel gruppo e a quel popolo ipotetico andavano ascritti, secondo la *communis opinio* che egli rispecchiava, gli antenati della sua nazione. Da questa constatazione all'idea che la ricerca scientifica duméziliana fosse caratterizzata da una forte componente ideologico-politica il passo è breve. Questo passo fu compiuto, con riferimento a certe simpatie dello studioso per movimenti e partiti della destra estrema, da alcuni storici, di cui quattro (Luciano Canfora, Arnaldo Momigliano, Carlo Ginzburg, Cristiano Grottanelli) erano italiani e uno (Bruce Lincoln) era statunitense⁴.

Nel 1980 usciva presso Einaudi un libro che avrebbe avuto fortuna: *Ideologie del classicismo* di Luciano Canfora, professore di Filologia greca e latina e di Storia della filologia classica nell'Università di Bari. Con quel libro Canfora voleva far luce sull'incontro "fra un ambito di studi così tipicamente separato come l'antico, e le forme più aggressive dell'ideologia reazionaria del nostro secolo". Alle pp. 157-159 di quel volume, il filologo di Bari citava un lungo brano di *Mythes et dieux des Germains* di Georges Dumézil, pubblicato a Parigi nel

⁴ Sulla polemica si veda ora Bruce Lincoln, (1999), pp. 121-129.

1939, un anno prima di *Mitra-Varuna*, cioè nell'anno stesso in cui lo studioso francese scrisse la prefazione alla prima edizione del libro qui riproposto. Canfora commentava così quel passo: "Questo vagheggiamento degli antichi Germani visti come autentica matrice della 'nuova Germania', da parte del filonazista Dumézil, esprime in modo limpido l'immedesimazione profonda tra orientamento della ricerca e opzione ideologica" (1983, p 158).

Nel 1983 fu pubblicata la recensione al libro di Canfora scritta da Arnaldo Momigliano, professore nella Scuola Normale di Pisa nelle Università di Londra e di Chicago, studioso di storia antica e specialista della storiografia moderna sul mondo antico⁵. Momigliano affermava: "Una critica sistematica da parte marxista di quanto si è fatto negli studi classici 'borghesi' dal 1880 in poi avrebbe valore se condotta con il criterio di esaminare puntualmente metodi e risultati di ricerca e contrapporre ad essi altri metodi e altri risultati che possano essere controllati. Quale che sia la desiderabilità di una tale critica, essa non può attendersi da Luciano Canfora che, come studioso di antichità classiche, è discepolo e continuatore di due eminenti filologi borghesi, Eduard Schwartz e il suo allievo italiano Giorgio Pasquali. L'imbarazzo evidente nel descrivere e valutare ciò che dei due meno piace a Canfora si riconduce a questo fatto. Ma più ancora dipende da questa ambiguità fondamentale la mancanza di una linea chiara di interpretazione nel libro.[...] Al di là della critica per la preferenza (*della ricerca più viva e feconda dell'ultimo secolo per le élites intellettuali e soprattutto politiche*), Canfora mi sembra brancolare nel buio." La stroncatura di *Ideologie del classicismo* da parte di Momigliano era dovuta in particolare al modo in cui Momigliano stesso, e lo storico tedesco di origine ebraica Felix Jacoby, erano trattati nel libro, che, secondo il recensore, li presentava ingiustamente e in modo più o meno esplicito, come simpatizzanti rispettivamente per il regime fascista e per il nazismo.

Nonostante la reazione di Arnaldo Momigliano al libro di Luciano Canfora, un giudizio su Dumézil quasi identico a quello che troviamo a p. 158 di quel volume ricomparve, nel corso dello stesso anno nel quale apparve la recensione, in uno scritto importante dello storico italiano. Tale giudizio era riferito allo stesso *Mythes et dieux des Germains* citato, come ho ricordato, da Canfora a proposito dell'"opzione ideologica" del francese: quel libro di Dumézil, scriveva Momigliano proprio nel 1983, senza citare l'autore di *Ideologie del classicismo*, "porta chiare tracce di simpatia per la cultura nazista"⁶. Il

⁵Arnaldo Momigliano pubblicò la sua recensione sulla "Rivista Storica Italiana" nel 1981. La si trova anche in Momigliano 1984. Su Momigliano e il fascismo, si veda Giorgio Fabre, 2001.

⁶Momigliano 1983. Circa metà del fascicolo di "Opus" 2 era dedicata agli atti del seminario pisano su Dumézil ("Aspetti dell'opera di Georges Dumézil", gennaio 1983) ideato e diretto da

contesto nel quale apparve per la prima volta sotto la penna di Momigliano questo severissimo giudizio è significativo: si trattava di un periodico di storia antica (“Opus. Rivista Internazionale per la storia economica e sociale dell’antichità”), e di un fascicolo in buona parte dedicato agli atti di un seminario tenuto nel gennaio 1983 alla Scuola Normale Superiore di Pisa sotto la guida di Momigliano, intitolato *Aspetti dell’opera di Georges Dumézil*. Gli altri interventi presentati durante il seminario erano di vario genere, e rispecchiavano atteggiamenti diversi nei confronti dello studioso francese. Anche se alcuni dei relatori erano molto critici nei confronti di Dumézil, nessuno presentava posizioni che fossero paragonabili per la loro durezza a quelle espresse da chi aveva organizzato e guidato l’incontro pisano⁷.

L’affermazione di Arnaldo Momigliano fu invece ripresa, e le sue implicazioni furono approfondite, da Carlo Ginzburg in un articolo pubblicato nel 1984 nella rivista “Quaderni storici” e intitolato *Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro di Georges Dumézil* (il “vecchio libro” era, ovviamente, *Mythes et dieux des Germains*). Quell’articolo fu ripubblicato, e più ampiamente letto, come capitolo del libro di Ginzburg *Miti emblematici. Morfologia e storia* (1986). Da questo scritto di Ginzburg, più ancora che dall’iniziale accusa di Momigliano, sorse una polemica che fu lunga e violenta, e coinvolse gli altri autori che ho citato più sopra. Per adottare un’utile semplificazione dello storico delle religioni Bruce Lincoln (Lincoln 1999, pp. 135-137), le posizioni dei critici di Dumézil si concentrarono su cinque aspetti della figura e dell’opera di quello studioso, sui quali tutti gli avversari dell’indoeuropeista concordavano, mentre sul punto dal quale la polemica era partita, cioè sulla presunta simpatia dello studioso francese per il nazismo, le posizioni si diversificarono presto: Canfora, Momigliano e Ginzburg insistevano su questo punto, mentre Grottanelli e Lincoln non ne erano convinti. L’accordo fra i critici, scrive Lincoln, riguardava: 1) l’idealizzazione degli Indoeuropei e del loro pensiero tripartito e gerarchico da parte dello studioso francese, 2) il fatto che la teoria delle tre funzioni fu sviluppata, come lo stesso Dumézil sottolineò più volte, negli anni fra il 1938 e il 1942, quando il fascismo nelle sue varie forme era un problema urgente per la Francia e per l’Europa, 3) la somiglianza fra il sistema di pensiero trifunzionale e le forme sociali (“corpora-

Momigliano, con interventi di John Scheid, Enrico Campanile, Cristiano Grottanelli, Carmine Ampolo, Riccardo Di Donato. Un importante contributo di Momigliano su Dumézil, più ricco ma sostanzialmente simile alle *Premesse pisane*, è *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*.

⁷ In particolare, erano favorevoli a Dumézil, in modi e per motivi diversi, Scheid 1983 e Campanile 1983.

tive” e gerarchiche) esaltate dal partito di Charles Maurras (l'*Action française*) e parzialmente poste in essere dal regime di Mussolini, 5) le simpatie di quello studioso, almeno fino alla metà degli anni Trenta, per gli ideali monarchici e nazionalisti dell'*Action Française* di Maurras – simpatie apertamente presentate dallo studioso nella famosa intervista pubblicata da Didier Eribon nel 1987, e qui già più volte citata, – e, successivamente, la sua sostanziale fedeltà all'ideale monarchico⁸. A questo quinto aspetto si devono senz'altro accostare, anche se vanno datati addirittura agli anni Settanta del Novecento, i legami dell'indoeuropeista con la rivista di estrema destra, anzi della “Nouvelle Droite”, *Nouvelle École* – e con il gruppo omonimo⁹.

3. Dumézil sdoganato e difeso

Dal comitato scientifico della rivista *Nouvelle École* l'indoeuropeista si allontanò dopo che, nel 1973, l'approvazione entusiastica per il sistema trifunzionale da lui delineato era stata proclamata con enfasi nella prefazione redazionale di un fascicolo doppio di quel periodico, dedicato all'opera dello studioso. Appare chiaro infatti che, appunto a partire dal 1973, da quell'approvazione, divenuta un marchio di *Nouvelle École*, Dumézil si sforzò di distanziarsi, affermando di non provare simpatia per l'ideologia trifunzionale. Egli giunse a dichiarare che non avrebbe amato vivere in una società fedele a quel retaggio, al quale preferiva di gran lunga le idee del mondo greco antico, che al trifunzionalismo era stato “infedele”, preferendo criticare e innovare. Queste posizioni, davvero nuove rispetto agli antichi entusiasmi, furono messe in evidenza, sei anni dopo l'incidente di *Nouvelle École*, da un oratore di vaglio in una grande occasione. Nel 1979 Dumézil entrava a far parte della più prestigiosa delle istituzioni culturali del suo paese, e lo accoglieva all'*Académie française* un discorso ufficiale di un altro *immortel*, Claude Lévi-Strauss. Nel salutare il nuovo confratello, l'antropologo sottolineava che Dumézil, specialista dell'ideologia indoeuropea, non ne era affatto un fautore. Così sdoganato, lo studioso che pure, ancora nel 1986, avrebbe confermato al suo intervistatore, Didier Eribon, la propria simpatia per il principio gerarchico e per l'istituzione monarchica approdava all'empireo repubblicano raccolto sotto la *Coupole*¹⁰.

⁸ Dumézil 1987 pp. 198-211. Su questo si veda Grottanelli 1993a, pp. 23-36; 72-86; 143-188; 227-233.

⁹ Su questo punto si vedano le osservazioni di Grottanelli 1993a, pp. 11-20; 143-171.

¹⁰ Ancora Grottanelli 1993a, pp. 143-171.

Dumézil dunque, allontanatosi da *Nouvelle École* dopo il 1973, e sdoganato da Claude Lévi-Strauss, entrava all'*Académie* nel 1979, e moriva nel 1986. Sei anni prima della sua morte, con il libro di Canfora, iniziava la polemica sul suo passato politico. Per rispondere alle critiche aspre, anzi alle accuse, di quegli anni, il suo intervistatore del 1986 (ma l'intervista fu pubblicata nel 1987), Didier Eribon, pubblicava nel 1992 il libro *Faut-il brûler Dumézil?*¹¹. Eribon polemizzava in modo molto aggressivo con i critici dell'indoeuropeista, insistendo sul carattere asettico della ricerca scientifica, nella quale, affermava, le opinioni personali, e in particolare le scelte ideologiche, non erano e non sono importanti, di modo che gli studiosi di idee diversissime collaborano senza difficoltà alcuna e cercano insieme una verità che è al di sopra della politica. A questo assunto ingenuo, che certo non può soddisfare un addetto ai lavori storiografici, Eribon associava una buona conoscenza dell'ambiente culturale, della prosopografia e dei "reconditi segreti" della Parigi intellettuale e borghese nel corso del Novecento. Su un punto in particolare la sua ricerca era efficace, e lo era in modo paradossale, perché il suo *scoop* era più utile ai detrattori dell'indoeuropeista francese che ai suoi fautori. A Eribon si deve la scoperta di una serie di articoli di politica estera pubblicati da Dumézil con lo pseudonimo "Georges Marcenay" su due giornali di destra, *Candida* e *Le Jour*, negli anni dal 1933 al 1935 (Eribon, 1992, pp. 119-144).

In quegli articoli "Marcenay" metteva in guardia i suoi connazionali contro il pericolo nazista, proponendo loro un'alleanza organica con il regime di Mussolini, di cui lodava molti aspetti. Era dunque (così si esprime Eribon) "antinazista e filofascista" (*anti-nazi et pro-fasciste*). Questa rivelazione contraddiceva quanto lo studioso aveva dichiarato proprio a Eribon nell'intervista pubblicata nel 1987, affermando che, a partire dalla metà degli anni Venti, egli aveva perduto non solo la sua giovanile simpatia (che non era stata mai piena adesione) per il partito di Maurras, ma più in generale ogni interesse per la politica attiva. Più importante di questa contraddizione sembra però la luce che tale produzione giornalistica di un Dumézil ormai adulto (nel 1933 egli aveva trentacinque anni) getta sulla produzione scientifica dello studioso, e in particolare sulle sue opere scritte fra il 1933 e il 1940.

¹¹ Si veda la mia recensione di questo libro (Grottanelli 1993b).

4. Sulle ragioni diverse di più “continuismi”

Ho notato all’inizio di questo intervento che *Mitra-Varuna*, pubblicato nel 1940, fu preparato e poi scritto in realtà nel corso dei due anni precedenti, e che la prefazione alla prima edizione recava la data “giugno 1939”. Il 3 settembre 1939, circa tre mesi dopo quella data, Francia e Inghilterra dichiararono guerra alla Germania di Hitler. Fu nella primavera dell’anno successivo che i tedeschi, che nel frattempo avevano sconfitto l’Olanda e il Belgio, attaccarono le forze anglo-francesi e le sbaragliarono. Il 14 giugno 1940 l’esercito della Germania nazista occupò Parigi.

In *Mitra-Varuna*, dunque, si parla di Indoeuropei mentre la Francia si accinge a dichiarare guerra a quel regime che si identificava come “ariano”, e in particolare si discute, soprattutto nei capitoli dal settimo al nono, di quel dio **Wôdhanaz/Odhinn* (non lo chiamerò qui, come lo chiamano quasi tutti, Odino) che, nell’interpretazione di molti osservatori, e di alcuni degli stessi nazisti, era identificato come la divinità ispiratrice dell’ideologia nazionalsocialista e del “risveglio” tedesco, così pericoloso per la Francia. Il tema non è troppo diverso da quello del volume pubblicato nel 1939, *Mythes et dieux des Germains*, che Canfora nel 1980 considerava opera di un filonazista, e nel quale Momigliano nel 1983, senza citare Canfora, e infine Ginzburg nel 1984, citando Momigliano e ampliandone il suggerimento, identificavano, con sicurezza decrescente, “tracce di simpatia per la cultura nazista”. Il trattamento della mitologia germanica, centrale, ovviamente, nel libro pubblicato nel 1939, e in quel volume accompagnato da un breve ma esplicito confronto fra mondo germanico e regime hitlerista, era importante anche nel volume che qui presento. Le differenze non mancavano; ma per affrontarle sarà necessario cominciare con il volume scritto e pubblicato per primo.

Se Didier Eribon peccava di ingenuità nel formulare la sua teoria del carattere asettico della ricerca scientifica, nel giudicare il libro del 1939 (scritto, insiste Eribon, fra il 1936 e il 1938) egli era tutt’altro che ingenuo, e ne accettava senza dubitare il carattere politico – mutandolo però di segno rispetto alle interpretazioni di Momigliano e di Ginzburg¹². Secondo lui, infatti, i due storici italiani sbagliavano, e *Mythes et dieux des Germains* era il contrario di un libro filonazista. L’imminenza estrema del conflitto con la Germania hitleriana lo segnava fortemente, e in esso Dumézil presentava i Germani come indoeuropei “deviati”, nella cui ideologia, soprattutto a causa dell’assenza

¹² Eribon 1992 pp. 119-144; 184-208. Sulla “doppia lettura” di Eribon (gli altri volumi di Dumézil sarebbero “asettici”, *Mythes et dieux des Germains* sarebbe invece anti-tedesco), si vedano le osservazioni nella mia recensione di *Faut-il brûler Dumézil?* (Grottanelli 1993b).

di un grande corpo sacerdotale analogo a quelli del mondo celtico e dell'India, la seconda funzione, guerriera, occupava fin dalla preistoria uno spazio eccessivo, offuscando (così si esprimeva nel libro l'autore, anche se la sostanza del volume era stata pensata prima della "scoperta" del sistema trifunzionale) la struttura delle tre funzioni, gerarchicamente ordinate, che era tipica del sistema "scoperto" dallo studioso francese. Il riferimento al regime nazista, esplicito nel volume, serviva, secondo Eribon, non a qualificare in positivo il nazismo come erede dei Germani, ma al contrario ad accostare quel regime e l'ideologia germanica, divergente dal sistema indoeuropeo perché sbilanciata in chiave guerriera. In una recensione del 1940 citata con stupore da Carlo Ginzburg, lo storico Marc Bloch, fondatore, insieme a Lucien Febvre, della famosa rivista *Annales* e futuro eroe della Resistenza aveva identificato come pregio di quel libro il riconoscimento del "prolungarsi" nel regime nazista di aspetti guerrieri e giovanili dell'antico mondo germanico¹³. Lungi dall'essere motivo di stupore, quella recensione, sosteneva Eribon, mostrava quale fosse, in quegli anni, l'ovvio significato del libro.

Su questo punto, Eribon argomenta in modo convincente, e mi sembra evidente la corrispondenza fra il quadro della Germania, e in particolare del regime nazista, tracciato da Dumézil mediante *Mythes et dieux des Germains* e una certa visione tipicamente francese della Germania e delle sue radici più antiche. È altrettanto chiaro che tale visione risaliva almeno al precedente grande conflitto fra i due stati nazionali, cioè alla Prima Guerra Mondiale, nella quale sia Dumézil sia Marc Bloch avevano combattuto contro i tedeschi come giovani ufficiali. Nel suo libro pubblicato nel 1999 (Lincoln 1999 pp. 126-127), Bruce Lincoln richiamava a questo proposito le idee di Henri Hubert (1872-1927), antichista allievo di Durkheim e collaboratore di Marcel Mauss. Hubert, spiega Lincoln, era un critico attento della produzione scientifica di argomento storico e sociologico fino alla metà degli anni Venti, soprattutto di quella che aveva come oggetto la razza e gli Ariani. Militante socialista e acceso avversario delle idee razziste assai diffuse in quegli anni in Francia come in Germania, Hubert era nel contempo un buon patriota francese, che nei suoi scritti di maggior respiro esaltava la cultura celtica come fondamento della civiltà europea al pari della greca e della latina, e, soprattutto negli anni fra il 1923 e il 1925, durante i quali più forte fu lo scontro post-bellico fra Francia e Germania intorno all'applicazione delle risoluzioni di Versailles, ridimensionava sistematicamente l'apporto della cultura germani-

¹³ La recensione di Marc Bloch (Bloch 1940) comparve su "Revue historique" 188. Lo stupore di Ginzburg è espresso in Ginzburg 1986, pp. 210-220.

ca. Egli si spingeva fino a interpretare le specificità linguistiche del gruppo germanico all'interno della famiglia indoeuropea come indizi del fatto che i Germani erano *diventati* indoeuropei solo per influsso esterno su un sostrato indigeno "preario".

La citazione di Hubert da parte di Lincoln è utile per capire come negli anni Venti fossero presenti in Francia interpretazioni dei Germani in funzione antitedesca, e come in particolare uno studioso francese potesse spingersi fino a negare il carattere indoeuropeo di quelle antiche genti. Il confronto fra le idee di Dumézil negli anni 1939-1940 e quelle di Henri Hubert sembra però rendere più difficile, anziché semplificarla, la ricerca di una lettura coerente di *Mythes et dieux des Germains* e di *Mitra-Varuna*, perché giustamente Lincoln insiste sull'inimicizia fra Hubert e Dumézil, e sostiene che tale conflitto avrebbe impedito a quest'ultimo di iniziare una carriera accademica in Francia e l'avrebbe costretto a cercar lavoro in Turchia, in Polonia e in Svezia (Lincoln, 1999, pp. 126-127). A sua volta, tale inimicizia contrasta non solo con la relativa somiglianza fra le posizioni dei due studiosi sui Germani, ma anche con il rapporto di reciproca stima fra l'indoeuropeista e il "gemello di lavoro" di Hubert, Marcel Mauss, che a partire dai primi anni Trenta si adoperò in ogni modo per il successo di Dumézil¹⁴. Sembra si possa affermare che il celtista durkheimiano, morto nel 1927, avesse potuto leggere solo i primissimi lavori del suo più giovane collega, e in particolare quella sua tesi, *Le Festin d'immortalité*, 1924, nella quale ai Semiti, seguaci di una religione della morte, erano contrapposti gli Indoeuropei che, cantando mitici banchetti a base di una bevanda immortalante, si credevano uguali agli dèi. D'altronde, le idee dei due studiosi francesi sulla natura dei vicini d'oltre il Reno, se si somigliavano, non erano identiche, perché nella veduta di Hubert i Germani *erano diventati* (a quanto pare in modo non pienamente sufficiente) indoeuropei, mentre secondo Dumézil essi erano indoeuropei ma *avevano abbandonato* il trifunzionalismo equilibrato, tipico del loro antichissimo retaggio culturale.

Alla luce di queste contraddizioni, mi sembra più convincente osservare che alle idee espresse in *Mythes et dieux des Germains*, e ripetute con qualche variazione in *Mitra-Varuna*, corrisponde assai bene una famosa invettiva contro i tedeschi, e contro i loro "antenati" Germani, di un intellettuale che, ancora nell'intervista concessa a Eribon (1986), Dumézil presentava come un vero *maître à penser*. Nel 1925 usciva presso la casa editrice Bernard Grasset *La musique intérieure*, un piccolo libro di prose poetiche e di versi del fonda-

¹⁴ Su questo impegno di Mauss per Dumézil si veda Grottanelli 1998, pp. 216-218.

tore dell'*Action Française*, Charles Maurras (1868-1952)¹⁵. Alle pp. 173-203 del volumetto un poema, *La bataille de la Marne. Ode historique*, inneggia alla vittoria francese nella Grande Guerra e presenta i nemici sconfitti come barbari, anzi come bestie umane. “La moltitudine dei Germani nacque brutta, e conserverà il parlar rauco e l’animo rude che nessun battesimo addolcirà” (p. 184), scriveva Maurras, aggiungendo alla pagina successiva: “O Padri santi della nostra Europa, fondatori della Cristianità, o evangelizzatori più modesti dell’issopo che avete piantato la grande quercia, Padri, Predicatori, Dottori, o Preti, ogni ragione seppe riconoscere la vasta pietà che fu la vostra quando, con sua vergogna e sul suo fango, faceste cantare il coro degli angeli per addomesticare l’Uomo-lupo”. Se quello sforzo degli evangelizzatori fu lo-devole, esso fu inutile, anzi nocivo, aggiunge subito Maurras, dal momento che, cristianizzato a fatica, quel popolo di “belve delle foreste” si trasformò dopo qualche secolo in moltitudine eretica e ribelle, e il suo capo, il frate Martino Lutero, rifiutò il latino e contestò il pontificato romano. “La Vergine Maria”, dichiara ai Tedeschi il fondatore dell'*Action Française*, “non regna più sul vostro cielo, e la vostra terra senza fiori, deserto di cenere e di sale, non porta più l’ogiva fiammeggiante ad aprirsi sotto i piedi di Nostra Signora”.

Se l’atteggiamento antigermanico (perché antitedesco e quindi antinazista) di Dumézil nel 1939 fu probabilmente del tutto autonomo rispetto alla “lezione” del suo nemico Hubert, morto rispettivamente quattordici e quindici anni prima che apparissero i due libri dell’indoeuropeista che qui stiamo esaminando, non è possibile sapere fino a che punto tale posizione fosse invece legata a quella dell’uomo politico che egli non cessò mai di ammirare, ma che, se si crede a quanto egli stesso raccontò a Eribon nel 1986, aveva smesso di frequentare verso la metà degli anni Venti. È improbabile, a mio parere, che l’“Uomo-lupo” citato da Maurras nel poema *La bataille de la Marne* avesse qualcosa a che fare con i *berserkir* o guerrieri-belva (*guerriers-fauves*), seguaci di Odino, che Dumézil avrebbe esaminato nel sesto capitolo di *Mythes et dieux des Germains* e citato nuovamente in connessione con quel dio nel settimo di *Mitra-Varuna*. Ma anche se Maurras avesse conosciuto i *berserkir*, il suo atteggiamento, tutto volto a dipingere un quadro di incorreggibile, ferina durezza, non sarebbe davvero paragonabile a quello di Dumézil, che di quell’istituzione guerriera cercava, in entrambi i libri, di delineare la funzione nel quadro dell’attività bellica, e della caratterizzazione della gioventù ma-

¹⁵ Charles Maurras 1925, pp. 172-203. Su questa tematica maurrassiana, riecheggiata da Dumézil nel libro del 1939, e sull’approvazione di Pierre Drieu la Rochelle per tale riecheggiamento, si veda Eribon 1992, pp. 204-206; 220. Sulle poesie di Maurras e sui tentativi poetici di Dumézil, si veda Grottanelli 1998 pp. 218-219.

schile, dell'antico mondo indoeuropeo. Per comprendere l'approccio di Dumézil ai *guerriers-fauves*, più che tener presente l'atteggiamento di Maurras nei confronti dell'"Uomo lupo" germanico, sembra necessario tener conto della sua citazione, in *Mythes et dieux des Germains*, del maggiore specialista del "furore guerriero" e delle associazioni maschili nel mondo germanico: Otto Höfler¹⁶.

Proveniente dalla scuola viennese di Rudolf Much, Höfler (1901-1987), che dal 1934 era docente di Filologia Germanica e *Volkskunde* nell'Università di Kiel, credeva, secondo la dottrina nazista, nella continuità fra Germani e Tedeschi, e ovviamente aveva di tale continuità un'opinione opposta rispetto a quella di Henri Hubert, di Marc Bloch, e di Charles Maurras. Di questa visione continuista tipica dei nazisti egli propagava una specifica variante, e nel libro *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934, "sosteneva l'importanza nel mondo dei Germani di miti e riti coltivati da associazioni maschili (*Männerbünde*) segrete di guerrieri. Non già nella natura pacifica contadina che pure non veniva negata, era, secondo Höfler, da ricercare il carattere peculiare dei Germani, grazie al quale erano state possibili le grandi realizzazioni civili della storia tedesca, ma piuttosto in uno spirito guerriero a carattere estatico-rituale." La teoria di Höfler entrò subito in conflitto con quella rappresentata da Richard Walther Darré, teorico del *Blut und Boden*, basata sul "ruralismo", cioè sull'esaltazione delle radici contadine del *Reich* germanico, sull'idea tardo-romantica e *völkisch* dell'agricoltura come quintessenza della "naturalità", contrapposta all'"artificialità" del mondo industriale moderno, e infine sulla proposta di una "terza via" fra capitalismo individualistico e collettivismo eversore. Nella polemica fra fautori del ruralismo di Darré e teorici del *Männerbund* guerriero e del "furore" dei seguaci di Odino, si schierarono per il primo Alfred Rosenberg, l'ideologo fiduciario del Führer, direttore del mensile ufficiale del partito nazista, e per il secondo Heinrich Himmler, che reclutò Höfler nella Divisione *Ahnenerbe*, organo culturale delle SS volto a ricostruire, a esaltare e a propagare il "retaggio degli avi", e gli procurò una cattedra nell'Università di Monaco di Baviera¹⁷.

Nel riconoscere il grande contributo dato da Höfler alla conoscenza delle

¹⁶ Su Otto Höfler una discussione importante era già in Ginzburg 1986, pp. 220-228, e altre informazioni criticamente inquadrate di trovano anche in Lincoln 1999, pp. 121-126. Più specificamente, si veda Emmerich 1994 e Bockhorn 1994; più recentemente Zernack 2001.

¹⁷ Su questo si veda l'importante D'Onofrio 1997. Sul ruolo di Otto Höfler in questo specifico contesto, si vedano le pp. 235-271 del libro. Sono utili i *Materiali* relativi al ruralismo nazista pubblicati a cura di D'Onofrio sugli "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento" (D'Onofrio 1996).

associazioni maschili e del furore dei guerrieri-belve, Dumézil agganciava il proprio continuismo “francese” a una delle due forme di continuismo nazista che erano in conflitto proprio negli anni di *Mythes et dieux des Germains* e di *Mitra-Varuna*. Perché questa scelta? Se seguiamo i suggerimenti di Carlo Ginzburg e le più complesse e documentate osservazioni di Bruce Lincoln, la risposta sta nel rapporto che si stabilì fin dagli anni della loro giovinezza fra i due studiosi, che erano quasi coetanei (Dumézil aveva due anni più di Höfler) e si trovarono entrambi per brevi periodi, all’inizio delle rispettive carriere, a lavorare nell’Università di Uppsala in Svezia (Höfler dal 1928 al 1931 e Dumézil dal 1931 al 1933) (Lincoln, 1999, pp. 123-127). A questo rapporto vanno aggiunti i legami di entrambi con colleghi di tendenze naziste, e in particolare con l’indoeuropeista svedese Stig Wikander (1908-1983), autore di una tesi sulle società maschili indoiraniche (*Der Arische Männerbund*, 1938) nella quale ringraziava per il loro aiuto nell’impostazione del lavoro, oltre al relatore H. S. Nyberg dell’Università di Uppsala, Höfler e Dumézil, e più tardi attivo a Monaco di Baviera, ove partecipò al seminario di Höfler dedicato allo studio del furore bellico e delle società segrete, detto scherzosamente “Seminario sui (o piuttosto: *dei!*) Lupi Mannari”, e contemplò l’idea di pubblicare un’edizione ampliata della propria tesi a cura della Divisione SS *Ahnenerbe* (*Ibidem*, p. 126). Ma, senza voler minimizzare questi rapporti, bisognerà tener presente che, paragonata con l’interpretazione “rurale” di Dar-
 ré, proprio la lettura di Höfler, mettendo l’accento sui tratti magici e guerrieri dell’antica religiosità germanica, legati alla figura di Odino, si prestava maggiormente a esprimere le tendenze antigermaniche della cultura francese che, alla vigilia del nuovo conflitto, Dumézil voleva probabilmente far proprie. Le belve delle foreste e “l’uomo-lupo” dell’*Ode historique* dedicata da Charles Maurras alla *Bataille de la Marne* corrispondevano bene, rovesciandone il significato, a quella tematica di Höfler che l’autore del poema probabilmente non conosceva, ma che l’ammiratore del *maître à penser* dell’*Action française*, rimasto sempre fedele all’ideale monarchico, conosceva assai bene. L’indoeuropeista francese, che in *Mythes et dieux des Germains* presentava quello dei Germani come un trifunzionalismo “sbilanciato”, sapeva usare Höfler contro i nemici della Francia e a favore delle vecchie idee del proprio vecchio maestro nazionalista.

A queste considerazioni si dovrà aggiungere che, come la critica duméziliana del “trifunzionalismo indebolito” dei Germani era in tono con l’atteggiamento di quel Charles Maurras che egli aveva frequentato negli anni Venti, e che non avrebbe mai cessato di ammirare, così la valutazione della Roma arcaica, fedele secondo Dumézil al trifunzionalismo indoeuropeo, in *Mythes et dieux des Germains* e in *Mitra-Varuna*, era consona con l’atteggiamento del

maître à penser reazionario, per il quale i Francesi erano “latini”, l’antica Roma era un modello di civiltà, e la cristianità cattolica, osteggiata dai discendenti dei Germani, costituiva un fondamentale pilastro della nazione francese. A sua volta, questa valutazione va probabilmente avvicinata alla simpatia di Dumézil per il fascismo italiano, che saggiamente sapeva rispettare la monarchia e aveva stretto con la Chiesa Cattolica un Concordato. Di questa approvazione vediamo chiari segni negli articoli di Dumézil-Marcenay scoperti da Eribon, e anch’essa era in accordo con le posizioni di Maurras nei confronti del regime mussoliniano, di cui quest’ultimo era un ardente sostenitore, tanto che fu condannato addirittura, al tempo dell’impresa fascista d’Etiopia (1936), per minacce di morte ai deputati francesi favorevoli alle sanzioni contro l’Italia.

Ma le cose, come spesso accade, sono ancora più complesse, e sbaglieremo se volessimo fermarci qui. Infatti, l’interpretazione duméziliana della tematica dei gruppi segreti maschili cari a Höfler e a Wikander si dovrà interpretare alla luce di due altri dati della biografia dello studioso, dei quali l’uno sembra implicare l’altro, e che, come la sua attività giornalistica sotto il nome di Georges Marcenay, conosciamo grazie al libro del suo “difensore” Didier Eribon. Mi riferisco 1) alla sua adesione alla Massoneria, avvenuta verso la metà degli anni Trenta, dunque forse in parziale concomitanza con la sua attività di articolista *pro-fasciste*, sorprendente in un ammiratore di Maurras e di Mussolini, e spiegata da Eribon con 2) una insospettabile inclinazione dell’indoeuropeista verso l’omosessualità¹⁸.

5. Mitra-Varuna: l’unità riaffermata

I tratti fondamentali della ricostruzione duméziliana che faceva dei Germani un popolo indoeuropeo dal trifunzionalismo “ammorbidito”, si ritrovano nell’opera del 1940, che è l’esito di un corso universitario tenuto nell’anno accademico 1938-1939, e il cui titolo accoppia, secondo un’antica formula vedica, i nomi di due dèi indiani, insieme associati e contrapposti a esprimere due forme della sovranità. Tuttavia, se l’oggetto principale di *Mythes et dieux des Germains* era l’invadenza della seconda funzione in ambito germanico, argomento di *Mitra-Varuna* erano, come dice il sottotitolo, *due rappresentazioni indoeuropee della sovranità*, cioè il carattere ambivalente della prima

¹⁸ Eribon 1992, pp. 164-175. Su questo si vedano i commenti di Grottanelli, nella recensione al libro di Eribon (1993b), specie alle pp. 187-189, e di Coutau-Bégarie 1998, pp. 199-208.

funzione, e l'ambito considerato abbracciava tutti quei popoli della famiglia indoeuropea che Dumézil studiava abitualmente per tracciare le sue ricostruzioni comparative. Roma, l'India e l'Iran aprivano il volume e ne costituivano la parte maggiore – circa centosessanta pagine sulle duecento complessive. Molto meno spazio occupavano i dati germanici, che però, affrontati verso la fine del libro, servivano a mettere in risalto certi quesiti fondamentali posti dalla prima parte dell'opera e aiutavano a risolvere quei problemi (“Nel Capitolo VII, scrive Dumézil nella *Prefazione della prima edizione*, alcune riflessioni sul lavoro fatto permettono di affrontare un gruppo di fenomeni omologhi presenti in area germanica, e a loro volta quei fenomeni, a causa della forma in parte nuova del loro equilibrio interno, pongono una serie di problemi che non avevo ancora notati, e che riguardano anche Roma, l'India e il mondo celtico”).

Questa impostazione generale del volume impone a Dumézil un'insistenza sulle somiglianze interne al mondo indoeuropeo assai maggiore di quella che troviamo nel libro precedente; e in *Mitra-Varuna* le differenze fra le varie aree linguistiche e culturali di quel mondo, che pure non sono dimenticate, anzi sono moltiplicate, servono a mostrare non le cesure che egli rilevava in *Mythes et dieux des Germains*, ma le varianti interne di un sistema unitario e i complessi meccanismi che danno forma a quel sistema. Prima di tutto, a quello studioso interessa sforzarsi di mostrare come, in tutte le parti del vasto mondo che egli prende in esame, la prima funzione, la sovranità, sia appannaggio non di un solo dio, ma di due dèi insieme opposti nelle qualità e strettamente legati, dèi quali l'uno, sovrano regolato, giurista, organizzatore, rappresenta e tutela il lato chiaro, stabile, luminoso, diurno di quella funzione, mentre l'altro, re terribile, creatore disordinato, mago potente, ne rappresenta l'aspetto scuro, mobile o addirittura agitato, notturno. Questa duplicità di aspetti e di figure egli crede di riscontrarla ovunque la cerchi: in India, nel paio di dèi maschili e sovrani formato da Mitra, il giurista, e da Varuna, il dio minaccioso che lega i colpevoli che infrangono l'ordine; nel mondo iranico, dove sarebbe secondo lui possibile riscontrare l'analogia associazione di due dèi sovrani, Mithra e Ahura-Mazdah; nell'arcaico mondo romano, ove la diade sarebbe duplice, in quanto da un lato nella mitologia delle origini di Roma il primo re, Romolo, si affiancherebbe al suo successore, Numa, e dall'altro sarebbe possibile ricostruire un'antica associazione sistematica fra Iuppiter, dio sovrano dei lampi, e Dius Fidius, dio del patto; e infine nella cultura germanica, che attesterebbe, accanto a *Wôdhanaz, sovrano mago, *Tiwaz, sovrano giurista, il cui nome assume, nell'area scandinava, la forma T_r. A queste coesistenze di principi opposti il comparatista francese associa analoghe opposizioni binarie, come nel caso del contrasto fra i veloci luperci e i solen-

ni flamini dell'antica Roma, che a loro volta si oppongono secondo le categorie della *gravitas* e della *celeritas* (dell'anzianità solenne e della giovinezza rapida e vivace), e perfino della creazione e della conservazione.

Questo compito, Dumézil lo svolge con un'argomentare serrato, risolvendo con poche stoccate magistrali le aporie e le contraddizioni, e passando veloce sulle difficoltà che il suo *tour de force* omologante non può non incontrare. Davanti ai confronti con il mondo germanico, invece, si ferma e riflette a lungo, come se gli fosse necessario uno sforzo supplementare. Prima di mostrare come il tema del libro appare secondo lui in quel mondo, l'indoeuropeista ci riassume il tema di fondo di *Mythes et dieux des Germains*, presentandone una versione moderata, affermando cioè che i popoli al di là del Reno avevano alterato, ammorbidito il sistema delle tre funzioni, senza tuttavia disarticolarlo (*les peuples trans-rhénans [...] ont altéré, ammolli le système sans pourtant le désarticuler*). Nonostante queste modifiche, aggiunge, sia la tripartizione funzionale, sia l'attribuzione della prima funzione a due divinità distinte sono presenti anche fra i Germani, presso i quali *Wôdhanaz, il sovrano mago, e *Tiwaz, il sovrano giurista, sono contrapposti come la luce e le tenebre. A questa duplice affermazione egli affianca subito un capitolo di quattordici pagine (*Chapitre VIII: "Communiter" et "Discreta cuique"*), nel quale affronta con cura tre problemi specifici della cultura germanica, visti come intoppi dell'argomentazione complessiva che richiedono uno sforzo aggiuntivo.

Prima di tutto, egli si trova di fronte due dèi che la maggioranza delle fonti germaniche, non sempre chiare e spesso tardive rispetto al tempo delle origini che egli desidera raggiungere, e con esse costantemente le fonti esterne (soprattutto latine, da Cesare a Tacito e oltre), presentano rispettivamente come un mago attivo soprattutto in contesto bellico e come un guerriero. Egli deve mostrare che è possibile leggere sia *Wôdhanaz (interpretato nelle fonti romane come Mercurius) sia *Tiwaz-T_r (interpretato in quelle fonti come Mars) come dèi dotati originariamente di sovranità, e questo gli riesce; ma per farlo deve pagare il prezzo di un certo ridimensionamento del tema dell'antichissima militarizzazione della religione germanica che era stato l'argomento centrale di *Mythes et dieux des Germains*.

In secondo luogo, egli fa i conti con quello che gli sembra un fenomeno solo germanico: la presunta fusione di due temi mitologici entrambi presenti, ma nettamente distinti, nel resto della mitologia indoeuropea, cioè (1) "del paio di 'buoni' dèi sovrani antitetici, che è l'oggetto del libro nel suo insieme, e (2) del 'cattivo' re temporaneo" (del tipo dell'usurpatore Porsenna nella leggenda di Roma). Nella mitologia dei Germani scandinavi, come ce la presenta in latino l'autore medievale Saxo Grammaticus, si narrava che, quando Othinus (cioè *Wôdhanaz), per una colpa commessa dalla consorte, si esiliò

volontariamente, il trono fu usurpato da un mago, Mithotyn, che costrinse il popolo ad abbandonare i sacrifici offerti in comune agli dèi, e impose una sorta di privatizzazione del culto. Ma l'esiliato ritornò, e, dopo la fuga e la morte dell'usurpatore, ristabilì l'ordine, "obbligando coloro che durante la sua assenza avevano portato i titoli degli onori celesti a deporli, come beni che non spettavano loro". Il comparatista francese trae subito da questa interpretazione due conseguenze: identifica, senza che i dati consentano un'identificazione sicura, il Mithotyn di Saxo con **Tiwaz*, e considera dunque l'opposizione fra Mithotyn e Othinus identica all'opposizione fra **Tiwaz* e **Wôðhanaz*. Da questa identificazione, egli trae due conseguenze, affermando (I) che nella mitologia germanica i due sovrani opposti per le loro qualità, ma coesistenti, anzi convergenti nella loro funzione diversamente esercitata, nelle concezioni degli altri indoeuropei, si presentano invece come un re "giusto" e un usurpatore in conflitto fra loro, e aggiungendo (II) che in quella mitologia appare come usurpatore proprio il re giurista.

Infine, Dumézil accosta il racconto di Saxo Grammaticus che identifica l'ordine corretto, difeso da Othinus, con i sacrifici offerti collettivamente agli dèi dalla comunità, a un uso germanico presentato da Cesare, e volto a impedire, mediante una redistribuzione annua delle terre, che si costituisse una proprietà stabile, e interpreta entrambi i testi come prove di una preferenza dei Germani per un'economia di tipo comunista (*communisante*) e "totalitaria" (*totalitaire*). Bruce Lincoln ha messo bene in risalto il lessico, estremamente moderno, scelto da Dumézil nel passo in questione (Lincoln, 1999, pp. 131-137): l'ideale dei Germani è "*un confusionnisme, un 'unanimité' permanent, soutenu par une morale héroïque et anticapitaliste*", ed essi esaltano "*une égalité obtenue par une 'Stimmung' guerrière*", mentre l'ideologia dell'India, dell'Iran e di Roma presenta "*des sociétés équivalentes, à propriété morcelée, stable, héréditaire*" nelle quali "*le bien de chacun, ou du moins de chaque groupe autonome (du type gens, par exemple) est fondamental, sacré*". Da un lato, quindi, il "comunismo di guerra", dall'altro la proprietà privata; ma in un senso che l'indoeuropeista subito spiega, e che ha risvolti paradossali.

Una volta presentato questo ideale comunistico dei Germani, che secondo alcuni rispecchierebbe forme economiche e sociali assai arcaiche, lo studioso si premura infatti di aggiungere che esso non corrisponde, nemmeno nella documentazione più antica che si possa raggiungere, all'uso effettivo di quelle società scandinave alle quali Saxo Grammaticus lo attribuisce, e che al contrario "se c'è una parte del mondo germanico nella quale la proprietà ereditaria, il patrimonio delle singole famiglie hanno ricevuto assai precocemente un valore e una funzione sacrali, quella è appunto la Scandinavia". Semmai, "è presso gli Slavi che sono esistite, fino in piena epoca storica, forme di pro-

prietà collettiva con redistribuzione periodica”: in quel mondo, presumibilmente, scrive ancora Dumézil, “la mitologia della sovranità doveva modellarsi su tali pratiche, e sarebbe tanto più interessante conoscere quella mitologia in quanto nel mondo slavo i depositari umani della sovranità sembrano essere stati particolarmente instabili.” Ma la mitologia slava non è giunta fino a noi se non per frammenti e per accenni, e proprio per questo problema del rapporto fra sovranità ed economia tale perdita è irrimediabile.

La cura con la quale, servendosi di un vocabolario politico-economico allora attualissimo, Dumézil argomenta a proposito dei modelli e delle effettive forme sociali preferite dai Germani e dagli Slavi da un lato, e dagli Indiani, dagli Iranici, e dai Romani dall’altro, indica certo che la riflessione dello studioso negli anni 1938-1939, durante i quali preparava e scriveva il presente volume, non era indirizzata esclusivamente alla ricostruzione di un antichissimo orizzonte preistorico e protostorico, ma era rivolta a questioni centrali nel suo tempo, a ridosso del “patto” di Monaco (1938) e alla vigilia della guerra-lampo nazista. Bruce Lincoln, che ha scritto pagine importanti sulla lettura di *Mitra-Varuna* alla luce delle opzioni politiche del suo autore e delle problematiche degli anni in cui il libro fu pensato, ha identificato ben sei *subtexts*: rispettivamente i “sottotesti” 1) ariofilo e germanofobo, cioè nazionalista francese, 2) pacifista/disfattista, 3) xenofobo, 4) anticomunista, 5) monarchico/maurassiano, e 6) filofascista/antinazista; ma ha argomentato per ipotesi, in poche pagine, e senza tentare davvero un’analisi accurata delle personali opzioni dello studioso francese in quegli anni (Ibidem, pp. 135-137). Non è questa la sede per una tale disamina, che pure sarebbe possibile, alla luce di una lettura attenta degli articoli di “Marcenay” di cui ho scritto più sopra, ma tenendo presente che quegli articoli, scritti fra il 1933 e il 1935, precedono di qualche tempo gli anni (1938-1939) durante i quali Dumézil pensò e compose *Mitra-Varuna*, e ovviamente l’anno della pubblicazione, cioè il 1940. Le proposte di Lincoln, ambiziose nella loro varietà quasi onnicomprensiva, vanno dunque considerate, come lo stesso studioso americano le considera, un tentativo interessante, ma non sono che un tentativo. Quello che è certo, è che *Mitra-Varuna*, come *Mythes et dieux des Germains*, parla del remotissimo passato con riferimento implicito (anzi non sempre implicito, come mostrano i legami istituiti, pur in modo diversificato, da Dumézil fra Germani e Slavi e socialismo o comunismo, e il legame, da lui sottolineato, fra Romani e proprietà privata) al vicinissimo presente.

Rispetto al libro pubblicato nel 1939, la cui prefazione recava la data “settembre 1936-settembre 1938”, quello del 1940, la cui prefazione è datata “giugno 1939”, fonda una concezione leggermente diversa delle origini indoeuropee, chiaramente funzionale, a un differente contesto. Paradossalmen-

te, il primo dei due libri, *Mythes et dieux des Germains*, è, l'ho già mostrato, il libro che stabilisce le distanze fra Germani e Indoeuropei, mentre il secondo, *Mitra-Varuna*, pur non negando le distanze in questione, e anzi aggiungendone altre, in particolare quelle relative a certe predilezioni in fatto di struttura economica, sottolinea *le affinità profonde* all'interno del mondo indoeuropeo e riconosce, *in ogni specifico contesto* linguistico e culturale all'interno di quella famiglia di popoli, un duplice aspetto, chiaro e oscuro, legiferante e magico, della prima funzione, o, per dirla in modo un po' diverso, della sovrannità. La strategia complessiva sembra mutare, virando verso una prospettiva unificante.

6. Una tappa successiva: 1941

Si capirà forse meglio il rapporto fra *Mythes et dieux des Germains* e *Mitra-Varuna*, se si accetterà di riconoscere una tappa successiva nel percorso che qui suggerisco di ricostruire, rintracciando nel 1941 una duplice trasformazione, che sembra spingere più avanti, verso una visione ancor più unificante, il quadro della mitologia e della religiosità degl'Indoeuropei tracciato dal comparatista francese. È del 1941 la scoperta di Dumézil da parte di uno scrittore che dirige, per volontà dei tedeschi, nella Parigi occupata, *La Nouvelle Revue Française* delle edizioni Gallimard, la più prestigiosa rivista dell'*intelligentsia* francese. Quello scrittore, Pierre Drieu La Rochelle (1893-1945), da posizioni maurrassiane e filofasciste era approdato alla collaborazione con gli occupanti, e un incontro virtuale fra i due era già avvenuto un paio di anni prima, dal momento che, come mostra Didier Eribon nel suo libro qui spesso citato, Drieu, allora antitedesco, aveva lodato nel 1939 *Mythes et dieux des Germains* riconoscendolo affine a *La bataille de la Marne* di Charles Maurras (Eribon, 1992, pp. 204-206). Il direttore de *La Nouvelle Revue Française* amava i libri di Dumézil, e in particolare il suo libro del 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus*, nel quale credeva di riconoscere l'esaltazione degli ariani, e proprio sulla sua rivista pubblicò i primi cinque paragrafi dell'introduzione di quel volume¹⁹.

La valutazione corretta di questo entusiasmo, che portò a quella pubblicazione, deve ovviamente distinguere fra il pensiero di un autore e il pensiero di coloro che per i suoi scritti s'infiammano, magari leggendovi ciò che

¹⁹ Su questo rapporto fra Dumézil e Drieu negli anni di guerra, si veda, oltre che la trattazione di Eribon 1992, il mio articolo Grottanelli 1998.

l'autore non voleva affatto mettervi. Ma in questo caso, è proprio la pubblicazione di alcune pagine del nuovo libro sulla rivista diretta da Drieu a mostrare che a Dumézil dovette piacere, se non l'interpretazione del suo ammiratore, almeno l'opportunità che l'ammiratore offriva a un suo testo di apparire in una sede famosa e inconsueta, anzi normalmente preclusa, per uno studio accademico che vertesse su problemi della preistoria. A questa osservazione si dovrà aggiungere la valutazione attenta dei contenuti di quel testo, del libro da cui esso era tratto, e di un articolo apparso nello stesso anno sulla *Revue de l'histoire des religions* e intitolato "Le nom des Arya".

In quei tre testi del 1941 è possibile riconoscere due tratti diversi rispetto alla precedente produzione di Dumézil: l'uso dei termini *Arya*, *Aryens* per indicare i suoi Indoeuropei e l'affermazione che (cito traducendo da *Jupiter Mars Quirinus*) "la questione (delle origini indoeuropee) ha aspetti diversi da quello linguistico: prima di tutto, un aspetto etnico, che è stato studiato nel corso degli ultimi cento anni circa da diverse scuole di antropologi, ognuna delle quali ha impiegato il suo specifico metodo." A questa affermazione Dumézil aggiungeva, per spiegarla, le seguenti precisazioni: "Per citare il risultato più ampiamente accettato di tali ricerche, affermerò che gl'Indoeuropei appartenevano alla razza bianca, e comprendevano rappresentanti dei tre principali tipi umani che esistevano in Europa a quei tempi, con una predominanza marcata del tipo nordico". Questi due elementi, cioè la citazione dei termini *Arya*, *Aryens* come sinonimo di *Indo-européens*, e la menzione dell'aspetto razziale della questione indoeuropea, con l'asserzione dell'appartenenza degl'Indoeuropei, anche detti Ariani, alla razza bianca, e soprattutto al tipo nordico, li ho esaminati insieme in un contributo del 1998. Essi, mi pareva e mi pare ancora, sono significativi, soprattutto perché verso la fine della sua vita lo studioso francese sostenne 1) di aver sempre usato il termine *Arya*, "*Aryens*" solo nel senso che per lui era corretto, e cioè esclusivamente per riferirsi a quella parte del mondo indoeuropeo che era costituita dagli Indiani e dagli Iranici, e 2) di aver sempre attentamente evitato ogni riferimento a fatti razziali: affermazioni entrambe veritiere, queste, ma proprio con l'eccezione dei tre testi del 1941. Che Dumézil già nel 1941 percepisse bene le implicazioni politiche di almeno uno di quei due nuovi aspetti della sua produzione di quell'anno, appare chiaro da una circostanza che Didier Eribon citò nel suo libro del 1992 come prova del rifiuto, da parte di quello studioso, di ogni compiacenza verso gl'intenti di Drieu La Rochelle, e cioè dal fatto che il riferimento all'aspetto razziale della questione indoeuropea era presente in un brano di *Jupiter Mars Quirinus*, ma, per volontà dello studioso, non appariva nello stesso brano di quel libro che, senza alcuna altra modifica, fu pubblicato anticipatamente sulla *Nouvelle Revue Française* (Grottanelli, 1998).

Per cogliere il frutto di questo sguardo in avanti, verso le posizioni di Dumézil nel 1941, ai fini di una migliore comprensione del comparatismo di *Mitra-Varuna*, ci si dovrà prima di tutto chiedere che senso avessero, nella produzione di uno studioso che non era filonazista, le due affermazioni che ho presentato, messe per iscritto proprio nella Parigi occupata, e nell'anno 1941, cioè mentre cominciava, sui confini orientali dell'Europa dominata, lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti che si definivano appunto ariani. Nel lavoro che ho già citato, proponevo di riconoscere in quelle due affermazioni una sorta di formale ossequio all'autorità degli occupanti, e indirettamente a quella del governo di Vichy, in un momento nel quale lo studioso francese, per ordine del Ministero dell'Educazione, aveva perso il suo posto di docente all'*École Pratique des Hautes Études*, in quanto massone. Sui dettagli di questa proposta di lettura non mi soffermo qui, perché ciò che interessa oggi è, piuttosto che il motivo contingente di quelle dichiarazioni, il loro significato nell'ambito delle trasformazioni dell'interpretazione duméziliana della "civiltà indoeuropea" fra il 1939 di *Mythes et dieux des Germains*, il 1940 di *Mitra-Varuna*, e appunto il 1941 di *Jupiter Mars Quirinus*. Che nel libro del 1940 l'idea della deformazione germanica della gerarchia e dell'equilibrio delle funzioni fosse non rinnegata, anzi addirittura ulteriormente specificata, ma nel contempo riassorbita in una sostanziale unità, l'ho già mostrato; aggiungo adesso che lo sviluppo del 1941, procedendo nella stessa direzione, conferma che il riassorbimento delle divergenze nell'unità (che continuò, anche se qui non ho lo spazio per mostrarlo, anche oltre quella data) non fu fenomeno effimero.

Il valore delle scelte specifiche di Dumézil attestate dalle sue tre pubblicazioni del 1941 risalta in un brano di *Jupiter Mars Quirinus* presente anche nell'articolo su *La Nouvelle Revue Française*. Dopo aver presentato, nel libro come nell'articolo tratto dal libro, la moderna conquista europea del pianeta come una vera e propria prosecuzione della conquista indoeuropea di una parte dell'Eurasia avvenuta in età preistorica, Dumézil concludeva:

“Ad eccezione di pochi allogeni – Finni, Ungheresi, Turchi ottomani – che hanno saputo farsi ammettere e, per così dire, naturalizzare senza perdere la propria lingua, l'Europa fa ‘parlare indoeuropeo’ a tutto ciò che conta negli altri tre continenti e in metà del quarto. Oggi, al di là delle lotte fratricide che sono forse il parto doloroso di un ordine stabile (*le dur enfantement d'un ordre stable*), sul pianeta si vede soltanto un angolo di terra nel quale potrebbe nascere un popolo capace di appellarsi contro questo trionfo (indoeuropeo). Ma senza dubbio quel popolo arriverà troppo tardi”²⁰.

²⁰ Queste frasi trionfalistiche, presenti sia nella prefazione del libro del 1941 sia nell'articolo della “Nouvelle Revue Française” dello stesso anno, sono già citate e brevemente discusse nella mia

Non è chiaro oggi quale fosse allora per Dumézil il popolo virtualmente capace di sfidare i trionfatori: penso si debba pensare al Giappone. Ma le “lotte fratricide” sono senz’altro i conflitti fra Indoeuropei (fra Ariani) in cui, secondo il Dumézil del 1942, come secondo Drieu La Rochelle (lo sappiamo anche dal suo diario), consisteva la Seconda Guerra Mondiale, e “l’ordine stabile” che sembrava si potesse allora intravedere era forse l’ordine che imponevano ai vinti, e prima di tutto ai “fratelli” ariani, i vincitori di quegli anni.

7. I due tipi di sovranità: un tratto durkheimiano

Il 15 dicembre 1943, Georges Dumézil riebbe, dal governo di Vichy, e più precisamente dal Ministro dell’Istruzione di quel governo, il suo insegnamento all’*École Pratique des Hautes Études*, nonostante la sua (passata) adesione alla Massoneria. Sui dettagli di quell’evento disponiamo di scarse informazioni, e, come sempre avviene in simili casi, le ipotesi e le proposte di ricostruzione abbondano. Non è questa la sede adatta per discutere di questo argomento. Basterà ricordare che, il 12 dicembre 1944, i suoi corsi all’*École* furono ancora sospesi, questa volta ad opera del *Front National* resistenziale, insediatosi dopo la sconfitta dell’Asse; che una *sous-commission d’épuration* lo convocò per interrogarlo sul modo in cui, invece di attendere la caduta del governo di Vichy per essere reintegrato nelle sue funzioni, era riuscito a riottenere dal ministro competente di quello stesso governo collaborazionista l’insegnamento all’*École* di cui era stato privato nel 1941; e che quella *sous-commission* emise subito un verdetto a lui favorevole, di modo che il posto gli fu nuovamente e definitivamente restituito (Eribon, 1992, pp. 211-260).

Sul preciso rapporto fra la reintegrazione di Dumézil da parte del Ministero e i suoi scritti del 1941 non mi sembra possibile andare oltre i suggerimenti che ho già dato. Ma un aspetto di quei testi colpisce, perché contrasta con qualsiasi possibile forma di *captatio benevolentiae* nei confronti degli occupanti o del governo di Vichy: si tratta della scelta di menzionare il linguista ebreo Émile Benveniste come autorità sul problema indoeuropeo. Benveniste è citato sia nell’articolo sul nome degli Arii comparso nella *Revue de l’histoire des religions*, sia in *Jupiter Mars Quirinus*: nel suo libro, alla p. 226, Eribon fa rilevare questa circostanza, ricorda che in quei tempi “era proibito citare nomi di ebrei”, e interpreta la menzione di Benveniste come indizio

recensione di Eribon (Grottanelli 1993). Si vedano soprattutto le pp. 188-189 di quella recensione. Sul *dur enfantement*, confrontato con le idee di Drieu, si veda Grottanelli 1998, pp. 210-212.

dell'integrità e del coraggio di Dumézil, pericolante a causa della sua compromissione massonica ma non domo. Eribon ha certo ragione, e ciò complica ulteriormente il problema già difficile della lettura delle pubblicazioni duméziliane del 1941; ma a me la citazione di Benveniste interessa per un diverso motivo, che mi riporterà a *Mitra-Varuna* e aprirà, per l'interpretazione di quel libro, una pista ben diversa da quella fin qui percorsa.

Negli *Entretiens avec Didier Eribon* si parla molto di Benveniste: l'intervistato narra che quel linguista, dapprima scettico nei confronti delle proposte del giovane comparatista, si era poi convinto, a partire dal 1938, della correttezza dell'ipotesi trifunzionale (alla quale aveva addirittura dedicato un articolo, apparso nel 1945 sulla *Revue de l'histoire des religions*), e più tardi aveva molto contribuito all'elezione di Dumézil al *Collège de France*, avvenuta nel 1949²¹. Questa storia dei rapporti di Dumézil con Benveniste somiglia molto ad altre storie narrate da Dumézil a Eribon negli *Entretiens*. Anche di un famoso durkheimiano, il sinologo Marcel Granet (1884-1940), lo studioso racconta in quell'intervista che passò nei suoi confronti dalla diffidenza alla stima²².

Il rapporto di Dumézil con Benveniste sembra tuttavia infinitamente meno importante, per la formazione intellettuale dello studioso, del suo rapporto, pur simile, con Granet, e soprattutto del suo legame con quell'altro grande intellettuale ebreo che fu Marcel Mauss. Ora, nell'intervista con Eribon il giudizio di Dumézil su Émile Durkheim (1858-1917), l'ebreo socialista che fondò la grande scuola sociologica francese, è molto severo; ma quel giudizio serve in realtà ad aprire il discorso sui discepoli del fondatore, e in particolare su Granet e sull'ebreo socialista Marcel Mauss (1872-1950), nipote di Durkheim. All'insegnamento di costoro, suoi colleghi più autorevoli e (grazie anche alle loro scelte politiche) proficuamente inseriti in un ricco contesto accademico e intellettuale, Dumézil dichiara al suo intervistatore di dovere molto, anzi, quasi tutto, e in particolare le idee che resero possibile appunto la sua "scoperta" del trifunzionalismo indoeuropeo²³. Nel mio articolo del 1998, già spesso citato, ho ricostruito i rapporti, importanti e intensi, fra Dumézil e Mauss, risalenti almeno ai primi anni Trenta, e in particolare gli sforzi di Mauss che già nel 1933 (cioè nel primo anno della collaborazione di "Georges Marcenay" a *Candida* e a *Le Jour*), alleandosi a colleghi quali Sylvain Lévi e Isidore Lévy, cercò, ma senza successo, di far eleggere Dumézil a quel *Col-*

²¹ Dumézil 1987, pp. 76-81, e Eribon, 1992, pp. 157-162; 265-270.

²² Dumézil 1987, pp. 49; 62-64.

²³ Dumézil 1987, pp. 47-51; 65-70.

lège de France al quale egli fu finalmente chiamato ben sedici anni più tardi, per opera di Benveniste e dei suoi alleati (Grottanelli, 1998, pp. 216-219).

Proprio a *Marcel Mauss* e a *Marcel Granet* (definiti *i miei maestri*) è dedicato *Mitra-Varuna*, e in questo caso la dedica è tutt'altro che una formalità accademica, o una mera testimonianza, magari sincera, di gratitudine. Mi sembra, al contrario, che proprio a quella dedica ci si debba rifare per capire il senso profondo del volume, perché l'idea centrale di quell'opera, e cioè la doppia natura della sovranità nelle sue rappresentazioni indoeuropee, non è che una trasformazione di quell'*ambivalenza del sacro* che era un tema centrale del pensiero di Durkheim e della sua scuola²⁴.

L'idea dell'ambivalenza del sacro accomuna una fitta schiera di pur diversissimi pensatori, dal teologo protestante Robertson Smith, ai sociologi Émile Durkheim e Marcel Mauss, ebrei e socialisti, agli intellettuali d'avanguardia, che si volevano vivificatori del sacro, Roger Caillois e Georges Bataille. La formulazione di quell'ambivalenza è presentata da Durkheim, a partire dall'identificazione di due categorie opposte di forze religiose, in un passo dell'opera fondamentale di quel pensatore, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, che trovo così tradotto in un libro italiano recente:

“Senza dubbio i sentimenti che ispirano (le due categorie) non sono identici: altro è il rispetto e altro è il disgusto e l'orrore. Tuttavia, poiché i gesti sono gli stessi nei due casi, i sentimenti espressi non devono differire per natura. C'è, infatti, dell'orrore nel rispetto religioso, soprattutto quando è molto intenso, e il timore che ispirano le forze maligne non è generalmente privo di qualche carattere reverenziale. [...] Il puro e l'impuro non sono dunque due generi separati, ma due varietà del medesimo genere, che comprende le cose sacre. Ci sono due specie di sacro, il fasto e il nefasto; e non soltanto tra le due forme opposte non c'è soluzione di continuità, ma uno stesso oggetto può passare da una all'altra senza mutare natura. Col puro si fa l'impuro e viceversa: l'ambiguità del sacro consiste nella possibilità di questa trasmutazione”²⁵.

Se si confronta questo passo con l'opposizione fra *Luperci* e *Flamines* e con quella fra *Gandharva* e *Brahmani* così presentate insieme da Dumézil nel Capitolo secondo di *Mitra-Varuna*, la stretta parentela fra le due logiche (là, il sacro fasto e il nefasto, qui, il sacro ordinato e il sacro violento; là, la trasmutazione dell'impuro in puro, qui, la “ri-creazione” rapida e tumultuosa di un

²⁴ Basti qui citare, come esempio chiarissimo, il Capitolo quinto della grande opera di Durkheim 1998 (in realtà: 1912), pp. 556-592 (il titolo del capitolo è *Les rites piaculaires et l'ambiguité de la notion du sacré*).

²⁵ Il brano è tratto dal capitolo citato sopra, nella nota precedente, e il volume è quello, citato spesso qui di seguito, di Agamben 1995, p. 86.

ordine dal disordine) apparirà evidente, e altrettanto chiara sarà la dipendenza del discorso dell'indoeuropeista rispetto a quello del sociologo e dei suoi seguaci, fra i quali si devono annoverare appunto i due studiosi ai quali è dedicato il libro:

“[...] Nel caso dei Luperci in confronto con i flamini, così come nel caso dei Gandharva in confronto con i brahmani, si tratta di due rappresentazioni non solo diverse, ma opposte. Opposte prima di tutto per la durata della loro ‘attualità’ [...]. Opposte anche per la loro intima essenza: i flamini e i brahmani assicurano *l'ordine sacro*, i Luperci e i Gandharva sono gli agenti di *un disordine non meno sacro*; delle due religiosità che essi rappresentano, l'una è statica, regolata, calma, l'altra è invece dinamica, libera, violenta; ed è appunto a causa di questa natura di ciascuna che la seconda non può dominare che durante un tempo assai corto, il tempo necessario per purificare e anche per rianimare, per ‘ricreare’ tumultuosamente la prima.”

Sull'ambivalenza del sacro nella teoria della religione di Durkheim e della sua scuola sono stati pubblicati recentemente due interventi critici molto diversi come genere e fra loro indipendenti, nel senso che ognuno dei due autori ignorava non solo il contributo, ma la stessa esistenza, dell'altro: un articolo dello storico delle religioni Philippe Borgeaud intitolato *Le couple sacré/profane*, apparso sulla *Revue de l'histoire des religions* del 1994, e il libro *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* di Giorgio Agamben, uscito nel 1995²⁶. Tre elementi fondamentali accomunavano i due interventi. Prima di tutto, entrambi ripercorrevano la storia di quell'idea, che si deve al biblista protestante e storico delle religioni Robertson Smith, uno scozzese che seguiva Georges James Frazer e precedeva di poco Émile Durkheim e Sigmund Freud nel credere che il totemismo fosse la più arcaica forma di religione dell'umanità e che appunto a quella forma si dovesse far risalire l'origine stessa delle istituzioni e delle credenze. Poi, entrambi proponevano una critica severa di quell'idea di un sacro ambivalente, che secondo Borgeaud imponeva sullo studio dei fatti religiosi un'ipoteca soffocante, e secondo Agamben rappresentava una nefasta “psicologizzazione dell'esperienza religiosa” e l'esito di “una teologia che aveva smarrito ogni esperienza della parola rivelata e (di) una filosofia che aveva abbandonato ogni sobrietà di fronte al sentimento” che in quell'idea “celebrano la loro unione in un concetto di sacro che ormai coincide del tutto con quelli di oscuro e di impenetrabile”. Entrambi, infine, attribuivano una grande importanza a un particolare esito, certo non previsto dal positivista Durkheim, di tale concetto di ambivalen-

²⁶ Agamben 1995, Borgeaud 1994. L'accostamento fra i due testi si trova in Grottanelli 1996, specialmente p. 486.

za, e cioè all'esperienza di un gruppo dell'avanguardia parigina, il *Collège de Sociologie*, fondato nel 1937 da tre intellettuali – Roger Caillois (1913-1978), Georges Bataille (1897-1962) e Michel Leiris (1901-1990) – che in modo diverso erano o si consideravano allievi di Marcel Mauss, e si riproponevano di porre rimedio alla perdita del sacro tipica della società borghese²⁷.

Il rapporto, che fu importante, di Marcel Mauss con i tre esponenti dell'avanguardia parigina attivi nel *Collège de Sociologie* fra il 1937 e il 1939 è stato combinato da Carlo Ginzburg con il rapporto esistente negli stessi anni fra Dumézil e Mauss e con il legame fra Dumézil e Caillois che in quel tempo ebbe inizio, e la combinazione, combinata a sua volta con una valutazione frettolosa del gruppo di avanguardia, letto come una congrega di sciamani affascinati dalla simbologia fascista, ha dato risultati esplosivi. Ma per valutare la complessa rete di contatti e di influenze fra questi intellettuali in quegli anni è necessario scavare più a fondo. Si troverà allora non solo che Mauss, in una famosa lettera a Caillois del 1938²⁸, disapprovò gli esercizi di ginnastica ideologica messi in opera dal *Collège de Sociologie*, leggendoli come inficiati di irrazionalismo e ispirati al pensiero di Heidegger, *bergsonian attardé dans l'hitlérisme*, ma anche che circa un anno prima di morire Dumézil, appunto nella sua *Réponse à Carlo Ginzburg* apparsa sulla rivista "Annales", scriveva:

“Il lungo discorso (di Ginzburg) sul *Collège de sociologie* è fuori posto. Non mi sono mai interessato a quella specie di teatro e non ho neppure letto *post eventum* il libro che Hollier gli ha consacrato. Georges Bataille ha seguito per alcuni mesi e in modo irregolare le mie lezioni all'*École des Hautes Études*, e mi mandò anche qualche numero della strana rivista *Acéphale*, ma non ho mai avuto occasione di conversare con lui. Quanto a Caillois – Caillois nazista! –, il più brillante dei miei studenti, divenuto immediatamente, malgrado la differenza di età, un amico fidato e sincero, ciò che mi attrasse subito in lui fu l'agilità dell'ingegno, la curiosità senza limiti. Mi offriva lo spettacolo di una giovinezza ribollente di idee, di ambizioni, d'incertezze e di contraddizioni. Ma il nostro legame non ha mai implicato l'allineamento dell'uno sulle posizioni dell'altro.”²⁹

²⁷ Su Bataille, Caillois e i loro gruppi si veda Hollier 1979, e la traduzione italiana di quel libro, Bollati Boringhieri, Torino 1991, con una prefazione di Hollier che è un importante saggio. Più recentemente sono apparsi Bataille 1995, Bataille 1997, Bataille 1999. Si veda infine Battini 2003.

²⁸ La lettera di Mauss a Caillois del 22 giugno 1938 è pubblicata in *Roger Caillois. Cahiers pour un temps*, Centre Georges Pompidou, Paris 1981, pp. 205-207, e discussa dal biografo di Mauss: Fournier 1994, pp. 707-711. Ancora sulla lettera, dal punto di vista della biografia di Caillois, si veda Felgine 1994, pp. 171-174.

²⁹ Cito dalla traduzione italiana dell'intervento di Dumézil, pubblicata come *Appendice III* di Grottanelli 1993a, p. 208.

Il rapporto con Caillois è fondamentale per capire in che momento e in che modo Dumézil si avvicinò all'idea durkheimiana del sacro ambivalente, e come tale concezione poté improntare di sé la tematica di *Mitra-Varuna*. Nel 1939, cioè nell'anno in cui uscì *Mythes et dieux des Germains* e un anno prima che comparisse *Mitra-Varuna*, Caillois aveva infatti pubblicato il suo libro *L'homme et le sacré*, improntato a tal punto a quella concezione che la seconda parte del volume era intitolata *L'ambiguïté du sacré*, mentre la terza si chiamava *Le sacré de respect: théorie des interdits* e la quarta *Le sacré de transgression: théorie de la fête*. Nella prefazione di quel libro, Mauss e Dumézil erano ringraziati subito prima di Georges Bataille, e i tre nomi comparvero insieme anche nelle prefazioni alle edizioni successive, rispettivamente del 1949 e del 1963. Infine, la bibliografia sommaria in fondo a *L'homme et le sacré* comprendeva, a partire dalla seconda edizione del libro di Caillois (1949), il *Mitra-Varuna* di Dumézil nella seconda edizione di quel volume (1948) insieme a due altre opere dell'indoeuropeista ("Temps et mythes": *Recherches philosophiques* 5, 1935-1936, e *Le problème des Centaures*, 1929) e a scritti di Durkheim e di Mauss, oltre che di Lévy-Bruhl, di Lévi-Strauss e di altri³⁰.

Considerato alla luce di questa serie di fonti e di rimandi, *Mitra-Varuna* si presenta dunque – oltre che come un'opera volta a rafforzare e ad ampliare la teoria delle tre funzioni, estendendola in modo sistematico all'intero mondo indoeuropeo, unificato dalla comparazione trifunzionale malgrado le differenze sottolineate soprattutto in *Mythes et dieux des Germains* – anche come terreno sperimentale per un esercizio sulla classificazione binaria, che a sua volta dipende dalla lezione dei durkheimiani. Alla dedica a Mauss e a Granet che apre il libro fa eco, alla fine del volume, un confronto fra il carattere doppio della sovranità indoeuropea e il dualismo cinese di *yin* e di *yang*, studiato appunto dal sinologo allievo di Durkheim. Un confronto che, se da un lato allarga gli orizzonti al dilà della famiglia linguistica prescelta, dall'altro sottolinea le differenze profonde fra il mondo studiato da Granet e quello che Dumézil esplora con partecipazione vivace.

8. Mitra, Varuna, le classificazioni binarie e l'ambivalenza dei simboli

Nella bibliografia posta in fondo al suo *L'homme et le sacré*, Roger Caillois citava il lavoro di un discepolo di Durkheim, morto giovanissimo nella gran-

³⁰ Mi sono avvalso della ristampa del 1994, che reca la data Gallimard 1950. I riferimenti si trovano alle pp. 245-247.

de guerra (1915), Robert Hertz, intitolato “La prééminence de la main droite”, che verteva sull’opposizione binaria fra le due mani dell’uomo in una serie di società diversissime fra loro³¹.

Il saggio in questione, pubblicato nella *Revue Philosophique* del 1909, fu ampiamente citato da Durkheim nel suo libro sulle forme elementari della religione, e ripubblicato a cura di Marcel Mauss in un volume di saggi che nel 1938, e dunque due anni prima dell’uscita di *Mitra-Varuna*, raccoglieva i lavori inediti di Hertz. Per quanto ne so, Dumézil non citò mai il saggio di Hertz, che pure conteneva numerosi spunti interessanti per l’autore del libro qui presentato.

In quello studio, infatti, il giovane durkheimiano, basandosi su un’ampia bibliografia etnografica, folklorica, antropologica, tracciava un quadro articolato del lateralismo in quando elementare classificazione binaria, notando l’associazione tradizionale, costante in molte società diverse, di dati dell’esperienza e della cultura con l’una o l’altra delle due mani. Il quadro gli appariva composito ma fondamentalmente unitario: secondo Hertz la mano destra era costantemente (o quasi costantemente) associata al maschile, alla forza, alla purezza, mentre la sinistra, associata al femminile, alla debolezza e all’astuzia, all’impurità, era vista però come dotata, proprio per queste sue caratteristiche, di un particolare potere, e preposta a un ambito tenebroso e in qualche modo illegittimo, volto a contenere o a pacificare gli esseri sovrumani adirati o malvagi, o a scacciare e a distruggere influenze nefaste. L’opposizione destra-sinistra ricostruita così da Hertz derivava dunque dall’ambivalenza del sacro teorizzata da Robertson Smith e poi da Durkheim, e somigliava all’opposizione indoeuropea fra Mitra e Varuna teorizzata da Dumézil, nonché alla coppia cinese *yin-yang* messa in risalto da Granet, che, come ho affermato, l’indoeuropeista paragonava a quell’opposizione, presentandola però come assai differente da essa. Ma, diversamente da quanto sosteneva Dumézil per i due dèi vedici e per le opposizioni duali connesse, per Hertz la coppia destra-sinistra era gerarchizzata (nel senso, come diceva il titolo stesso del lavoro del giovane durkheimiano, di una preminenza della mano destra).

Ignorato da Dumézil ma posto in risalto da Durkheim e ripubblicato a cura di Mauss, il lavoro di Hertz divenne un classico antropologico dell’op-

³¹ Mi riferisco qui alla p. 246 dell’edizione da me consultata di Caillois 1939 (1950). Qui Caillois citava *La prééminence de la main droite*, ripubblicato in Hertz 1928. L’edizione italiana di tale volume, con una goffa e inopportuna trasformazione del titolo del saggio qui discusso, è Robert Hertz, *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino 1994; il saggio in questione è alle pp. 137-155 del volume Einaudi. Su Hertz si veda anche Parkin 1996.

posizione binaria e delle forme semplici di classificazione, e una serie di ricerche isolate sul lateralismo, tutte connesse in qualche modo con quel saggio seminale, anche se non privo di eccessi e di errori, furono pubblicate da filologi e da antropologi di varie nazionalità e tendenze metodologiche. In particolare, proprio Marcel Granet mostrò come le valenze della destra e della sinistra nella Cina antica fossero in parte rovesciate rispetto al quadro ricostruito da Hertz³². Molto più tardi, Claude Lévi-Strauss studiò la classificazione “selvaggia”, e in particolare le organizzazioni duali³³; e, sulla scia di un dimenticato lavoro di A. M. Zolotarëv, terminato nel 1941, V. V. Ivanov studiò “la semeiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli”, pubblicando nel 1973 un contributo che dedicava una particolare attenzione all’opposizione destra-sinistra³⁴. Ma un nuovo impulso agli studi sul bilateralismo come classificazione simbolica binaria venne, negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, dall’opera e dalla scuola di E. E. Evans-Pritchard, il *social anthropologist* di Oxford, ammiratore di Durkheim, di Hertz e di Mauss. A un articolo di Evans-Pritchard sul simbolismo della lancia presso i Nuer³⁵, che comprendeva un esame dell’opposizione destra-sinistra presso quei pastori nilotici, seguirono vari articoli di suoi allievi, fino al volume curato dall’allievo di Evans-Pritchard, Rodney Needham, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1973³⁶. Si trattava di una raccolta di saggi sull’argomento che iniziava con una traduzione del saggio di Hertz, era preceduta da una prefazione di Evans-Pritchard e da una lunga introduzione di Needham, e conteneva fra l’altro due precedenti brevi saggi di Needham stesso, sul valore della destra e della sinistra presso due società africane. In entrambi i saggi e nell’introduzione al volume³⁷,

³² Granet 1990 (1953), pp. 261-278.

³³ Lévi-Strauss 1962; Lévi-Strauss 1958, pp. 147-180 (Capitolo ottavo della raccolta). Quest’ultima parte del mio testo riprende alcuni spunti di Grottanelli 1983, 365-389, e sviluppa in particolare quanto discusso in quel testo alle 389.

³⁴ Ivanov 1973. Il saggio mira alla ricostruzione del “complesso universale delle opposizioni che organizzano i sistemi (di classificazione simbolica), così come Roman Jakobson e la sua scuola hanno cercato di creare il complesso universale dei tratti fonologici distintivi”. Le opposizioni esaminate, sulla base di una vasta indagine comparativa, sono 1) centrale-periferico; 2) e 3) (studiate insieme) maschile-femminile e destra-sinistra; 4) anziano-giovane. Si noterà che i nn. 3 e 4 sono fra le opposizioni studiate da Dumézil in Mitra-Varuna, e che, in particolare, all’opposizione 4 è senz’altro legata l’opposizione duméziliana *celeritas-gravitas*.

³⁵ Evans-Pritchard 1953, poi ripubblicato come Capitolo 9 di Evans-Pritchard 1956.

³⁶ Needham 1973.

³⁷ I saggi sono: Needham 1960 e Needham 1967. Di Needham si dovranno anche vedere la lunga prefazione alla sua traduzione di *De quelques formes primitives de classification* di Durkheim e Mauss (*Primitive Classification*, Cohen and West, London 1963, pp. VII-XLVIII) e due pubblicazioni successive, *Symbolic Classifications* (1979) e *Reconnaissances* (1981). Resta nel vago, anche

Needham discuteva l'endiadi Mitra-Varuna e citava il lavoro di Georges Dumézil, la cui traiettoria, tardivamente e in modo indiretto e involontario, si incrociava finalmente con quella di Robert Hertz.

Il tema simbolico vedico rappresentato dall'opposizione (e dal forte legame) fra Mitra e Varuna era citato da Needham per evidenziare il carattere complesso e talora contraddittorio della classificazioni simboliche binarie e l'importanza dei contesti specifici per determinare le opposizioni e i loro significati. Per questo sistema simbolico Needham dipendeva, oltre che da Dumézil, da specialisti quali Abel Bergaigne e Ananda Coomaraswamy. L'antropologo britannico spiegava che l'esistenza di una classificazione simbolica duale nel sistema di pensiero dominante di una società non implica affatto che gli oggetti e le qualità siano coerentemente e completamente suddivisi in due sfere opposte e internamente coerenti. Così, ad esempio, l'associazione di Mitra con il sole e con il giorno, e di Varuna con la luna e con la notte, coesisteva nell'antico pensiero indiano sia con una qualche luminosità di Varuna, sia con l'associazione di Mitra-Varuna, una volta unificati, con il giorno e con la notte insieme, sia infine con l'associazione di Mitra con la luna calante e di Varuna con la luna crescente. Ancora, Mitra era la destra dove quella mano era intesa come mano giusta, ma Varuna era la destra dove quella mano era intesa come mano forte; così Agni (il dio Fuoco) era Varuna quando nasceva, ed era Mitra quando, acceso, splendeva.

Se Dumézil era citato da Needham a proposito dell'endiadi Mitra-Varuna, ma era affiancato in questo, come ho già osservato, da altri autori, il ruolo attribuito all'indoeuropeista francese era centrale nell'introduzione a *Right and Left*, nella quale l'antropologo britannico discuteva i problemi metodologici dello studio della classificazione binaria, e in uno dei due saggi di quest'ultimo ripubblicati nel volume, in connessione con un sistema di rappresentazione della sovranità attribuito da Needham ai Meru, coltivatori e pastori di lingua bantu del Kenia. È insieme *satisfying and intriguing*, notava Needham, osservare con quanta chiarezza si trovasse in quel contesto africano un tipo "Mitra-Varuna" di rappresentazione della sovranità: da un lato l'autorità tradizionale degli anziani meru, simile a quella di Mitra il giurista, associata con questo mondo, con il giorno, con il maschile, con il più anziano, e con la destra; dall'altro il potere del "profeta" dei Meru, il Mugwe, simile a quello di Varuna il mago, associato con l'altro mondo, con la notte, con il femminile, con il più giovane, e con la sinistra³⁸. Il saggio di Needham, che muo-

se è ricco di spunti interessanti, l'intervento di Needham nel volume *Dumézil et le domaine du comparatisme. Cahiers pour un temps*, Centre Pompidou, Paris 1961, pp. 283-291.

³⁸ Nel volume Needham 1973.

veva da quest'ultima associazione (cioè dall'osservazione che la mano "potente" del Mugwe era la sinistra) e nasceva da un interesse per l'opposizione destra-sinistra e per la classificazione binaria, approdava dunque alla proposta di riconoscere presso un popolo dell'Africa moderna lo schema duméziliano del duplice aspetto della prima funzione, attribuito da Dumézil ai soli Indoeuropei. Paradossalmente, l'antropologo britannico cercava di appoggiare il confronto che proponeva proprio a quel passo finale di *Mitra-Varuna*, che ho già ricordato, nel quale Dumézil, paragonando il sistema duale ricostruito all'opposizione cinese *yin-yang* studiata da Marcel Granet, sottolinea le differenze fra le due concezioni, e aggiunge: "Sarebbe interessante confrontare il meccanismo indoeuropeo qui posto in luce a meccanismi ancora diversi dal *yang* e dal *yin*"³⁹.

Io non conosco reazioni specifiche ed esplicite di Dumézil a questa indiretta sollecitazione; ma non è difficile capire che la "théorie dumézilienne" dell'ideologia trifunzionale degli Indoeuropei potrebbe ben accettare di intendere la specifica opposizione Mitra-Varuna fra le due facce della prima funzione come un aspetto, caratteristicamente indoeuropeo, di una vasta tipologia di opposizioni binarie, che comprendeva prima di tutto l'opposizione *yin-yang*, e che in molti casi includeva anche, come importante elemento del sistema, la specifica opposizione fra mano destra e mano sinistra. Con molta più difficoltà, invece, si potrà conciliare con la posizione di Dumézil il proposto riconoscimento di una opposizione fra due tipi di sovranità, e proprio fra un tipo "Mitra" e un tipo "Varuna" di sovranità, in una moderna società africana. Tuttavia, dato che Dumézil insistette sempre molto sul trifunzionalismo, e non altrettanto sul *méchanisme* Mitra-Varuna, come marchio caratterizzante del pensiero indoeuropeo, si potrebbe immaginare una parziale accettazione del confronto africano, analoga magari all'accettazione di un qualche confronto, ovviamente diversificante, fra il tema indoeuropeo Mitra-Varuna e la concezione cinese di *yin* e *yang* – accanto a una difesa del carattere indoeuropeo di quella mitologia specifica della doppia sovranità, analizzata nel libro *Mitra-Varuna* dallo studioso francese alla luce di quel *méchanisme*, e qui indicata sinteticamente come tema "del monocolo e del monco" (*le borgne et le manchot*, scrive l'autore di *Mitra-Varuna*).

Sulla difesa, da parte di Dumézil, del carattere indoeuropeo del tema "monocolo e monco" illustrato qui nel Capitolo nono, e ripreso in varie occasioni con aggiunte e correzioni più o meno marginali, non ci può essere dubbio, dato che a John Brough, che nel 1959, nell'articolo *The Tripartite Ideology of*

³⁹ Per un commento a questo confronto, si veda la nota 37, p. 389, di Grottanelli 1983.

*the Indo-Europeans: an Experiment in Method*⁴⁰, criticò la teoria del trifunzionalismo indoeuropeo cercando le tre funzioni nei contesti più vari, e in particolare nella Bibbia, lo studioso francese rispose in un capitolo del volume *Mythe et Épopée 3. Histoires romaines*, 1973⁴¹, negando ogni validità agli sforzi dell'avversario che voleva proporre una caricatura del suo metodo, e in particolare al confronto istituito da Brough fra il mancino Muzio Scevola e il giudice mancino Ehud del libro biblico dei *Giudici* (3:12-30). Alla proposta dell'autore del presente intervento, che in varie occasioni, a partire dal 1978⁴², riprese quel confronto ampliandolo e riconoscendovi un importante esempio di comparazione fra ambiti linguistici e culturali non apparentati e un esempio di classificazione basata sul lateralismo, Dumézil non reagì mai – forse perché quei contributi gli sfuggirono, o forse perché gli pareva che la sua risposta all'articolo di Brough fosse stata abbastanza articolata e convincente. Mi sembra si debba aggiungere che il lungo lavoro del comparatista francese intorno a quel tema, e la sua difesa strenua del suo carattere indoeuropeo, sono segni evidenti dei limiti del suo metodo, dal momento che il paio di figure da cui Dumézil parte, cioè Orazio Coclite e Muzio Scevola, sono, come videro bene Gaetano De Sanctis e Santo Mazzarino, aspetti particolari dell'elaborazione lunga e complessa di leggende eroiche romane, e anzi scaturiscono non da un arcaico mitologema comune a tutta una primordiale famiglia linguistica, ma dalla cultura scolastica ottocentesca dei paesi neo-latini, e in particolare dell'esaltazione italiana e francese delle virtù romane⁴³.

9. Dumézil nelle isole Figi

Alla luce della rilettura operata da Rodney Needham, il quadro complessivo della diffusione e del valore del *méchanisme* duméziliano che va sotto il duplice nome di Mitra-Varuna mi pare dunque il seguente: prima di tutto, la vasta tipologia della classificazione simbolica binaria e, all'interno di essa, dell'opposizione destra-sinistra, con costanti universalmente umane ma anche con inversioni quali quella cinese (qui sono fondamentali l'apporto di Hertz, che, come ho già notato, Dumézil non cita, e quello di Needham); poi, come seconda serie, all'interno di questa tipologia, una percezione, simbolica e/o

⁴⁰ Brough 1959, pp. 69-85.

⁴¹ Dumézil 1973, specialmente p. 342.

⁴² A partire da Grottanelli 1978. Per un repertorio di ulteriori variazioni sul tema a opera di Grottanelli e di Lincoln, si veda la nota 51, p. 265, di Lincoln 1999.

⁴³ Si veda Grottanelli 1993.

ideologica, presente in società sufficientemente complesse, di un doppio aspetto della sacralità, del potere, della sovranità (questo è l'aspetto messo in risalto da Dumézil, che in ciò, se è corretta la mia proposta, dipendeva indirettamente da Durkheim); infine, come terza serie, una specifica mitologia, relativa ai due poli di quel doppio potere, e in particolare una mitologia del monocolo e del monco (questa terza serie è tematica duméziliana, saliente soprattutto in *Mitra-Varuna*). Secondo la prospettiva dello studioso francese, il rapporto fra la seconda e la terza serie è paradossale, perché ad essere qualificati come monchi o mancini sarebbero proprio i rappresentanti di quell'aspetto "Mitra" della sovranità binaria che si associa solitamente alla destra, mano di *Fides* (cioè della personificazione divina della fede, della fiducia), del patto, del giuramento, della forza e del maschile. Ma il paradosso in questione è in realtà quello, ben noto ed estremamente diffuso anche al di fuori del mondo indoeuropeo, della cosiddetta "mutilazione compensatrice", tipo "vate cieco". Questo non vale per il Mugwe, "profeta" dei Meru, varuniano e potente nella sinistra, che infatti rientra nella seconda serie, e non nella terza di cui è caratteristico il paradosso. Resta comunque l'opposizione fra gli ammiratori anglossassoni dello studioso francese, che ne applicavano le teorie a sistemi di pensiero non indoeuropei, e Dumézil, che pensava che quelle forme di pensiero fossero indoeuropee, e le associava al trifunzionalismo⁴⁴.

Divenuto *malgré lui* il punto di riferimento per un'impresa comparativa che travalica i confini del "suo" mondo indoeuropeo, il Dumézil di *Mitra-Varuna* si trova dunque in una ben strana compagnia, formata di antropologi britannici che cercano, mediante le sue teorie della duplice sovranità, di interpretare i mondi esotici sui quali indagano. Il fenomeno, che si era verificato negli anni Settanta del Novecento con l'africanista Needham, si ripeté con più evidenza nel decennio successivo, e in particolare un anno prima della morte dello studioso francese, quando l'americano Marshall Sahlins, professore nell'università di Chicago e specialista dell'Oceania, pubblicò il volume *Islands of History* (1985) che proponeva una lettura strutturalistica dell'uccisione del Capitano Cook da parte degli Hawaiani, avvenuta nel 1779⁴⁵. Quel libro innovativo si articolava intorno a un capitolo centrale, il terzo, intitolato *Il re-straniero, ovvero Dumézil nelle isole Figi*.

⁴⁴ Riprendo qui le pp. 384-385 di Grottanelli 1983. Su questo problema del carattere indoeuropeo del trifunzionalismo secondo Dumézil, sul quale tornavo in Grottanelli 1993, è curioso il prolisso intervento di Zambrini 1994. A Zambrini ho risposto brevemente nello stesso fascicolo: Grottanelli 1994.

⁴⁵ Sahlins 1985. Ho usato la traduzione italiana di Enrico Basaglia, *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Einaudi, Torino 1986, tempestiva quanto insoddisfacente.

“Comincerò – scriveva all’inizio di quel capitolo Sahlins – da quell’insieme di incidenti storici e rituali che equivale, in sostanza, alla filosofia polinesiana della storia sociale. Secondo il grande classicista Georges Dumézil, le concezioni della sovranità politica contenute in questa filosofia sono simili alle strutture da lui riscontrate nelle antiche civiltà indoeuropee. Procederò quindi al relativo confronto. Il confronto pone in evidenza una caratteristica del potere sovrano cui Dumézil non attribuiva valore necessitante, anche se è senza dubbio presente nei suoi come in altri famosi studi sulla regalità ‘arcaica’. Il re è un estraneo, una figura terrificante che viene assorbita e addomesticata dal popolo indigeno in un processo che passa per la sua morte simbolica, e la sua rinascita in quanto dio locale.” (Sahlins 1986, pp.

Come si vede, Sahlins considerava Dumézil un “classicista”, e affermava chiaramente che il tratto della regalità arcaica che a lui, specialista della Polinesia, interessava mettere in evidenza nel suo libro non era invece centrale per lo studioso francese. Quanto al motivo per questa strana citazione, che finiva col trascinare dietro di sé tutto il capitolo, e addirittura per dettarne il titolo, l’autore di *Islands of History* la faceva dipendere da un confronto proposto dallo stesso Dumézil, che in *L’heritage indo-européen à Rome*, 1949, pp. 41-42, con una comparazione, certo estemporanea, fra il mondo indoeuropeo e la Polinesia. Sahlins presentava quel confronto duméziliano come segue:

“Ma non è tra gli indoeuropei – scrive Dumézil – che questi fatti [cioè alcuni aspetti fondamentali della regalità romana] si riscontrano nel modo più chiaro e completo’. Volendoli studiare nell’ottica ‘della sociologia generale’, faremo bene a guardare nella direzione dei Polinesiani o degli indiani dell’America nord-occidentale, mentre il miglior commento all’assunzione al trono dell’antico re indù Prthu ‘ci viene forse dalle scene che hanno recentemente contrassegnato la successione del sovrano nelle isole Figi’.” (Sahlins 1986, pp. 68-69).

Con un’affermazione incauta, Dumézil si era dunque chiamato addosso un ampliamento della comparazione che forse, se arrivò a leggere *Isole di storia*, gli sembrò eccessivo. In ogni caso, è importante capire che cosa fece, della tematica di *Mitra-Varuna*, copiosamente impiegata, l’antropologo di Chicago. È dunque opportuna una lunga citazione:

“In termini astratti, la vita della società si genera nella combinazione di qualità opposte ma complementari, ciascuna delle quali è incompleta senza l’altra. Da ciò deriva la funzione privilegiata della metafora del maschile e del femminile. Il sovrano (immaginato come) immigrante è un feroce maschio: un giovane guerriero virile che penetra dall’esterno. Grande creatore e pro-creatore, viene spesso associato al sole e al cielo. Il popolo indigeno costituisce, *nel momento iniziale*, il ‘versante-donna’; è as-

sociato alla ricchezza (latino *opes*), o, più in generale e ciò che nutre il seme divino e lo trasforma in sostanza sociale. Ma già individuamo in questo il germe della contraddizione sociale. Il sottosuolo è il luogo della morte, oltre che la fonte tellurica del sostentamento della vita, e la forza maschile è priva di efficacia fino a quando non viene riassorbita dalla donna. [...]

Riferendosi alle concezioni indoeuropee, Dumézil ribattezza queste forze contrastanti coi nomi latini di *celeritas* e *gravitas*, due termini che si adattano senza difficoltà al caso figiano. *Celeritas* è la violenza giovanile, attiva, irrefrenabile, magica e creativa dei principi conquistatori; *gravitas* è la disposizione venerabile, posata, giudiziosa, sacerdotale, pacifica e produttiva di un popolo stabile. Nel momento iniziale del loro combinarsi, *celeritas* prevale su *gravitas*, e gli invasori si impossessano della forza riproduttiva della terra per fondare il proprio regno. Ma quella stessa violenza creativa che istituisce la società diviene pericolosamente inopportuna quando si tratta di costituirlo. La combinazione dei due termini ne produce un terzo, una potenza sovrana che a sua volta combina in sé la duplice funzione della guerra e della pace, del re e del sacerdote, della volontà e della legge.

Il dualismo della sovranità è condizione della 'sociologia generale' di tutti i regni di questo tipo, che siano polinesiani o indoeuropei antichi. Il sovrano è in grado di governare la società, cioè di mediare tra le sue parti antitetiche, nella misura in cui il potere sovrano stesso è partecipe della natura della contrapposizione, combinando in sé l'antitesi (dei due elementi). Il capo figiano è ad un tempo il maschio invasore e, in quanto figlio della sorella, (il rappresentante del) versante femminile del lignaggio indigeno. Da un lato famigerato cannibale, la cui ira (figiano *cudru*) è sempre motivo di terrore, dall'altro egli viene immobilizzato: 'rimane seduto, – dicono i Figiani – rimane cioè in casa come una donna, – e le cose gli vengono portate'. Di fatto le funzioni guerriere del capo regnante vengono trasmesse non appena è possibile ad un giovane erede, la cui prestanza di vagabondo, assassino e donnaiole è una prescrizione culturale. Alternativamente – o per di più – gli elementi di *celeritas* e di *gravitas* insiti nella sovranità vengono ripartiti tra i rami maggiori e cadetti della discendenza del capo. Ma non è tanto l'organizzazione di questa diarchia che mi interessa. Più che un dualismo, la determinazione delle sovranità è un'ambiguità mai risolta. Essa diviene un destino storico." (Sahlins 1986, pp. 78-79)

Su questo *dualismo* duméziliano trasformato in *ambiguità* Marshall Sahlins si sofferma a lungo, riconoscendovi la qualità centrale del capo o del re polinesiano. Egli comincia con l'illustrare il dualismo (e l'ambiguità) citando gli esempi che Dumézil stesso gli fornisce attraverso l'analisi della successione regale attribuita alla Roma primordiale (che secondo lo studioso francese è in realtà una Roma mitica, improntata almeno in parte all'ideologia indoeuropea). Romolo il veloce rapitore, il sabino Tito Tazio, rappresentante secondo Dumézil della terza funzione, il sacerdotale Numa Pompilio, presentano con le loro combinazioni e/o sequenze "permutazioni tra i modi della regalità fon-

dati sulla *celeritas* e sulla *gravitas*". Il capitolo continua con una lunga analisi della sovranità polinesiana (e in particolare figiana) alla luce di quelle concezioni e di quegli esempi. Ma la breve conclusione mostra che in realtà i suggerimenti duméziliani sono per l'antropologo della Chicago University una mera pedana di partenza, e che non solo gl'Indoeuropei, ma anche il dualismo, e, aggiungerò, perfino l'ambiguità, vanno superati mediante uno sforzo critico:

"È diffusa – scrive Sahlins – la convinzione che delle categorie culturali chiave siano 'ambigue', 'contraddittorie' o 'logicamente instabili', una conclusione che induce a ritenere che le categorie possano essere spogliate di ogni ambiguità riferendole a contesti diversi. Ma concepire la struttura come un insieme seriale di proposizioni contestuali non basta a comprenderne internamente la logica, né a specificarla. Tutte queste formulazioni legate al contesto sono mere rappresentazioni contingenti dell'ordinamento culturale: sono spaccati provvisori, considerati in una qualche prospettiva interessata (dell'osservatore, o del partecipante). La logica dell'insieme risiede nello sviluppo generativo delle categorie, l'unico che consenta di motivarne tutte le espressioni statiche e parziali. Solo la diacronia interna della struttura ci consente di inserire l' 'ambiguità' in forme logiche quali la sintesi, o la determinazione contestuale dei valori in quanto valorizzazione determinata dei contesti. È questa la vita culturale delle forme elementari." (Sahlins 1986, p. 87).

10. Oltre l'ambiguità: Dumézil e la politica

A chi legge oggi *Mitra-Varuna*, le ricche sfumature della sovranità polinesiana possono non interessare, e le profonde riflessioni teoriche che chiudono il Capitolo nono di *Islands of History* – per di più tradotte in un italiano piuttosto oscuro nell'edizione Einaudi 1986 – possono sembrare null'altro che un inutile rompicapo. Semmai, le parole di Marshall Sahlins sulla dinamica della cultura, che ho appena citato, potranno – credo – essere utili al lettore, a cui è stato presentato in queste pagine il Dumézil degli anni Trenta e nei primissimi anni Quaranta del Novecento come ammiratore della vetusta "mitologia comparata" ottocentesca, da Max Müller a Marcel Bréal, e insieme come strutturalista *ante litteram*, come ammiratore della forma gerarchica del pensiero primordiale dei cosiddetti Indoeuropei, come giornalista filofascista, come monarchico sempre legato alla sua giovanile ammirazione per Charles Maurras, eppure come fedele amico e ammiratore di studiosi ebrei e socialisti e come massone, come critico di Durkheim ma nel contempo come fortemente influenzato, in età ormai matura, dal metodo dei durkheimiani Mauss

e Granet, come padre di famiglia e nel contempo come omosessuale. Didier Eribon, ingenuo difensore del grande studioso francese, volle interpretare queste “contraddizioni” del personaggio come prova del fatto che l’ideologia e la *Stimmung* personale di Dumézil, sempre mutevoli, non erano in fondo importanti, e che comunque gli studi del suo eroe si erano svolti nella rarefatta atmosfera della ricerca scientifica e intellettuale pura, non inficiata da alcuna obbedienza alle preferenze intime dell’autore o ai criteri dell’ideologia politica (e si osservi che, come già accennavo sopra, nella nota 18, rispetto a questo quadro l’impegno antinazista dell’autore di *Mythes et dieux des Germains*, su cui insiste Eribon, rappresenterebbe una strana eccezione). D’altro canto, i detrattori dell’indoeuropeista, che a ragione insistevano sul rapporto sempre stretto fra ricerca e politica, vollero vedere in Dumézil un uomo di destra del genere di quelli che la loro paura, giustificata da esperienze orripilanti, si fingeva. A mio parere – e con questo mi sembra corretto concludere questa introduzione – anche nel pensiero di Dumézil, come nella cultura polinesiana, ma anche nell’indoeuropea, discusse da Marshall Sahlins, “concepire la struttura come un insieme seriale di proposizioni contestuali non basta a comprenderne la logica”, e “solo la diacronia interna ci consente di inserire la ‘contraddizione’ in forme logiche”. La storia delle “incoerenze” dell’autore di *Mitra-Varuna* è la storia del suo pensiero, coerente al di là di ogni contraddizione e chiara se esaminata in diacronia: di un pensiero che, da sola, la logica del sospetto e dei “tribunali della Storia” non potrà mai ricostruire.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Alinei M., *Origini delle lingue d'Europa*. Volume I. *La Teoria della Continuità*, Il Mulino, Bologna 1996.
- Bataille G., *Contre-attaques. Gli anni della militanza antifascista 1932-1939. Corrispondenza inedita con Pierre Kaan e Jean Rollin e altre lettere e documenti*, a cura di Marina Galletti, Edizioni Associate, Roma 1995.
- Bataille G., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Bataille G., *L'apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939), rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti*, Éditions de la Différence, Paris 1999.
- Battini M., *L'assenza del Sacro come patologia*, in Maria Donzelli e Regina Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 381-390.
- Bloch M., *Recensione di G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains*. Paris 1939, in “Revue historique” 188 (1940), coll. 943-945
- Bockhorn O., *The Battle for the “Ostmark”. Nazi Folklore in Austria*, in James R. Dow e Hannjost Lixfeld (a cura di), *The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in the*

- Third Reich*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994, pp. 135-155
- Borgeaud P., *Le couple sacré/profane* in "Revue de l'histoire des religions" 211 (1994), pp. 387-418.
- Brough J., *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: an Experiment in Method*: "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 12.1 (1959), pp. 69-85.
- Caillois R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1939 (Gallimard 1950). Versione italiana di A. Prosperi, *Preminenza della destra*, Einaudi, Torino 1994.
- Campanile E., *G. Dumézil indoeuropeista*, "Opus. Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità" 2 (1983), pp. 355-363.
- Canfora L., *Ideologie del classicismo*, Einaudi, Torino 1980.
- Coutau-Bégarie H., *L'oeuvre de Georges Dumézil*, Economica, Paris 1998.
- D'Onofrio A. (a cura di), *Materiali* in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento" 22 (1996), pp. 471-573.
- D'Onofrio A., *Ruralismo e storia nel Terzo Reich. Il caso "Odal"*, Liguori, Napoli 1997
- Dumézil G., *Mythes et dieux des Germains*, Presses Universitaires de France, Paris 1939.
- Dumézil G., *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Volume 56 della *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, Sciences religieuses, Paris 1940.
- Dumézil G., *Mythe et Épopée III. Histoires romaines*, Gallimard, Paris 1973.
- Dumézil G., *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard, Paris 1987.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 1998. Emmerich W., *The Mythos of Germanic Continuity*, in James R. Dow e Hannjost Lixfeld (a cura di), *The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in the Third Reich*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994, pp. 34-54.
- Eribon D., *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Flammarion, Paris 1992.
- Evans-Prichard E.E., *Nuer Spear Symbolism*, "Anthropological Quarterly" n.s. 1 (1953), pp. 1-9.
- Evans-Prichard E.E., *Nuer Religion*, Oxford University Press, Oxford 1956.
- Fabre G., *Arnaldo Momigliano: materiali bibliografici 2*: "Quaderni di Storia" 53 (2001), pp. 309-320.
- Felgine O., *Roger Caillois*, Stock, Paris 1994.
- Fournier M., *Marcel Mauss*, Fayard, Paris 1994.
- Gamkrelidze T. V. e Ivanov V.V., *Indoeuropejskij jazyk I indoeuropejcy*, Tblisi State University, Tblisi 1984 (traduzione inglese: *Indoeuropean and the Indoeuropeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, Mouton – de Gruyter, 1995).
- Ginzburg C., *Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro di Georges Dumézil*: "Quaderni storici" n.s. 57 (dicembre 1984), pp. 857-882.
- Ginzburg C., *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, pp. 210-251.
- Granet, M., *La gauche et la droite en Chine*, conferenza presentata all'Institut français de Sociologie il 9 giugno 1933, poi ripubblicata in *Études sociologiques sur la Chine*, Paris 1990 (1953) ora in versione italiana, tradotto da A. Prosperi, *Preminenza della destra*, Einaudi, Torino 1994.
- Grottanelli C., *Un passo del Libro dei Giudici alla luce della comparazione storico-religiosa: il giudice Ehud e il valore della mano sinistra*, in *Atti del Primo Congresso Italiano di Studi*

- sul Vicino Oriente Antico* (Roma 1976), *Oriens Antiqui Collectio*, Roma 1978, pp. 33-45.
- Grottanelli C., *Temi duméziliani fuori dal mondo indoeuropeo*: "Opus. Rivista Internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità" 2 (1983), pp. 365-389.
- Grottanelli C., *Ideologie miti massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Sellerio, Palermo 1993a.
- Grottanelli C., *Faut-il brûler Dumézil?*, in "Quaderni di Storia" 37 (1993b), pp. 181-189.
- Grottanelli C., *Evento e modello nella storia antica. Due eroi cesariani*, in Diego Poli (a cura di), *La cultura in Cesare. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Macerata-Matelica, 30 aprile - 4 maggio 1990*, vol. II, Il Calamo, Roma 1993c, pp. 427-444.
- Grottanelli C., *Un lettore "supplente" e i trabocchetti della polemica*: "Rivista di Storia della Storiografia Moderna" 15. 3 (1994), pp. 391-404.
- Grottanelli C., *Cristiano Grottanelli e Carlo Sini discutono il libro Homo Sacer, di Giorgio Agamben*: "Iride. Filosofia e discussione pubblica" 18 (1996), pp. 485-494.
- Grottanelli C., *Dumézil's Aryens in 1941*: "Zeitschrift für Religionswissenschaft" 6 (1998), pp. 207-209.
- Hertz, R., *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Presses Universitaires de France, Paris 1928.
- Hollier D., *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris 1979 (trad. it. Il, Bollati Boringhieri, Torino 1991).
- Ivanov V.V., *La semiotica delle opposizioni mitologiche dei vari popoli*, in Juri M. Lotman e Boris A. Uspenskij (a cura di), *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, edizione italiana a cura di Clara Strade Janovic, Einaudi, Torino 1973, pp. 127-147.
- Lehmann W. P., *Theoretical Bases of Indo-European Linguistics*, Routledge, London-New York 1993.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962.
- Lévi-Strauss C., *Les organisations dualistes existent-elles?* In *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1969, pp. 147-180 (Capitolo quarto della raccolta)
- Lincoln B., *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago University Press, Chicago-London 1999.
- Martinet G., *Des steppes aux océans. L'indo-européen et les indo-européens*, Payot, Paris 1986.
- Maurras C., *La musique intérieure*, Bernard Grasset, Paris 1925.
- Momigliano A., Recensione di L. Canfora, *Ideologie del Classicismo*, Einaudi, Torino 1980, in "Rivista Storica Italiana" 93, fasc. 1 (1981), pp. 252-258.
- Momigliano A., *Premesse per una discussione su G. Dumézil*: "Opus. Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità" 2 (1983), pp. 329-342.
- Momigliano A., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1984, pp. 513-519.
- Momigliano A., *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*: "History and Theory" 23, 3 (1984), pp. 312-330, ripubblicato poi in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1987, pp. 135-159.
- Needham R., *The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism*: "Africa" 30 (1960), pp. 20-33.
- Needham R., Prefazione a *De quelques formes primitives de classification* di Durkheim e Mauss (*Primitive Classification*, Cohen and West, London 1963, pp. VII-XLVIII)

- Needham R., *Right and Left in Nyoro Symbolic Classification*: "Africa" 37 (1967), pp. 425-451. Needham R., *Right and Left. Essays in Dual Symbolic Classification*, Chicago University Press, Chicago - London 1973.
- Needham R. *Symbolic Classifications*, Goodyear Publishing Company, Santa Monica (Calif.), 1979.
- Needham R. *Reconnaissances*, Toronto University Press, Toronto 1981.
- Olender M., *Les langues du Paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel*, Gallimard- Le Seuil, Paris 1989.
- Parkin R., *The Dark Side of Humanity. The Work of Robert Hertz and its Legacy*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1996.
- Renfrew C., *Archaeology and Language: the Puzzle of Indo-European Origins*, Cape, London 1989
- Sahlins M., *Islands of History*, Chicago University Press, Chicago - London 1985. (trad. it. di Enrico Basaglia, *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Einaudi, Torino 1986).
- Scheid J., *G. Dumézil et la méthode expérimentale*, "Opus. Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità" 2 (1983), pp. 343-350.
- Sergent B., *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, Paris 1995
- Villar F., *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa: Lenguaje y historia*, Editorial Gredos, Madrid, 1991, (seconda edizione 1996).
- Zambrini A., *Georges Dumézil. Una polemica*: "Rivista di Storia della Storiografia Moderna" 15. 3 (1994), pp. 317-389.
- Zernack J., *Germanische Altertumskunde, Skandinavistik und völkische Religiosität*, in Stefanie von Schnurbein e Justus H. Ulbricht (a cura di), *Völkische Religion und Krisen der Moderne, Entwürfe "arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001, pp. 227-253.

Philippe Borgeaud

LE PRATICHE DELLA COMPARAZIONE:
UN OGGETTO D'ANALISI
PER LA STORIA DELLE RELIGIONI

1. Verso l'anno 120 della nostra era, quando, in Grecia e nell'impero, gli dèi stranieri sono da tempo oggetto di attenzione continua, Plutarco si rivolge all'amica Clea, sacerdotessa greca, a Delfi, di un culto dedicato a Iside e le fa notare che occorre riconoscere che gli dei egiziani, lungi da essere propri degli egizi, appartengono all'umanità intera. Non si dovrebbe sostenere, afferma,

che le paludi e i fiori di loto sono l'unica creazione divina, negando così la protezione di grandi dèi a tutti gli altri uomini che non hanno né un Nilo, né una Buto, né una Menfi. Perché tutti i popoli possiedono Iside e gli dèi del suo seguito, e li conoscono, anche se hanno imparato da poco a chiamarli con i loro nomi egiziani, e solo alcuni, oltretutto: ma di tutti gli dèi conoscono i poteri fin dall'inizio, e come tali li venerano¹.

Il filosofo e teologo delfico in questo modo rinnova l'interpretazione di una idea che risale almeno a Erodoto (V sec. a.C.), che dava a Osiride il nome greco di Dioniso, e a Iside quello di Demetra. Plutarco, dal canto suo, afferma in maniera originale che il nome di Osiride (a differenza di quello di Serapide, che all'epoca di Erodoto non esisteva) sarebbe in realtà di origine greca: Osiride proverrebbe da *hosieros*, termine formato dall'unione dei due aggettivi greci *hosios* e *hieros* ("puro" e "santo"), un'invenzione, si potrebbe dire un *tour de force* etimologico, destinato a dare un equivalente greco all'altro nome dello stesso dio, Serapide, un nome recente, apparso verso l'epoca di Alessandro, di cui Plutarco riconosce l'origine egiziana. Questo gioco etimologico può apparirci assurdo. In effetti, siamo giustamente persuasi che Osiride sia un nome egiziano (*Wsr*), mentre Serapide, anch'esso originato da una trasposizione greca effettuata a partire dall'egiziano (*usr-hp*, Osiride-Api), è il nome che i greci stabiliti in Egitto danno allo stesso dio, Serapide, il paretro dell'Iside di Alessandria².

Dall'epoca del primo Tolomeo si osserva lo sviluppo, presso i Greci, di

¹ Plutarco, *Iside e Osiride*, trad. di Marina Cavalli, Adelphi, Milano 1985, cap. 66, p. 128.

² In ciò che segue si farà riferimento al *dossier* sviluppato in Ph. Borgeaud e Y. Volokhine 2000.

speculazioni sull'origine del nome (e del culto) di Serapide. Mi limito a ricordare alcuni momenti essenziali della vicenda. Clemente Alessandrino (II sec. d.C.) cita a proposito di Serapide un'opera redatta intorno al 300 a.C., *Nómima Astás* di Ninfodoro, nota anche con il titolo di *Nómima barbariká*: "Ninfodoro di Amfipoli, nel terzo libro delle sue *Usanze d'Asia*, dice che il toro Api, una volta morto e imbalsamato, era deposto in un feretro (*sorós*) all'interno del tempio del dio venerato e che per questo motivo fu chiamato *Soróapis* ("Api del feretro"), e *Sárapis* conformemente alla pronunzia³ delle genti del luogo"⁴. Questa testimonianza, che precede l'attestazione ad Alessandria di un culto dedicato a Serapide, mostra come la formazione del nome "Serapide" (a partire dall'egiziano Osiris-Apis) sia il risultato di un processo osservato dalle parti della necropoli sotterranea di Api presso Menfi, capitale del culto dei sovrani egiziani in epoca tarda. Il dio di questa necropoli, l'Api-morto, Osiris-Apis, noto come Oserapis, è all'origine di Sarapis (Serapide). Ma come effetto di una speculazione linguistica che trae origine dall'osservazione dei riti riservati all'Api defunto, un gioco di parole finisce per trasporre in greco la forma egiziana del nome, in quanto i greci d'Egitto intendono la parola *sorós* (cadavere) al posto di *wsr* (Osiride, che designa il dio morto).

È in questo contesto che va situata la celebre maledizione di Artemisia, il più antico papiro greco magico d'Egitto (fine del IV sec. a.C.), documento che rivela che gli abitanti greci di Menfi, gli ellenomenfiti, invocavano, sotto un nome egiziano perfettamente ellenizzato (non si sa però con quale immagine), l'antico sovrano delle catacombe: "O Signore Oserapis, e voi, dèi che sedete con Oserapis, vengo a supplicarvi, io Artemisia, figlia di Damasis, contro il padre di mia figlia, che l'ha privata [...] dalla tomba..."⁵. La maledizione che ci fa conoscere questo triste affare sepolcrale è indirizzata a una divinità che, nel pensiero di Artemisia, non può che essere il sovrano degli inferi; e le catacombe del Serapeum, che aveva sotto gli occhi, rappresentavano per lei il vestibolo di questo Ade.

Più tardi ritroviamo proprio l'eco di queste speculazioni ellenomenfite nei racconti relativi all'origine della misteriosa statua di Serapide ad Alessandria, racconti la cui versione canonica è riportata da Tacito e da Plutarco. Circola-

³ Alla lettera "uso" (*sunétheia*).

⁴ Clemente Alessandrino, *Stromateis* I, 21, 106 che cita Ninfodoro, fr. 20 Müller, FHG II p. 380; si tratta di un autore attivo fra il IV e il III sec. a.C. (Walter Spoerri, in *Der Kleine Pauly*, s.v. "Nymphodoros", 2).

⁵ P. Wien I 494; PGM XL; U. Wilcken, UPZ I, 1927, n° 1 pp. 97-104 e add. pp. 646-647; SB I, 5103.

va una voce secondo cui la sostanza di questa statua era essa stessa un enigma “che resisteva all'analisi di quanti la guardavano”:

“L'artigiano si servì per il suo lavoro di materiali mischiati e vari. A propria disposizione aveva della polvere d'oro, d'argento, di rame, come pure di ferro, di piombo e di stagno. Non gli mancava nessuna pietra egiziana: frammenti di zaffiro, di ematite, di smeraldo, e anche di topazio. Ridusse il tutto in polvere e lo mescolò, utilizzando del lapislazzuli, ciò che rese la superficie della statua piuttosto scura; poi dopo aver creato una pasta con tutto ciò con l'aiuto di droghe (con il *pharmakon*) che avanzavano dall'imbalsamatura di Osiride e di Api, foggì Serapide. Il nome di quest'ultimo simboleggia in modo enigmatico l'incontro fra i riti funerari (*tà kedeia*, indirizzati ad Api) e la fabbricazione (dell'immagine di Serapide) a partire dal sepolcro (*tèn ek tès taphès demiourgian*), giacché questo nome è formato dalla sintesi di Osiris e Apis, che dà luogo a Osirapis”⁶.

Cirillo d'Alessandria, nipote del vescovo Teofilo che fece distruggere il Serapeum di Alessandria, preciserà che all'inizio il dio si chiamava “Osirapis, nome in cui si può comprendere a un tempo *Osiris* e *Apis*. L'uno e l'altro riguardano la morte e la tomba, essendo nati mortali. Con l'uso e con il tempo, la caduta di *Osi* fece sì che la statua venisse chiamata *Sarapis*”⁷.

In queste interpretazioni l'elemento *Osiris* rinvia molto chiaramente all'idea del rituale funerario, così come l'elemento *Apis* evoca l'animale sacro, il toro Api il cui cadavere era imbalsamato. Il fatto che a Menfi, sede del culto di Api, l'animale morto sia venerato sotto il nome di *Wsjr-Hp* (trascritto *Osirapis* in greco), ossia Api divenuto un Osiride (in quanto morto), è suggerito da questo tipo di etimologia. I racconti che riguardano la statua di Sarapide funzionano quindi come altrettante metafore dell'origine del suo nome. Dare un corpo al dio equivale a dargli un nome. Si noterà inoltre che la vera etimologia, quella che i sacerdoti egiziani e gli ellenomenfiti non potevano ignorare, riunisce “provvidenzialmente” la falsa etimologia (che rimanda al greco) attestata da Plutarco⁸ e Clemente⁹: Serapide sarebbe sorto da *soros Apidos*, “feretro di Api”.

2. Non ci si meravigli, precisa Plutarco (il quale, ripetiamo, fa di Osiride un nome greco e di Serapide un nome egiziano), di queste etimologie fonda-

⁶ Atenagora citato da Clemente Alessandrino, *Protrettico* 4, 48. Cfr. Eustazio, *Commentario a Dionisio Periegeta*, 255.

⁷ Cirillo Alessandrino, *Contro Giuliano* (Migne, PG LXXVI), I p. 521 (13).

⁸ Che la rifiuta in *Iside e Osiride* 29.

⁹ Clemente Alessandrino, *Stromateis* I, 21, 106, 3.

te sulla lingua greca: vi sono migliaia di altri vocaboli che sono usciti dalla Grecia con gli emigranti e che, naturalizzati all'estero, vi sono ancora in uso; la poesia, certo, ne rimpatria alcuni, ma certuni la accusano in quei casi di usare lingue barbare e considerano questi vocaboli come glosse¹⁰.

Simili andirivieni sembrano tanto più naturali, agli occhi di Plutarco, in quanto gli dei non sono, come egli dice espressamente, "né barbari né greci, né del Sud né del Nord". Ciò che li distingue, da un luogo all'altro, sono le *timai* e le *prosegoriai*, e cioè le sfere d'influenza e le prerogative così come le specifiche denominazioni, quali sono imposte dalle diverse comunità culturali. In un gioco del genere regna la massima libertà, e ciò spesso comporta delle difficoltà. Così, le corrispondenze reperite dagli Antichi fra i diversi pantheon, e le traduzioni che ne risultano, non sono affatto univoche. L'equivalenza funzionale non è sistematica¹¹. Constatere ciò non implica che si postuli l'eterogeneità degli oggetti (i diversi pantheon) ai quali si indirizza la pietà degli altri. La pluralità delle prospettive teologiche risulta piuttosto, in questo caso, dalla diversità dei modi di percezione di un'unica e identica realtà. Da buon antenato di Lévi-Strauss (che peraltro spesso e volentieri rimanda a lui), Plutarco supera la difficoltà restando a un livello chiaramente politeista, ma difendendo una pratica astratta della comparazione. Ciò che unisce la coppia Osiride-Iside alla complementarità Dioniso-Demetra diventa in lui la solidarietà di due principi: la dispensazione, originaria, e la redistribuzione, secondaria¹². Osiride e Dioniso possono essere legittimamente identificati in quanto entrambi principi della produzione di beni necessari alla civiltà umana; vista sotto questa angolatura, la loro funzione è complementare a quella che rappresentano, ciascuna a suo modo, Iside e Demetra riconosciute come principi della diffusione e della distribuzione di questi stessi beni. Osiride è rispetto a Iside ciò che Dioniso è rispetto a Demetra. A questo livello, la piena del Nilo o i pensieri erotici di Iside diventano modi congiunturali di significare una verità universale. Tuttavia, se i modi di percezione dei principi sono diversi, le loro espressioni (a un tempo culti e denominazioni, *timai* e *prosegoriai*), precisa Plutarco, sono stabilite in funzione ogni volta di un costume legittimo (*katà nomous*). Il significato, quindi, non è né greco né egiziano.

¹⁰ Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride* 61.

¹¹ Plutarco segnala l'imbarazzo di Eudosso di Cnido il quale, in pieno IV secolo prima della nostra era, si chiede perché Demetra, ancorché corrispettiva incontestata di Iside, non abbia in comune con quest'ultima la preoccupazione per le cose d'amore; o anche perché Dioniso, tradizionalmente paragonato a Osiride, sia estraneo alla piena del Nilo e alla sovranità sui morti: fr. 298 ed. F. Lasserre 1966.

¹² Plutarco, *Iside e Osiride* 64.

Ovunque si trovi e quali che siano le denominazioni locali, la verità risiede nella percezione locale e tradizionale degli dèi, necessariamente buona: questa percezione epicorica consente di evitare tanto l'ateismo (dubbio esagerato), quanto la superstizione (la *deisidaimonia* intesa come adesione ingenua, che comporta una pratica eccessiva)¹³. La lezione di Plutarco, in questo senso, si riallaccia a quella di Erodoto. A ogni popolo, a ogni città il suo costume (i suoi *nomoi*). Il che suppone il postulato doppio e simultaneo di una verità universale e dell'irriducibile specificità delle sue espressioni locali.

La posizione di Plutarco si iscrive in un contesto più ampio, quello di un atteggiamento largamente condiviso, proprio dei politeismi antichi. Si sa in effetti che gli antichi non hanno avuto alcun problema a tradurre, ad attribuire nomi greci, o in seguito romani, agli dèi degli altri. Si sa, d'altra parte, fino a che punto si siano compiaciuti di questo gioco di *interpretatio*¹⁴. Un gioco che costituisce, appunto, una buona parte del trattato di Plutarco su Iside e Osiride.

Questa teoria antica della *pratica comparatista* corrisponde a un sistema politeistico. In questa preistoria della storia delle religioni, la scena sembra trasformata quando si considerano le reazioni ambivalenti suscitate dall'avvento del giudaismo nell'ambito della coscienza politeistico, quindi lo sconvolgimento decisivo che rappresenta l'irruzione del cristianesimo.

Ciò inizia con l'epoca detta ellenistica. All'indomani delle spedizioni di Alessandro.

3. La figura di Orfeo rappresenta, dal punto di vista politeistico, un operatore ideale per valutare ciò che avviene quando si oltrepassano i limiti culturali. Presentato dagli autori ellenistici (le fonti di Diodoro) come un iniziatore, diffusore di culti misterici, Orfeo appariva come una sorta di comparatista, situato al cuore di una rete che collegava fra loro le saggezze barbare, nelle loro relazioni con le saggezze greche. Proveniente dalla Tracia, lo si mostra mentre passa per l'Egitto prima di recarsi a Tebe di Beozia, portando nei suoi bagagli la teologia di un Osiride assai vicino al Dioniso orfico.

I Greci, secondo una versione pseudo-egiziana che si incontra in Diodoro, avrebbero preso in prestito dagli egiziani i misteri di Dioniso (alias Osiride), e il riferimento al mito dello smembramento di Osiride spiegherebbe in particolare il ruolo del *phallos* condotto in processione in strane cerimonie¹⁵. Gli egiziani affermerebbero che quanti dicono che Osiride (Dioniso) è nato a

¹³ Plutarco, *Iside e Osiride* 67.

¹⁴ Un termine che i moderni hanno preso in prestito dalla *Germania* di Tacito, 43.

¹⁵ Diodoro Siculo, 1, 22,7.

Tebe in Beozia, da Zeus e da Semele, sono dei falsari. In realtà Semele, in seguito a un'unione inconfessabile, avrebbe partorito un bambino nato morto al settimo mese, somigliante all'immagine che gli egiziani si fanno di Osiride¹⁶. Un oracolo suggerì a Cadmo che questo bambino nato-morto fosse un'epifania di Osiride; lo fece ricoprire d'oro e gli dedicò i sacrifici che si fanno a questo dio. Attribuì la paternità del bimbo divinizzato a Zeus, a un tempo per rispettare Osiride e per proteggere dalla calunnia la propria figlia comunque colpevole. In seguito Orfeo, che aveva viaggiato in Egitto e si era fatto iniziare ai misteri di Osiride, fu ricevuto, con tutti gli onori ispirati dalla sua fama di maestro delle iniziazioni, presso i discendenti di Cadmo:

“Avendo egli esaminato le credenze religiose presso gli egiziani, trasferì la nascita del vecchio Osiride in tempi più recenti e, per piacere ai Cadmei, istituì presso di loro nuovi riti in cui si trasmette agli iniziati che Dioniso è nato da Semele e da Zeus. Gli uomini, in parte ingannati dall'ignoranza, in parte attaccandosi a simili racconti a causa del credito accordato a Orfeo e alla sua reputazione, e soprattutto accogliendo con piacere l'affermazione che il dio è considerato greco, come si è detto sopra, presero a praticare i riti iniziatici. In seguito, i mitografi e i poeti tramandarono questa genealogia, che riempì i teatri e passò alla posterità, come solida e inattaccabile. In generale, dicono gli egizi di cui Diodoro afferma di riportare i discorsi, i Greci si appropriano degli eroi e degli dei egiziani più illustri così come delle colonie che essi stessi (gli egizi) hanno inviato”¹⁷.

Il modo in cui un greco dà a intendere di poter essere convinto da un racconto del genere mostra che, dal punto di vista greco, egiziani e greci possono rivendicare l'origine di certi riti (dei misteri), ciascuno da parte sua, senza che ciò metta in discussione il fondo, considerato come comune. I culti misterici, fra l'Egitto e la Grecia, da Osiride a Dioniso, non solo sono paragonabili: si lasciano tradurre. Tale è almeno il parere del greco, un Greco eminentemente comparatista. Si vorrebbe conoscere la posizione egiziana, che si sospetta fosse un po' diversa.

4. Con l'arrivo del giudaismo, sempre dalle parti di Alessandria, in questa discussione sull'interpretazione, Orfeo si mette a funzionare come un cantore dell'“Uno da cui tutto è stato creato”. Si tratta certo ancora dell'Orfeo ellenistico, quello che ha fatto il viaggio in Egitto. Ma in questa nuova versione, quella dello storico ebreo Aristobulo, nella quale Eusebio scoperà un fa-

¹⁶ Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride* 19, 358E (trad. cit., p. 76): “Iside si unì a Osiride anche dopo la sua morte e partorì un figlio prematuro e rachitico negli arti inferiori, Arpocrate”.

¹⁷ Diodoro Siculo, 1, 23,7-8.

moso testo pseudo-orfico che si chiama *Testamento di Orfeo*, Orfeo si pente di essere stato fondatore e diffusore di questi misteri di cui non avrebbe compreso il vero senso. Orfeo detta allora al figlio Museo il suo testamento, sotto forma di una palinodia.

Aristobulo, di cui forse si parla nel Secondo Libro dei Maccabei, era attivo verosimilmente sotto il regno di Tolomeo VI Filometore, ossia fra il 180 e il 145 prima della nostra era¹⁸. Aristobulo affermava così che Omero, Esiodo, Pitagora, Socrate e Platone fossero stati a conoscenza di una traduzione greca della *Torà* anteriore alla conquista persiana dell'Egitto (525 a.C.), cui si sarebbero ispirati. Le sue *Spiegazioni dello Scritto di Mosè*, opera allegorizzante, potrebbero essere un commentario della tradizione greca antica della Bibbia ebraica, detta dei *Settanta*¹⁹.

L'Egitto donde provengono i misteri orfici inizialmente mal compresi è in realtà dominato, in questa visione delle cose, dalla figura di Mosè.

Nella storia romanzata che un altro autore ebreo, il misterioso Artapano, redige in greco, verosimilmente per la comunità ebraica di Alessandria nel II secolo prima della nostra era, Orfeo non è più il padre di Museo. È diventato suo discepolo. Museo, dal canto suo, si trova interpretato in Mosè, un Mosè di cui si dice che istituisce il culto degli animali, e molte altre cose, ancora in Egitto, prima di incontrare il rovetto ardente e diffondere la legge monoteista.

In relazione a questa notevole capacità di traduzione, l'entrata in gioco del cristianesimo viene a sconvolgere da cima a fondo i modi più antichi di spiegare l'altro. Il cristianesimo introduce in effetti una teologia della storia che rimanda a un'origine comune, a una rivelazione primitiva, ciò che gli Antichi si accontentavano generalmente di interpretare come l'effetto di un consenso naturale.

Questo dato universale, per ciò che concerne il divino, a prescindere dalla diversità dei nomi e delle pratiche, è espresso in una famosa teoria di filosofi antichi, la teoria di un consenso naturale che si trova esposta particolarmente in Cicerone, nelle *Tusculanes*, I, 30.

¹⁸ Cfr. Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III: *Aristobulus*.

¹⁹ Cfr. Holladay, p. 69. N. Walter, *Der Thorausleger Aristobulus*. Un Aristobulo è descritto dall'autore di 2 Maccabei (1,10) come il precettore del re Tolomeo, verosimilmente Tolomeo Filometore VI. Eusebio, *Praeparatio evangelica* VIII, 9, 38 lo presenta come un filosofo ebreo che "oltre alla sua filosofia ancestrale, aveva praticato quella di Aristotele..." Secondo Eusebio, si tratta invero del personaggio menzionato in 2 Maccabei. Questo Aristobulo dedica il suo lavoro allegorico al re Tolomeo. Eusebio cita un lungo passo di questa dedica a Tolomeo, in cui Aristobulo spiega il proprio metodo allegorico: Eusebio, *Praeparatio evangelica* VIII, cap. 10. Cfr. *Ibid.*, XIII, 12, 1-16.

Per rispondere in modo rigoroso al problema del perché crediamo che gli dei esistano, si potrà proporre, dice Cicerone, che non esistano nazioni così selvagge, né uomini così mostruosi, il cui spirito non sia imbevuto (o almeno leggermente colorato) di una conoscenza almeno vaga (di una credenza, di una *opinio*), sugli dei: *Ut porro firmissimum hoc adferri uideatur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio*. Diversi popoli, in verità, non hanno una giusta visione degli dèi; si lasciano ingannare da cattivi costumi; ma alla fin fine si intendono tutti nella credenza che esistano una forza e una natura divine. E non è affatto una credenza che sia stata concertata: fra gli uomini non c'è stato un passaparola per stabilirla; le loro leggi non vi hanno parte alcuna. Ora, in qualsiasi materia, il consenso di tutte le nazioni deve essere preso per legge di natura...

Nel dialogo su *La natura degli dei* (I, XXII-XXIII), il portavoce di questa teoria del consenso è un epicureo, Velleio. Cotta, il pontefice, l'uomo a un tempo della pratica e del dubbio, rifiuta di aderire a questa *deorum opinio*, evitando tuttavia di negare l'esistenza degli dèi:

“La prima domanda che ci si pone in una ricerca sulla natura degli dèi è di sapere se essi esistono o no. “È difficile negarlo” [avrebbe detto Epicuro]. Io lo credo volentieri, se la domanda è posta in un'assemblea pubblica, ma in una conversazione, in una riunione come queste, è molto facile. Così io stesso, che sono pontefice e penso che si debbano conservare religiosamente le cerimonie e il culto pubblico, vorrei proprio avere su questo primo punto, l'esistenza degli dei, una convinzione che non si fondi solamente su un'opinione ma che sia conforme alla verità. Perché mi vengono in mente molte riflessioni preoccupanti, tanto che a momenti mi sembra che non esistano gli dèi. 62. Ma vedi come sono generoso con te: non attaccherò le opinioni che avete in comune con gli altri filosofi, per esempio quella che ci occupa: in effetti, come quasi tutti, io per primo ammetto l'esistenza degli dèi. Quindi non la contesto; tuttavia non trovo sufficientemente solido il ragionamento che tu ci proponi. Che gli uomini di ogni comunità e di ogni razza abbiano questa credenza fornisce un argomento sufficiente, tu dici, a farci riconoscere l'esistenza degli dèi. Questo non è particolarmente probante e soprattutto è falso. Anzitutto, da dove trai la tua conoscenza sulle credenze dei popoli? Io per me penso che molte comunità sono barbare e selvagge a tal punto che neanche sospettano che esistano dèi. (*Primum enim unde tibi notae sunt opiniones nationum? equidem arbitror multas esse gentes sic inmanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio deorum sit*). 63. E Diagora, soprannominato l'Atteo, e più tardi ancora Teodoro? Non hanno essi negato apertamente l'esistenza degli dèi? Quanto a Protagora di Abdera, che hai citato testé, il più grande sofista dei suoi tempi, senza dubbio, per aver scritto all'inizio del suo libro: “A proposito degli

dèi, non posso dire se esistono o no”, fu bandito per ordine degli ateniesi dalla loro città e dal loro territorio e i suoi libri furono bruciati davanti al popolo...”.

Il consenso si fonderebbe sul riconoscimento, da parte degli umani civilizzati, dell'esistenza di dei quali che siano i vari modi di concepirli. Questa esistenza degli dèi è considerata, da Velleio, come un dato evidente non necessariamente argomentato. Cotta limita la portata di questo consenso: sarebbe condiviso da tutti gli umani, ma solo in quanto essi siano civilizzati: alcuni barbari e selvaggi neppure sospettano l'esistenza degli dèi. L'ateismo filosofico appare anch'esso in questo contesto come un caso estremo, un'eccezione che conferma la regola²⁰.

Legata a un modo di vita affrancato dallo stato selvaggio e bestiale, la conoscenza degli dèi sarebbe quindi condivisa da tutti coloro che abbiano raggiunto quello che chiameremmo un certo livello di civiltà.

Il legame fra civiltà e religione occupava quindi, agli occhi di Cicerone e dei suoi lettori, il posto che sarà attribuito alla Rivelazione dal giudaismo e dal cristianesimo. Nata da Adamo istruito da Dio, l'umanità intera sarà immaginata dai primi cristiani come dotata di una religione rudimentale, originale e universale, una religione che implica una certa conoscenza del Dio unico, illuminata da una luce naturale. L'anima è naturalmente cristiana, affermerà Tertulliano. Ma questo luore è nascosto nelle tenebre dell'ignoranza.

Noè, Abramo e Giacobbe, la rivelazione mosaica, poi i profeti, il Cristo e la missione evangelica costituiscono altrettante tappe di una storia privilegiata. Di questa catena provvidenziale della salvezza, in cui la luce è per così dire trasmessa senza interruzione, le saggezze delle Nazioni non saranno completamente escluse. Ma dovranno accontentarsi di occupare una posizione marginale.

Nel XVI secolo, Las Casas, in un capitolo della sua *Storia apologetica* intitolato “Dei diversi argomenti che dimostrano l'esistenza di Dio” si richiamerà nella sua argomentazione a Cicerone: “Non esiste uomo stupido al punto che nella sua mente non vi sia traccia di un'idea almeno vaga della divinità”, dirà a memoria²¹. L'*opinio* o la *suspicio deorum* è diventata sotto la sua penna una *divinitatis opinio*. Dopo aver ricordato che gli autori cristiani (Gregorio Nazianzeno, Giovanni Damasceno, Lattanzio, Tommaso d'Aquino) hanno a loro volta affermato questa necessaria conoscenza naturale di un unico dio, Las Casas può logicamente concludere: “Allora è vero che tutti gli uomini, per quanto barbari, incolti o selvaggi possano essere, ritirati in terre o in isole e

²⁰ Cfr. Cicerone, *La natura degli dei* (vedi in particolare I, 62).

²¹ *Nemo hominum est tam inanis cuius mentem non imbuerit divinitatis opinio.*

angoli sperduti del mondo, sanno naturalmente e senza avere luce di fede che Dio esiste; lo sanno per la luce della ragione e dell'intelletto agente, in un modo confuso e universale, che non è né chiaro né distinto"²².

5. Ma in una prospettiva politeistica, cosa fare di questi lucori comuni a tutta l'umanità? E per riprendere il vocabolario di Plutarco e di Cicerone, se nel modo di comunicare con il divino è buona ogni pratica di rispetto delle regole locali, per coloro presso i quali la si incontra, su cosa si fonda la differenza, e non solo la somiglianza, da questo punto di vista, fra noi e gli altri? Che cosa contribuisce a sfumare la semplice constatazione della diversità culturale e religiosa? Come si giunge a introdurre, in questo quadro universale, una gerarchia? Per cercare di introdurre questo punto, mi rivolgerò di nuovo a Cicerone. Ma citerò stavolta un altro suo trattato.

Prendiamo un passaggio del *De divinatione* (II 28), l'inizio di un ragionamento sulle diverse forme di divinazione:

XII 28 Incominciamo dall'aruspicina, che io ritengo si debba osservare per il bene dello Stato e della religione professata da tutti; ma qui siamo soli, e possiamo ricercare la verità senza procurarci l'odio di alcuno, io specialmente che dubito della maggior parte delle cose. Esaminiamo, se sei d'accordo, innanzi tutto le viscere. È dunque possibile convincere qualcuno che quei presagi, che, dicono, sono indicati dalle viscere, siano stati appresi dagli aruspici con assidua osservazione? Quanto assidua è stata questa osservazione? Per quanto tempo la si è potuta fare? O in che modo le singole osservazioni furono confrontate tra l'uno e l'altro aruspice, per stabilire quale parte delle viscere fosse nemica, quale "familiare", quale fenditura denotasse un pericolo, quale un beneficio? Gli aruspici etruschi, quelli di Elide, gli egizi, i cartaginesi confrontarono forse tra loro queste osservazioni? Ma una cosa simile, a parte il fatto che non è potuta accadere, non si può nemmeno immaginare. Vediamo, infatti, che gli uni interpretano gli indizi delle viscere in un modo, gli altri in un altro: non esiste una dottrina comune a tutti.

Più avanti (II, 50-51):

Vediamo l'origine dell'aruspicina; così giudicheremo nel modo più facile quale autorità essa abbia. Si dice che un contadino, mentre arava la terra nel territorio di Tarquinia, fece un solco più profondo del solito; da esso balzò su all'improvviso un cer-

²² *Es verdad luego que todos los hombres del mundo por bárbaros, incultos y silvestres y apartados en tierras ó en islas y rincones del mundo que sean, naturalmente por la lumbre de la razon y del entendimiento agente, con un cognoscimiento confuso y universal, no claro ni distincto, sin tener lumbre de fé cognoscen que hay Dios.*

to Tagete e rivolse la parola all'aratore. Questo Tagete, a quanto si legge nei libri degli etruschi, aveva l'aspetto di un bambino, ma il senno di un vecchio. Essendo rimasto stupito da questa apparizione il contadino, e avendo levato un alto grido di meraviglia, accorse molta gente, e in poco tempo tutta l'Etruria si radunò colà. Allora Tagete parlò a lungo dinanzi alla folla degli ascoltatori, i quali stettero a sentire con attenzione tutte le sue parole e le misero poi per iscritto. L'intero suo discorso fu quello in cui era contenuta la scienza dell'aruspicina; essa poi si accrebbe con la conoscenza di altre cose che furono ricondotte a quegli stessi principi. Ciò abbiamo appreso dagli aruspici stessi: quegli scritti essi conservano, quelli considerano come la fonte della loro dottrina. 51 C'è dunque bisogno di Carneade per confutare cose del genere? O c'è bisogno di Epicuro? Può esserci qualcuno tanto insensato da credere che un essere vivente, non saprei dire se dio o uomo, sia stato tratto di sotterra da un aratro? Se devo considerarlo un dio, perché, contro la natura degli dèi, si era nascosto sotterra, sì da veder la luce solo quando fu messo allo scoperto da un aratro? Non poteva, essendo un dio, esporre agli uomini la sua dottrina dall'alto? Se, d'altra parte, quel Tagete era un uomo, come poté vivere soffocato dalla terra? Da chi, inoltre, poté aver appreso egli stesso ciò che andava insegnando agli altri? Ma sono io più sciocco di quelli che credono a queste cose, io che perdo tanto tempo a discutere contro di loro!

XXIV È molto spiritoso quel vecchio motto di Catone, il quale diceva di meravigliarsi che un aruspice non si mettesse a ridere quando incontrava un altro aruspice. ... Il re Prusa, quando Annibale, esule presso di lui, lo esortava a far guerra a oltranza, diceva di non volersi arrischiare, perché l'esame delle viscere lo dissuadeva. "Dici sul serio?" esclamò Annibale; "preferisci dar retta a un pezzetto di carne di vitella che a un vecchio condottiero?"

Nel *De natura deorum* I, 71, si ritrova questa formula, che un aruspice non può incontrare un altro aruspice senza scoppiare a ridere, per dire che gli epicurei, nei loro discorsi sugli dèi, sono ancora più ridicoli degli aruspici...

Cicerone parla degli aruspici di Etruria, dell'Elide, di Olimpia, d'Egitto, di Cartagine. Vi è un altro testo in cui gli aruspici sono classificati in una serie transculturale di specialisti della divinazione. Si tratta di quello che, con Momigliano, potremmo chiamare saggezze barbare.

Prendiamo Strabone:

Ebbene, ciò che presso i Greci sono stati Anfirao, Trofonio, Orfeo, Museo; ciò che hanno potuto essere per i Geti i diversi personaggi che essi hanno chiamato "dio" (*theós*), quali il pitagorico Zalmoxis nei tempi antichi, e, ai nostri giorni, Deceneo, questo ministro ispirato di Burebista; ciò che poterono essere per gli abitanti del Bosphoro Acaicaro, per gli indiani i gimnosofisti, per i persiani i magi (con i loro necromanti, ossia i loro lecanomanti e i loro idromanti), per gli assiri i caldei, per i romani infine gli aruspici etruschi, Mosè e i suoi immediati successori lo sono stati per gli

ebrei: dico suoi successori immediati perché, come abbiamo già notato, la dignità di gran sacerdote, all'inizio così pura e benefica, non aveva tardato a degenerare²³.

Ciò che spinge gli Antichi a simili comparazioni, come peraltro a praticare quella che Tacito chiamerà *interpretatio*²⁴, da principio non è una preoccupazione teorica. È piuttosto l'esperienza reale, e più volte ripetuta, dell'incontro, dello spaesamento, dello *shock* culturale. La Grecia non è isolata, non più di Roma. Nella sua storia, intrattiene rapporti di comunicazione costanti, commerciali, conflittuali o di osmosi culturale, con i suoi vicini di Anatolia, del Vicino Oriente, dell'Iran, dell'Egitto e d'Italia. Le espressioni antiche di ciò che a volte può sembrarci come una forma di relativismo culturale, sono nate da queste esperienze. Incontri dell'alterità a casa propria (gli Etruschi per i Romani), o incontri di vicini. Questi incontri delineano giochi di specchi, di contraddizioni, anche di contestazioni, che consentono una riflessione del costume su se stesso. Ma si tratta altresì, nelle teorie degli antichi, di un modo di riflettere sulla differenza, che implica le altre culture o civiltà. In gioco è la nozione stessa di purezza, di integrità, di identità.

Uno dei modi di rendere conto di questi insiemi analogici consiste nel postulare l'esistenza di un fondo comune, a partire del quale si instaura un processo di differenziazione sotto forma di un processo di decadenza. Ma bisogna precisare che la decadenza agisce anche nel proprio contesto, in casa. La superiorità interna quindi non è equivalente alla superiorità del passato. La superiorità interna deve fondarsi su un'altra cosa ancora...

6. Dalla tesi della diffusione e del prestito, difesa dagli autori ebrei che fanno di Orfeo un discepolo diretto di Mosè, e di Omero un lettore della *Tōrā* in traduzione greca, si scivola verso quella del plagio o del furto. Così Origene afferma che Platone, che avrebbe viaggiato in Egitto come vuole una leggenda tenace, vi avrebbe scoperto le tradizioni ebraiche, prendendo in prestito alcune idee, conservandone alcune immutate, e arrangiando e trasformando le altre. Egli avrebbe plagiato evitando, per non turbare i Greci, di conservare integralmente le dottrine degli ebrei, oggetto dell'avversione generale dovuta al carattere straniero delle loro leggi e alla forma particolare del loro regime politico²⁵.

²³ Strabone, *Geografia* XVI, 34 (in fine) - 39.

²⁴ Il termine è utilizzato in questo senso da Tacito, *Germania* 43, 4 -5.

²⁵ *Contro Celso* IV, 39. Per la tesi del plagio in Origene, vedi pure *Contro Celso* IV, 21. Per Platone lettore di Mosè negli apologeti cristiani, cfr. A. J. Droge 1988, pp. 59-65; D. Ridings 1995.

Prima dell'intervento delle dottrine cristiane l'imitatore non era il diavolo, ma il "poeta-teologo": Omero, Museo o Orfeo avevano voluto imitare Mosè di testa loro. La teoria del plagio appariva come una variante monoteista, una trasformazione della teoria del prestito e della diffusione quale l'espone Diodoro Siculo a proposito del passaggio che Orfeo effettua dall'Egitto. Sviluppata nel giudaismo Alessandrino, questa teoria del plagio ha preceduto la teoria dell'imitazione diabolica (*imitatio diabolica*), la quale a sua volta presuppone la teoria della rivelazione naturale.

A forza di *interpretatio* (*graeca e judaica* in un primo tempo, in seguito *romana*), si era assistito allo sviluppo di un'autentica pratica della comparazione innestata su esperienze di assimilazioni, di integrazioni, di rigetti o di mimetismi, una pratica che poteva avere come effetto di ristrutturare le credenze degli uni e degli altri. La creazione di nuove immagini divine, fra cui quella di Serapide, partecipava precisamente di questo processo di strutturazioni/ristrutturazioni, che comportava, a sua volta, un discorso analitico. Si osserva l'emergenza di un metadiscorso, una teoria (problematica, plurale, complessa, sempre incompiuta) della pratica comparatista.

Il cristianesimo introduce, su questo terreno, un nuovo modo di afferrare l'altro per fargli dire lo stesso. La verità ormai appartiene solo a colui il quale è capace di formulare la teoria dell'*imitatio*. Questa convinzione di superiorità rappresenta il risultato finale di ciò che Jan Assmann ha chiamato la "distinzione mosaica". Si tratta di un fenomeno più assoluto dell'opposizione greco/barbaro, un fenomeno relativamente recente nella storia delle religioni. Appena abbozzata negli inni di Akhenaton e nell'*Antico Testamento*²⁶, tale rottura appare chiaramente solo con il cristianesimo, e poi con l'Islam²⁷.

²⁶ La rivoluzione amarniana, come è noto, non ha un seguito se non in un "*traumatisme mémoriel*". Per l'Antico Testamento, cfr. A. de Pury 2001, pp. 7-34. De Pury invita a sfumare la proposizione radicale di Jan Assmann (*Mosè l'Egiziano*): anche quando viene affermata la superiorità del dio d'Israele, questo non implica che si neghi la sovranità, nei limiti dei loro rispettivi territori, degli altri dèi. Non si ha da fare con un monoteismo esclusivo. Più tardi, all'inizio dell'epoca persiana, il redattore che gli esegeti moderni designano come l'"autore sacerdotale", che abbiamo già incontrato, stima che la conoscenza del Creatore del mondo non è riservata al popolo eletto. I non ebrei, e prima di tutto i Persiani, lo conoscono sotto nomi diversi da Jahvè. Attribuisce quindi a questo corrispettivo di Ahura Mazda un nome che potevano utilizzare tutti gli uomini: Elohim, senza articolo, ossia Dio, come nome proprio. Ma questa innovazione, secondo A. de Pury, deve considerarsi come lo sviluppo di un pensiero interreligioso. Cf. Id. 2002, pp. 25-47.

²⁷ Per un atteggiamento possibile dell'Islam, rinvio a Paul Heck 2002, vol. 49, n° 1, pp. 27-54: la lingua araba (veicolo della Rivelazione) è destinata a dare un'origine profetica all'insieme del sapere umano, incluso quello delle scienze greche o orientali. Una volta tradotto in arabo, un testo partecipa della Rivelazione. La traduzione è qui al principio della conversione, quanto della globalizzazione. Paul Heck (in una comunicazione personale, di cui lo ringrazio vivamente) an-

Al Demonio niente fa altrettanto piacere che di ispirare comportamenti somiglianti agli atteggiamenti della buona pietà tanto da trarre in inganno. È così per esempio che Giustino avvertiva il culto di Mitra come un nemico tanto più pericoloso quanto più somigliante “diabolicamente”, da diverse angolature, alla pratica del mistero cristiano.

La storia delle religioni, come disciplina scientifica, è il risultato di un’emancipazione. È stato necessario, perché essa si costituisse come campo storico e antropologico, che essa si sottraesse ai giochi di luce naturale e ombre sataniche. Essa lo ha fatto nel corso d’un vasto e complesso dibattito di secolarizzazione e di laicizzazione, sul quale non è necessario che qui mi dilunghi²⁸.

Lo studio dei contatti, degli adattamenti, dei rigetti, delle reazioni e delle controreazioni, porta a considerare che la storia stessa si trovi ad essere, *de facto*, un laboratorio sperimentale in cui si pratica, da sempre, la comparazione. Questa comparazione produttiva di nuovi oggetti costituisce, a sua volta, l’oggetto dei nostri studi.

Diversi fenomeni sono qui in gioco: anzitutto meccanismi di traduzione dell’altro in medesimo, di *interpretatio*, ma anche, a volte, un’assai gioiosa ignoranza delle regole elementari del buon esclusivismo, la persistenza di un atteggiamento accogliente, accumulatore. *Interpretatio* e accumulazione sono in effetti fenomeni fondamentali. Lo si vede bene anche in una terra che pretende di essere monoteista, come le terre d’Islam, con il culto di figure quali il *djinn* o il *marabut*. In Giappone, dove si mescolano a volte inestricabilmente pratiche buddhiste e shintoiste. A un punto tale che si finisce per chiedersi se l’umano in generale, e non solo il cristiano cattolico, protestante o ortodosso, non abbia bisogno almeno di due, se non di tre, per fare un elemento. È così che il giudaismo non finisce di definirsi in relazione ai politeismi ambientali delle sue origini (l’Egitto, il vitello d’oro), e fa ancora e sempre parte, da questo punto di vista, del cristianesimo che non giungerà mai a staccarsene al punto di dimenticare la sua nascita dolorosa. Così come Roma aveva bisogno degli aruspici etruschi, e dei miti greci...

Gli spazi di controversia non sono forse spazi di riflessione, laboratori in cui noi storici delle religioni mettiamo a punto I nostri strumenti concettuali?

nuncia uno studio sulla questione delle origini profetiche delle scienze profane, quale si trova sviluppata presso i pensatori musulmani a partire dal X sec. della nostra era (Abu Hatim al-Razi, al-Amiri, Ibn al-Nadim, Sa’id Andalusi).

²⁸ Cfr. Ph. Borgeaud 2004.

Bibliografia

- Borgeaud Ph., *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil (collection " Bibliothèque du XXIe siècle "), 2004.
- Borgeaud Ph. e Volokhine Y., "La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle", *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000), p. 37-76.
- Droge A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Mohr, Tübingen 1988, pp. 59-65
- Heck P., "The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization", *Arabica*, 2002, vol. 49, n° 1, pp. 27-54.
- Lasserre F., *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, de Gruyter, Berlin 1966.
- Plutarco, *Iside e Osiride*, trad. di Marina Cavalli, Adelphi, Milano 1985.
- de Pury A., "L'émergence de la conscience "interreligieuse" dans l'Ancien Testament", *Theological Review of the Near East School of Theology*, 22/1, 2001, pp. 7-34.
- de Pury A., "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", in J. Chr. Gertz, K. Schmid, M. Witte (a cura di), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 315, de Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 25-47.
- Ridings D., *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1995.

Francesca Prescendi

SOMIGLIANZE FUORVIANTI. RIFLESSIONI SUL COMPARATIVISMO PARTENDO DA MITI ROMANI E SIBERIANI SUL SACRIFICIO

Quest'articolo propone qualche pista di riflessione sui pericoli che si corrono se si considera che lo scopo della comparazione sia metter in luce gli elementi comuni per ricercarne un'origine comune. Il problema evidentemente non è nuovo, ma spero di poterlo illustrare con degli esempi forse non molto conosciuti. L'origine di quest'articolo è iscritta nella mia biografia scientifica recente¹. Studiando le esegesi che i Romani stessi hanno proposto della loro pratica sacrificale, mi sono imbattuta in un corpus molto intricato di miti riguardanti il sacrificio e in un'analisi comparativa, quella presentata nel libro *Struktur des voretruskischen Römerstaates* pubblicato da A. Alföldi nel 1974, che si è rivelata molto stimolante anche se ormai datata.

Prima di addentrarmi nella presentazione dei miti e nella discussione di questo libro è necessaria una premessa. Per capire meglio i miti che racconterò, bisogna aver presente un particolare della procedura sacrificale romana. Dopo che l'animale è stato ucciso, una parte degli organi interni, detti *exta* (precisamente: i polmoni, il cuore, il fegato, vescica biliare e il peritoneo), vengono offerti sull'altare e bruciati. Essi sono riservati esclusivamente agli dei. Agli uomini spetta invece il resto dell'animale sacrificato, che viene consumato in banchetti comuni o venduto in macelleria. Dei e uomini dunque *non* mangiano la stessa parte di carne. Come vedremo, i miti con cui avremo a che fare, riguardano trattamenti eccezionali degli *exta*, cioè gesti che si differenziano dalla usuale deposizione sull'altare.

Veniamo ora al libro di Alföldi che propone una ricostruzione della protostoria di Roma fino alla dominazione etrusca. Per quest'epoca non ci sono documenti scritti e l'indagine di Alföldi si basa su tracce che egli dice di riscontrare in documenti letterari molto posteriori. L'idea che intende dimostrare è che la società romana conosce, in questo periodo arcaico, il passaggio da una struttura sociale più antica tripartita e matriarcale a una società più recente (anche se sempre protostorica) bipartita, esogamica e patriarcale. Non vogliamo attardarci qui a discutere l'inconsistenza di questi risultati, che so-

¹ Faccio riferimento alla ricerca che ho appena concluso, cf. Prescendi 2007.

no stati del resto già ampiamente criticati al momento della pubblicazione del libro soprattutto da Jacques Poucet (1975) e Arnaldo Momigliano (1980). Quello su cui m'interessa riflettere è il metodo comparativo adottato da Alföldi in una parte del quinto capitolo del suo libro, quella dedicata ai racconti che trattano delle offerte sacrificali². L'autore inizia prima di tutto a presentare i racconti romani che costituiscono la sua raccolta. Ventuno fonti antiche raccontano cinque episodi. Poiché non posso analizzare nei dettagli tutte le fonti, mi accontenterò di riassumere qui la trama dei cinque episodi.

1. Gli episodi

1.1. *L'origine dei riti dei Lupercalia*

Il primo mito è un *unicum*: viene raccontato esclusivamente da Ovidio nei *Fasti*³ per illustrare la festa romana dei *Lupercalia*. È un episodio anteriore alla fondazione di Roma. Risale alla giovinezza di Romolo e Remo, quando questi vivevano in una società pastorale. Un giorno si ritrovano con i loro compagni per celebrare la festa del dio Fauno in aperta campagna. Dopo aver sacrificato una capretta, i giovani si esercitano come atleti, aspettando che le carni si cuociano sugli spiedi. All'improvviso un servo annuncia che la loro mandria di buoi è stata rubata. Romolo e Remo, nudi come sono, si danno a inseguire i ladri di bestiame, ciascuno alla testa di un gruppo. È Remo ad avere la meglio: lui e il suo gruppo riescono a catturare i nemici e a riprendersi il bestiame. Tornato al luogo di partenza, dove è stato compiuto il sacrificio, Remo si arroga il diritto di prendere dal fuoco e mangiare con i suoi compagni tutta la carne che è stata preparata, cioè la parte riservata agli dei (gli *exta*) e quella prevista per gli uomini. Giustifica il suo gesto, affermando che questa carne spetta al vincitore. Quando Romolo con il suo gruppo rientra, trova le mense vuote e le ossa spolpate. Come prima reazione, ride.

Questo racconto è presentato da Ovidio per spiegare la festa dei *Lupercalia*, che si celebra a Roma ogni 15 febbraio. Durante questa festa due gruppi di giovani, dopo aver compiuto il sacrificio di un montone, corrono per la città, coperti solamente con pelli d'animali. Secondo un'informazione tramandata da Plutarco, questi giovani sono inoltre tenuti a inscenare una risata ri-

² Cf. pp. 141-150.

³ Ov., *Fast.* 2, 361-380. Alföldi cita altri testi sui Lupercali, ma solo il passo di Ovidio racconta questo mito.

tuale⁴. Questo spiegherebbe perché Ovidio abbia inserito nel mito il riso di Romolo, altrimenti difficile da capire.

1.2. *L'istituzione del culto di Ercole all'Ara Maxima*

Passiamo ora al secondo episodio. Durante il viaggio di ritorno dalla Spagna verso la Grecia, dopo aver catturato i meravigliosi buoi di Gerione, Ercole fa tappa sul territorio laziale, nel luogo dove in seguito sarebbe sorta Roma. Lì, presso la riva del Tevere, si addormenta. Un essere abominevole, descritto a volte addirittura come un vero e proprio mostro, Caco, famoso per la sua forza sovranaturale, ruba alcuni di questi buoi. Li conduce nella sua caverna. Al suo risveglio Ercole si appresta a partire, ma al momento di mettersi in marcia si accorge che manca una parte della mandria. I mugghi provenienti dalla grotta rivelano il nascondiglio dei buoi mancanti. Ercole è così costretto a affrontare Caco. Da questa lotta l'eroe greco esce vincitore: si riprende i buoi e uccide Caco. Gli abitanti del Lazio e in particolare Evandro, che si era stabilito lì da poco, vogliono offrirgli un culto. Viene costruito così un meraviglioso altare e viene concordato il giorno della celebrazione. Due famiglie, i Potitii e i Pinarii, sono invitate a recarsi all'altare all'alba. Delle due solamente i Potitii rispettano gli accordi: arrivati all'alba hanno il diritto di mangiare gli *exta* delle vittime sacrificate, così come Ercole stesso aveva previsto che si dovesse fare. Ottengono inoltre il ruolo di sacerdoti dell'*Ara Maxima*. I Pinarii, invece, arrivano tardi, quando la carne è già finita. Devono accontentarsi di mangiare quello che rimane. Viene conferito loro il ruolo di servitori nel culto.

Questo mito è raccontato da parecchi autori con piccole differenze nei dettagli⁵. La struttura del racconto però resta essenzialmente la stessa.

1.3. *Ottavio di Velitrae*

Svetonio⁶ racconta che un antenato dell'imperatore Augusto, un certo Ottavio della città di *Velitrae* sta compiendo un sacrificio in onore di Marte. Si accorge all'improvviso che un gruppo di nemici si sta avvicinando. Allora ritira dal fuoco le carni che stavano abbrustolendo e le offre al dio prima che siano completamente cotte.

⁴ Plut., *Rom.* 21, 6-7.

⁵ Cf. Liv. 1, 7, 3; Dion. Hal. 1, 39, 1-2; *Orig. Gent. Rom.* 6, 1- 8, 4; Macr., *Sat.* 3, 6, 14; Fest. P. 270 L.; Serv., *Aen.* 8, 269 e 270.

⁶ Svet., *Aug.* 1, 1.

Questi *exta semicocta* piacciono a Marte. Ottavio riporta la vittoria e da allora il sacrificio a Marte sarà sempre celebrato con degli *exta* non completamente cotti, “al sangue” potremmo dire.

1.4. *Camillo e l'assedio di Veio*

Dopo un lungo assedio alla città etrusca di Veio, Camillo e l'esercito romano riescono finalmente a prendere la città. L'episodio che ha permesso di concludere l'assedio, è il seguente: all'interno della città, si celebra un sacrificio. L'aruspice etrusco dice che colui che concluderà il sacrificio, cioè che offrirà gli *exta* agli dei, vincerà la guerra. I soldati romani, che stanno scavando un tunnel per arrivare nel cuore della città, udite le parole dell'aruspice, si affrettano. Arrivano in tempo per prendere gli *exta*, prima che siano deposti sull'altare, e li portano a Camillo. Egli li offre agli dei e poco dopo può conquistare la città⁷.

1.5. *Paralleli sabini e arcadi*

Nell'ultima sezione Alföldi raccoglie i passi di diversi autori che parlano di due fatti diversi. Il primo riguarda un mito italico del popolo degli Hirpi. Mentre questi celebrano un sacrificio, alcuni lupi si presentano all'improvviso e rubano gli *exta*. Gli uomini li inseguono e arrivano a una grotta da cui uscono delle esalazioni che provocano una pestilenza. Un oracolo annuncia allora che per farla cessare bisogna vivere alla maniera dei lupi, cioè di rapina. Gli Hirpi intraprendono questo modo di vita e la pestilenza effettivamente cessa⁸. Il secondo è costituito dai riti sul monte Liceo, nella regione greca dell'Arcadia. Alcune fonti antiche⁹ raccontano di un rito che si celebra in questo luogo, durante il quale vengono spartite le carni di un sacrificio. Tra queste ci sono delle parti di carne umana e delle parti di animale. Quelli che mangiano la carne umana a loro insaputa, si trasformano in lupi e devono vivere nella natura selvaggia per nove anni.

Alföldi ritiene che tutti questi episodi siano basati sullo stesso schema mitico: due gruppi di giovani sono in competizione tra loro; un gruppo s'impone sull'altro al momento di affrontare un pericolo esterno; il gruppo vincitore s'appropria della carne sacrificale. Secondo lui, questi racconti illustrano la

⁷ Cf. Liv. 5, 21, 8 citato da Alföldi, ma si veda anche Plut., *Cam.* 5, 6-9.

⁸ Serv., *Aen.* 11, 785 citato da Alföldi, ma si veda anche Sil. It., *Pun.* 5, 175-181.

⁹ Testi citati da Alföldi: Aug., *civ.* 18, 17; Paus. 8, 2, 1 ss.; Plin., *nat.* 8, 22, 81-82.

“potenza magica” (*magische Potenz*) contenuta negli *exta*, paragonabile a quella della carne cruda. Alföldi ricorda come il patrimonio folclorico dei Germani metta bene in evidenza che mangiare la carne cruda significa acquisire vitalità e vigore. Gli *exta* di questi racconti romani rinviano alla stessa idea di vitalità. Questi miti, secondo Alföldi, sopravvivono da un’epoca antichissima e continuano a esistere anche nella Roma storica. Egli propone inoltre un confronto con un mito dei cacciatori siberiani Voguli-Ostiaki¹⁰.

Questo mito racconta che, dopo una battuta di caccia, gli uomini ritornano al loro villaggio e si preparano a mangiare la preda che hanno ucciso. Mentre fanno cuocere la carne però si rendono conto che i nemici si stanno avvicinando. Una parte dei cacciatori decide allora di mangiare la carne cruda e di scappare. Questi saranno chiamati i *Mos-chum*, che significa appunto i “mangiatori di carne cruda”. Un’altra parte di cacciatori invece rimane al villaggio e aspetta che la carne sia cotta. Ma nel frattempo i nemici arrivano e rompono il naso a quelli che sono rimasti, poi se ne vanno¹¹. Questo gruppo è chiamato i *Por-chum*, cioè i “mangiatori di carne cotta”. Questo mito spiega come sia avvenuta la ripartizione della società dei Voguli-Ostiaki in due classi. Altri miti del patrimonio culturale dei Voguli-Ostiaki fanno capire che i “mangiatori di carne cruda” sono considerati intelligenti, raffinati e buoni, mentre i “mangiatori di carne cotta” sono stupidi, rozzi e cattivi. Questi due gruppi non si uniscono tra loro: ognuno ha i propri animali totemici e le proprie usanze; non esistono matrimoni tra i membri delle due classi¹².

Constatata la somiglianza di questo racconto con quelli romani, Alföldi suppone l’esistenza di un originario mito indoeuropeo. Questo sarebbe all’origine dei racconti romani e sarebbe paragonabile a quello dei Voguli-Ostiaki.

Prima di passare alle mie considerazioni, voglio ricordare che questi esem-

¹⁰ Questo mito è stato fatto conoscere per la prima volta dal viaggiatore russo del 19° sec. (a cui Alföldi fa riferimento) N. L. Gondatti, 1888, p. 91 [estratto da *Tr. Etnograficheskogo otdela obschestva ljubitelej estestvoznaniija, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete VIII*]. Alla denominazione “Voguli-Ostiaki” gli studiosi preferiscono attualmente quella di Mansis. Il mito raccontato da Alföldi appartiene in particolare al sottogruppo dei Mansis del nord, che abitano sulle rive di due affluenti dell’Ob, la Sygva (o Liapina) e la Sosva. Ringrazio Jean-Luc Lambert per queste preziose informazioni. Aggiungo i miei sentiti ringraziamenti a Jean-Luc Lambert, maître de conférence all’Ecole Pratique des Hautes Etudes, che con grande entusiasmo mi ha fornito dei suggerimenti indispensabili per lo studio di questo mito siberiano.

¹¹ Dal testo di Gondatti si capisce che i nemici sono venuti apposta perché vogliono prendersi gioco di loro ed è per questo che ripartono dopo aver rotto loro il naso.

¹² A proposito di questi due gruppi si veda Haekel 1946, citato dallo stesso Alföldi; A. Kanisto e M. Liimola, *Wogulische Volksdichtung I, Mémoires de la société finno-ougrienne (Helsinki)* 101, 1951; Munkacsy 1995, 178.

pi sono stati ripresi da Carlo Ginzburg nel suo famoso libro *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, pubblicato nel 1989¹³. Ginzburg, più moderato d'Alföldi, paragona soprattutto il mito dei cacciatori siberiani e quello di Romolo e Remo, affermando che questa somiglianza non può essere casuale. Fa un accenno anche al mito dei Potitii e dei Pinarii e ad altri miti, non meglio precisati. Suppone che queste somiglianze abbiano un'origine comune da ricercare nella trasmissione del patrimonio culturale nell'area eurasiatica¹⁴.

2. Analizzando la comparazione di Alföldi

Nella comparazione di Alföldi notiamo due livelli: il primo che comporta un confronto tra i miti romani; il secondo che propone una comparazione tra questi miti e il mito dei cacciatori siberiani. Occupiamoci innanzitutto di questa seconda comparazione.

2.1. *Comparazione tra i miti romani e il mito siberiano*

Che cosa ha il mito siberiano da spartire con i miti romani? È vero, come sostiene Ginzburg, che la somiglianza di questo mito con quello di Romolo e Remo non può essere dovuta al caso?

Sinceramente non mi sembra che le somiglianze tra questi due racconti siano così evidenti da escludere un'eventuale casualità:

- Innanzitutto nel mito siberiano abbiamo due gruppi che mangiano entrambi della carne, anche se gli uni la mangiano cotta e gli altri cruda. Nel caso di Romolo e Remo, invece, solamente il gruppo di quest'ultimo mangia la carne, mentre l'altro arriva quando le mense sono vuote.

- Inoltre, i cacciatori siberiani non mangiano la carne considerandola come una ricompensa per il fatto di aver vinto i nemici. Né i mangiatori di carne cruda, né quelli di carne cotta, infatti, battono i nemici. Al contrario, nel mito romano, Remo si prende il diritto di mangiare tutta la carne perché lo considera un diritto del vincitore.

- Infine, è ancora più importante notare che per i cacciatori siberiani questo mito fonda la divisione binaria della società. Dai mangiatori di carne cruda e da quelli di carne cotta discendono le due classi della società. Non pos-

¹³ Cf. la recensione in *Quaderni di Storia* 34 (luglio—dicembre 1991), 103-120.

¹⁴ Il dossier dei miti romani, che era stato studiato anche prima d'Alföldi (cf. Hubaux, 1962) continua ad essere presente nelle ricerche degli specialisti delle origini della storia romana (cf. Briquel, 1980)

siamo affermare lo stesso per quanto riguarda Roma. Contrariamente a quanto vuol dimostrare Alföldi, infatti, non ci sono prove per dire che la società romana sia stata veramente divisa in due gruppi in epoca arcaica. Il mito giustifica solamente l'esistenza di due gruppi di giovani che si affrontano nell'ambito della festa dei *Lupercalia*.

Le stesse differenze si riscontrano quando si paragona il mito siberiano con quello dei Potitii e dei Pinarii. Anche in questo caso, infatti, abbiamo un solo gruppo che mangia la carne, come ricompensa accordata dal dio. La divisione binaria illustrata nel mito, non è nemmeno in questo caso una divisione che interessa tutta la società romana, ma solamente il personale di culto dell'Ara Massima.

Il mito siberiano sembra piuttosto avvicinarsi a quello d'Ottavio di *Veli-trae*. In entrambi, infatti, la carne che si sta arrostando è ritirata dal fuoco alla vista dei nemici che si avvicinano. Ma anche in questo caso non c'è una corrispondenza precisa. I cacciatori siberiani prendono la carne dal fuoco per mangiarla, Ottavio invece per offrirla a Marte. Per di più il tema della competizione tra due gruppi, che si può ritrovare nel mito siberiano, non è presente in quello romano: Ottavio è solo di fronte ai nemici, il gruppo di cui è a capo non si divide in due.

Per quanto riguarda il mito di Camillo ancora una volta si deve rilevare che il protagonista non mangia la carne. Inoltre nemmeno questo mito parla della divisione della società in due classi. Lo stesso si può dire del racconto del popolo degli Hirpi e dei riti del monte Liceo. In quest'ultimo c'è il tema del consumo della carne, ma il fatto su cui si concentra l'attenzione è che alcuni mangiano della carne umana.

Questi argomenti sembrano sufficienti per rimettere in questione l'esistenza di un qualsiasi rapporto tra i racconti romani e quello dei cacciatori siberiani, così distanti nel tempo e nello spazio.

2.2. *Comparazione tra i miti romani*

Lasciamo da parte il paragone con il mito siberiano, e torniamo a confrontarci con gli episodi romani. Riprendo la raccolta d'Alföldi, ad esclusione del racconto dei riti arcadi compiuti sul monte Liceo. Quest'episodio infatti esula dal contesto romano-italico e dovrebbe essere studiato con altri parametri.

Come abbiamo già avuto modo di notare, nessuno di questi miti si presenta come un racconto di fondazione di una società binaria. Però ognuno di essi mette in scena due gruppi in competizione o in guerra tra loro. Il grup-

po di Romolo contrapposto a quello di Remo, quello dei Potitii a quello dei Pinarii, quello di Ottavio a quello dei nemici che si avvicinano, quello di Camillo a quello degli abitanti di Veio, quello degli Hirpi a quello dei lupi. Un elemento comune a tutti questi miti è dunque il fatto che si situano in un contesto di competizione e di guerra. L'altro elemento comune è che tutti raccontano di un trattamento eccezionale riservato agli *exta*: Remo e i Potitii li mangiano, Ottavio li ritrae dal fuoco prima che siano cotti, Camillo e i lupi li rubano.

La domanda che mi pongo a questo punto è: sono sufficienti queste due similitudini per dire che tutti i miti derivano da un modello comune?

Una comparazione scrupolosa non si può accontentare di un'analisi che metta in evidenza solo i tratti comuni dei miti, dimenticando gli elementi che li differenziano. La più evidente tra queste differenze è che alcuni parlano di uomini che mangiano la carne destinata agli dei, mentre altri di un'offerta degli *exta* fatta in condizioni particolari. Nel mito di Remo e in quello dei Potitii, infatti, la parte di carne che spetta normalmente agli dei è mangiata dagli uomini. Negli altri, invece, essa è effettivamente data al suo destinatario originario, cioè offerta al dio in onore del quale si compie il sacrificio. Prendiamo il caso di Ottavio di *Velitrae*. Egli offre a Marte degli *exta semicocta*: il messaggio di questo racconto è che il dio gradisce il sacrificio anche se la procedura di cottura è abbreviata. La morale della storia è che è meglio compiere un'azione religiosa fino in fondo, anche se in forma abbreviata, piuttosto che lasciarla a metà: il dio sarà riconoscente e aiuterà nella battaglia. Si può citare a questo proposito un'espressione de l'*Origo gentis Romanae* (13): “interrompere un atto religioso è cosa estremamente nefasta” (*rem divinam interrumpere summum nefas*)¹⁵.

Non è mia intenzione presentare un'analisi dettagliata di tutti gli altri racconti. Ripensando ai riassunti presentati poco prima, non credo che sia difficile percepire le notevoli differenze tra gli episodi. Vorrei piuttosto concentrarmi sui due racconti che sembrano più vicini per la struttura, cioè su quello di Remo e dei Potitii, a cui fa allusione anche Ginzburg. Abbiamo detto che questi due episodi hanno in comune un tratto assai speciale, cioè il fatto che degli uomini mangiano la parte della carne sacrificale normalmente destinata agli dei. Vediamo più da vicino come questo avviene in ciascun racconto e qual è il suo significato.

Nel mito dei due gemelli, Remo mangia tutta la carne sacrificale per sua

¹⁵ Questo passo è citato anche da Hubaux 1958, 245-6 a proposito di questo episodio di Camillo.

propria decisione. Fiero di aver vinto i nemici, considera che questo cibo gli spetti come ricompensa. Nel mito dei Potitii e dei Pinarii, i primi ottengono il privilegio di mangiare la carne direttamente da chi ha istituito il culto, che è, secondo le versioni, il dio stesso o il greco Evandro che ha ricevuto le istruzioni dal dio. La situazione dunque si presenta in modo molto diverso: Remo s'arrogava un diritto, mentre i Potitii eseguono quello che è stato stabilito per loro.

Ma si può andare molto più in profondità nell'analisi osservando il contesto di cui questi due episodi fanno parte. Ho già detto che l'episodio di Romolo e Remo è raccontato come *aition* della festa dei *Lupercalia*. Ho anche aggiunto che durante questa festa annuale i giovani romani, chiamati Luperci per l'occasione, corrono vestiti solamente di pelli di capra nelle strade della città di Roma. Parecchi studiosi moderni concordano nel considerare questa festa come la rappresentazione di uno stato di vita anteriore alla civiltà, selvaggio e connesso alla natura. Questo stato si contrappone a quello più moderno, risalente al momento della fondazione dell'ordine civico e delle leggi che regolano la vita comunitaria. Del resto già una frase di Cicerone descrive i Luperci come una "confraternita veramente selvaggia, pastorale e agreste che si è riunita nei campi in un'epoca anteriore a quella della civiltà e delle leggi"¹⁶.

Il mito di Romolo e Remo illustra questo stesso concetto di "primitività". Quest'episodio si colloca in un periodo anteriore alla fondazione di Roma, quando i due gemelli vivevano in una comunità pastorale e agreste. Il fatto che festeggino un sacrificio in onore del dio Fauno, il corrispondente del greco Pan, dio per eccellenza della natura selvaggia¹⁷, non fa che rinforzare questa lettura.

Questo quadro permette di interpretare meglio il comportamento di Remo. Quando questi ritorna vincitore sul luogo del sacrificio e mangia tutta la carne, si comporta come un primitivo, che ignora le usanze del vivere in comune. Come i ladri di bestiame che hanno rubato con la forza quello che non è di loro proprietà, allo stesso modo Remo s'appropria di tutta la carne, non potendo reprimere il suo impeto di ostentata superiorità e di egoismo. Bisogna insistere sul fatto che Remo e il suo gruppo non solo mangiano la carne riservata agli dei, ma anche quella che dovevano condividere con tutti i gio-

¹⁶ Cic., *Cael.* 26: *Fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges, si quidem non modo nomina deferunt inter se sodales sed etiam commemorant sodalitatem in accusando, ut ne quis id forte nesciat timere videantur!* Cf. anche Frascetti 2002, 18-26.

¹⁷ Per il dio Pan e il suo rapporto con la natura il testo di riferimento resta Borgeaud 1979.

vani, compresi quelli del gruppo di Romolo. Con il loro gesto, dunque, Remo e il suo gruppo non solo si rifiuta di compiere un atto pio verso il dio Fauno, negandogli l'offerta che gli spetta. Ma rifiuta anche le buone regole del vivere in società, mangiando quello che avrebbero dovuto spartire con tutti i compagni. La spartizione è infatti una regola fondamentale del sacrificio romano (Scheid 1993). La degustazione della carne sacrificale da parte di Remo è dunque un segno del suo modo di essere: primitivo, incivile e selvaggio.

Anche l'episodio dei Potitii si svolge in un passato molto lontano, anteriore di secoli rispetto all'epoca di Romolo e Remo. Ma in questo caso non è in gioco l'idea di primitività. La festa dell'*Ara Maxima* in onore di Ercole, infatti, non vuole essere la rappresentazione del passato *ante leges*. Per capire la particolarità di questo racconto bisogna aver presente che il sacrificio presso l'altare di Ercole era del tipo che i Romani chiamano *Graeco ritu*. Questi sacrifici cosiddetti "alla greca" sono in realtà dei sacrifici che seguono una procedura molto simile a quella del sacrificio romano, ma che si differenziano per alcuni particolari (Scheid 1995-1998; 2005). Uno di questi è il fatto che non c'è distinzione tra il tipo di carne che viene offerto agli dei e quello che mangiano gli uomini. A differenza del sacrificio *Romano ritu*, nel tipo di sacrifici "alla greca" gli *exta* sono condivisi tra dei e uomini. Il fatto dunque che i Potitii ne mangino, è del tutto conforme alle regole. Questo racconto, che descrive come è nato il culto di Ercole a Roma, intende sottolineare la presenza di riti alla greca a partire dalla più lontana antichità.

Il fatto di mangiare la carne è dunque solo formalmente identico nei due racconti. In realtà esso assume un significato profondamente diverso a seconda del contesto in cui è inserito. Un Romano, che aveva presente il valore del mangiare la carne nei due episodi, non avrebbe probabilmente mai avuto l'idea di metterli in relazione.

Quest'analisi ci porta a concludere che devono essere valutate con prudenza non solo la somiglianze tra il mito siberiano e i miti romani, come ho detto precedentemente, ma anche quelle tra gli stessi miti romani. L'idea che tutti questi racconti romani derivino da un'unica fonte comune, questo supposto "mito indoeuropeo" di Alföldi, o semplicemente un originario mito romano, deve essere rimessa in questione. Le somiglianze di questi racconti, infatti, sono soprattutto formali. L'analisi del loro contesto mostra che questi episodi hanno poco a che vedere l'uno con l'altro. Il caso del mito di Remo e quello dei Potitii rivela piuttosto che questi episodi apparentemente simili, esprimono in realtà un contenuto molto diverso: la degustazione della carne in un caso è un simbolo di inciviltà, in un altro di obbedienza alla divinità.

Conclusione

Nella sua recensione al libro di Alföldi e in particolare rispetto alla comparazione tra miti romani e miti siberiani, Jacques Poucet scrive: “Personalmente non vedo che cosa apporti alla conoscenza della società romana arcaica questa deviazione per le steppe dell’Asia settentrionale” (Poucet 1975, p.649). Quest’affermazione di Poucet fa riflettere. È vero che l’apparente somiglianza del racconto siberiano e dei racconti romani non apporta niente alla conoscenza della Roma protostorica. Come l’ho già detto, non credo queste somiglianze debbano indurci alla conclusione che dietro questi miti ce ne sia uno ancora più vecchio (indoeuropeo) da cui questi dipendono. Nonostante questo, la “deviazione” per le steppe si deve considerare come “completamente inutile”? Sono prudente a questo proposito. Essa infatti ci ha permesso di riflettere più in profondità sulla specificità di ogni racconto romano. I racconti romani stessi, del resto, come abbiamo visto, non sembra che possano dipendere da un unico mito romano ancestrale. Eppure, il fatto di averli letti l’uno accanto all’altro è stato un modo per capirli meglio. La comparazione, dunque, è un metodo d’indagine e il suo scopo può essere quello di affinare la lettura degli elementi da comparare, non certo quello di ridurre le differenze in nome di una possibile origine comune.

Ma si potrebbe fare in modo che l’esercizio della comparazione sia ancora più interessante. Una dimensione in più si aggiunge se i “comparabili” non vengono scelti senza tenere conte dal loro contesto culturale sulla base di una somiglianza formale, come nel caso dei miti che abbiamo analizzato,. Ho già affermato prima, a proposito del mito di Remo e di quello dei Potitii, che a un Romano non sarebbe mai venuto a mente di metterli in relazione. Considerandoli infatti ciascuno per il messaggio che veicola, il Romano avrebbe avuto consapevolezza della loro diversità e non avrebbe forse nemmeno notato quella somiglianza di forma che tanto ha colpito gli studiosi moderni. Tentare di mettersi nella pelle del popolo che si studia, per quanto è possibile, e vedere i fenomeni dall’interno, è forse il modo per scegliere meglio gli elementi di comparazione. Gli studiosi delle religioni dell’antichità si pongono sempre di più in questa prospettiva, cioè quella di cercare dei comparabili che gli antichi stessi hanno messo in relazione¹⁸. Per quanto riguarda il sacrificio,

¹⁸ Un esempio dello studio di questo genere di comparazione è quello a proposito del fenomeno che viene di solito indicato con il nome d’*interpretatio*, cioè l’assimilazione di divinità appartenenti a culture diverse, cf. Borgeaud et Volokhine 2000; Graf 2001 et 2003; Bonnet et Pirrenne-Delforge 1999 et 2004. Le mie ricerche attuali riguardano l’assimilazione della dea greca Ino / Leucothea e della romana Mater Matuta.

per esempio, ho avuto modo di rendermi conto che gli autori romani avviciano questo rito alla pena di morte. La frontiera tra i due fenomeni è sentita come fluttuante (Prescendi 2007). A differenza del corpus di miti analizzato in questo articolo, questo tipo di analisi comparativista che ha le sue radici nell'antichità mi ha permesso di comprendere meglio la concezione romana sia del sacrificio e che della pena di morte. Invece di proiettare sulla antichità una nostra scelta di comparabili, questo tipo di esercizio permette di confrontarsi con una rete indigena di connessioni culturali.

Bibliografia essenziale

- Alföldi, A., *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1974.
- Bayet, J., *Les origines de l'Hercule romain*, Paris E. de Boccard, 1926.
- Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V., “ Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen ”, in Bonnet, Motte 1999.
- Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V., “ ‘Cet obscur objet du désir’. La nudité féminine entre Orient et Grèce ”, *MEFRA* 116 (2004), 827-870.
- Borgeaud, Ph., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Droz, Institut suisse de Rome, 1979.
- Borgeaud Ph., Volokhine, Y., “La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle”, *ARG* 2 (2000), p. 37-76.
- Briquel, D., “Trois études sur Romulus”, in: R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Genève-Paris, Droz, 1980, 207- 300.
- A. Frascchetti, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Ginzburg, C., *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 1998 = 1989.
- N. L. Gondatti, *Sledy jazycznych verovanij u mansov & Kul't medvedja u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri. Moskva*, 1888, p. 91 [estratto da *Tr. Etnograficheskogo otdela obshchestva ljubitelej estestvoznaniya, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete VIII*].
- Graf, F., “ Athena and Minerva: Two Faces of One Goddess? ”, in S. Deacy, A. Villing, “*Athena in the Classical World*”, Leiden, Brill, 2001, 127-139.
- Graf, F., “ Les dieux des Grecs et les dieux des Romains: plus ça change ... ”, *ARG* 5 (2003), 131-145.
- Grottanelli C., “ Ospitare gli dei: sacrificio e diluvio ”, *Studi storici* 4 (1984), 847-857.
- Haekel, J., “Idolkult und Dualsystem bei den Ugrier (zum Problem des eurasiatischen Totemismus)”, *Archiv für Völkerkunde* 1 (1946), 95-163.
- Hubaux, J., “ Comment Furius Camillus s'empara de Véies ”, *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Classes des Lettres, 38 (1962), 620 ss.
- Hubaux, J., *Rome et Véies*, Recherches sur la chronologie légendaire du Moyen Âge romain, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Kannisto A. e Liimola M., *Wogulische Volksdichtung I, Mémoires de la société finno-ougrienne (Helsinki)* 101, 1951.
- Momigliano, A., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1980, II, 682-685.

Somiglianze fuorvianti. Riflessioni sul comparativismo partendo da miti romani e siberiani sul sacrificio

- Munkácsi, B., *Vogul Folklore*, éd. O. J. von Sadvoszky e M. Hoppál, Budapest, 1995.
- Poucet, J., “Un héritage eurasiatique dans la Rome préétrusque ?”, in: *L'Antiquité classique* 44 (1975), 645-651.
- Prescendi, F., *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, Franz-Steiner-Verlag, 2007.
- Scheid, J., “*Graeco ritu*. A typically Roman Way of honoring the Gods”, *HSCPh* 97 (1995-1998), 15-31.
- Scheid, J., “Les inhumés d’Acy-Romance vus de Rome. Réflexions sur la comparaison”, in: S. Verger, *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d’Acy-Romance (Ardennes, France)[: actes de la table ronde, Rome, 18-19 avril 1997]*, *Collection de l’Ecole française de Rome*, Rome, 2000, 141-150.
- Scheid, J., Svenbro, J., “Le comparatisme, point de départ ou point d’arrivée?”, in: F. Boespflug, F. Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris, Cerf, 1997, 295-307.
- Scheid, J. “La spartizione sacrificale a Roma”, in: C. Grottanelli, N. F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari-Roma, Laterza, 1993 (= 1988), 267-292.
- Scheid, J., *Quand faire c’est croire. Recherches sur les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- Schilling, R., “Romulus l’élue et Rémus le reprobé”, in: *Revue des Etudes Latines* 38 (1961), 182-199.
- Werner, R., “Der voretruskische Römerstaat”, in: *Gymnasium* 83 (1976), 228-238.

Sabina Crippa

TRA ANTICHI E MODERNI. CONSIDERAZIONI SUL COMPARARE*

Vorrei cominciare con un riferimento al testo di Francesca Prescendi: “Somiglianze fuorvianti.

Riflessioni critiche sul comparativismo partendo da certi miti romani” che ha il merito, nella prospettiva che vorrei presentare oggi, di attirare l’attenzione sul comparatismo tra culture lontane nel tempo e nello spazio e di porre il mondo antico come uno dei possibili campi di azione della comparazione.

Il testo di F. Prescendi ha come oggetto la comparazione tra miti romani e miti siberiani da una parte, e dall’altra alcuni miti romani relativi a procedure sacrificali. L’autrice muove innanzitutto dall’analisi comparativa di Andreas Alföldi (1974), poi presenta il paragone, formulato da Carlo Ginzburg in *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, tra un mito dei cacciatori siberiani e quello romano di Romolo e Remo, per sottolineare come il tipo di comparazione attuato da Alföldi sia tuttora presente negli studi più recenti¹. Lo scopo è quello di formulare una critica ad una comparazione sia tra miti di culture diverse, sia tra miti appartenenti alla stessa cultura, comparazione che sulla base di similitudini postuli un’origine comune. Nel caso specifico esaminato da Prescendi, la vecchia idea dell’antichista Alföldi suggeriva che questi racconti romani derivassero da un comune “mito indoeuropeo” ricostruito ipoteticamente sulla base di somiglianze, solo formali, tra i vari racconti².

Prescendi si ispira alle riflessioni di John Scheid e Jesper Svenbro – “il me-

* Trascrizione della comunicazione orale tenuta a Firenze (8 maggio 2004) nell’ambito del Convegno COMPARATIVA/mente. Non compare citato il testo di C. Calame et M. Burger 2006, perché pubblicato successivamente rispetto all’elaborazione del presente contributo.

¹ L’autrice sottolinea come Ginzburg, benché più moderato di Alföldi, supponga che le somiglianze tra questi miti abbiano un’origine comune nel patrimonio culturale dell’area euroasiatica (o meglio indoeuropea).

² Prescendi evidenzia come episodi mitici apparentemente simili, abbiano contenuti diversi: la degustazione della carne in un caso è un simbolo di inciviltà, in un altro di obbedienza alla divinità.

todo comparativista, con il suo carattere riduttore, tende a cancellare i tratti specifici di una cultura o di una storia culturale a vantaggio di una sintesi astratta nel bel cielo indoeuropeo, dove tutto si assomiglia perché deve assomigliarsi” (Scheid -Svenbro 1997, p. 304) – e propone di considerare il comparatismo esclusivamente come strumento di partenza per lo studio di fatti culturali e religiosi, con la specifica funzione di mettere in luce “le similitudini tra diversi fenomeni culturali, solo per indurci a rilevare la specificità di ciascuno di essi”.

Gli interrogativi fondamentali che l’autrice pone sono essenzialmente due. Il primo riguarda la possibilità della comparazione nell’ambito di una specifica cultura, in questo caso tra diversi miti romani. Il secondo interrogativo concerne, invece, uno dei principali aspetti costitutivi della pratica del comparare, cioè la ricerca delle somiglianze e/o differenze tra culture diverse.

A partire da queste considerazioni, vorrei riflettere su alcuni aspetti teorici e metodologici che consentono a mio avviso di ripensare la pratica del comparare come non solo possibile, ma necessaria, anzi ineludibile. Fin dal XIX secolo, come è noto, scoprire e organizzare somiglianze e differenze costituisce un metodo fondamentale di molte discipline. Si pensi alla linguistica e specificamente alla grammatica comparata³. L’etnologia, focalizzandosi sulle diversità, sulla pluralità delle società e delle culture, ha sempre comparato, praticando anche il confronto tra società esotiche e gli antichi stadi delle proprie società.

Per quanto riguarda specificamente la storia delle religioni, Françoise Dunand et François Boespflug nell’introduzione agli Atti del Convegno Internazionale “Comparatisme en histoire de religions”, tenutosi a Strasburgo nel 1996 (Paris, Cerf, 1997)⁴ hanno giustamente affermato come, benché l’obiettivo di tale comparazione “ n’était pas de démontrer la supériorité d’une religion sur les autres, la pratique du comparatisme n’en a pas moins, trop souvent, conduit à mettre à part une religion, à l’occurrence le monothéisme chrétien, soit en l’excluant de toute velléité comparative, soit, plus subtilement, en ne le soumettant à la comparaison que pour mieux affirmer sa différence.....” (F. Dunand – F. Boespflug, 1997, p. 12).

Questo modello sottolineato dai curatori del convegno ha improntato la storia delle religioni al punto da investire la definizione stessa della disciplina. Come ricorda Ph. Borgeaud in *Aux origines de l’histoire des religions* (2004), per dare vita ad una storia delle religioni sono stati indispensabili due passaggi. Innanzi tutto è stato necessario uscire dal quadro religioso cristiano in cui si erano formate le prime espressioni della comparazione tra religioni, come per

³ Si veda a questo proposito il contributo di Paolo Marrassini in questo volume.

⁴ Sul comparatismo nella storia delle religioni, si veda il recente *La storia comparata delle religioni*, a cura di G. Filoramo e N. Spineto (2002).

esempio quella del gesuita Lafitau nel XVIII secolo oppure, prima ancora, quella del domenicano Bartolomeo de las Casas nel XVI secolo. In un secondo momento è stato ed è tuttora necessario mettersi a distanza dal proprio oggetto, cioè da ciò che convenzionalmente viene denominato “religione”.

Oggi la ricerca di somiglianze e differenze, nonché l’uso delle categorie simile/dissimile, molto spesso si riduce a catalogare dati analoghi da culture diverse. Per quello che riguarda il confronto tra culture diverse, i modelli fondamentali sono due. Il primo modello parte dal postulato implicito che le diverse culture e all’interno di esse i diversi fenomeni religiosi siano manifestazioni di una comune essenza nascosta: appartengono a questa tendenza il modello di Jung con i suoi archetipi e la fenomenologia delle religioni. Il secondo è quello che è stato definito “comparatismo contrastivo” (Scheid-Svenbro, 1997). Secondo questa prospettiva, la somiglianza tra fatti culturali, e specificamente tra fenomeni religiosi, dovrebbe essere il punto di partenza, mentre il punto di arrivo dovrebbe consistere nell’emergere della differenza tra i fatti comparati. Se questo approccio permette di sfuggire alla ricerca dell’”essenza” e degli archetipi universali, esso implica tuttavia il problema che per arrivare al contrasto si deve passare attraverso un processo iniziale di osservazione di alcune somiglianze. Questo problema è particolarmente evidente negli studi di G. Dumézil che coglieva le specificità romane (per esempio il mito degli Orazi e dei Curiazi) sulla base di un presunto fondo indo-europeo comune, esaminando, in quel contesto di somiglianze, le singolarità romane in opposizione, per esempio a quelle germaniche o indiane.

Se queste specifiche e opposte prospettive implicano aspetti contraddittori o comunque problematici, pare utile ai fini di una riflessione sul comparatismo, evocare due ulteriori interrogativi altrettanto importanti, anzi costitutivi e fondanti di qualsiasi pratica comparativa. Entrambi emergono esplicitamente dalle recensioni di Grottanelli-Clemente-Dei-Simonica (1991) del già citato testo di Ginzburg *Storia notturna*, apparse in *Quaderni di storia* del 1991.

In quei testi si sottolinea innanzi tutto come sia necessario tener sempre presenti i diversi modelli di comparatismo e farne uso consapevole anche quando, come nel libro di Carlo Ginzburg, si cerca di combinarli. Inoltre, sempre secondo quelle recensioni, è importante ricordare che quei modelli erano stati da tempo sottoposti alla critica antropologica e storico-religiosa in quanto dipendenti da costruzioni come le teorie genetiche⁵, l’evoluzionismo, il diffusionismo, lo strutturalismo⁶. Nel caso specifico del testo di Ginzburg,

⁵ Ad esempio sulla critica di Wittgenstein al carattere genetico-evolutivo della comparazione di Frazer, si veda ora Dei (data???)

⁶ Cfr. Grottanelli - Lincon 1998.

gli autori delle recensioni hanno messo in luce come quella pratica di comparazione interculturale si collocava all'incrocio tra il diffusionismo e uno strutturalismo attento solo alle somiglianze, associato alla ricerca diacronica di un fondo originario con caratteristiche universali (e quindi genetica e convergente).

Il secondo interrogativo concerne un aspetto del comparatismo di ordine teorico-metodologico, cioè quello della definizione e della categorizzazione e di conseguenza dell'uso delle categorie: l'esempio analizzato dalle recensioni citate è quello dello sciamanismo come uno strumento concettuale, una costruzione di antropologi e storici delle religioni, che non deve essere confuso con una "età storica" come mostrava di credere Ginzburg (Grottanelli *et alii*, 1991).

A partire da queste considerazioni preliminari, certo più che note in ambito antropologico, vorrei proporre una riflessione sulla validità e la possibilità del comparare, in particolare tra culture lontane nel tempo e nello spazio. A questo scopo mi servirò delle ricerche di tre studiosi, che, consapevoli dei limiti e delle difficoltà del comparare nei suoi diversi aspetti, apportano tre punti di vista a mio avviso essenziali.

1) In una serie di interventi inediti poi raccolti in un numero della rivista *Gradhiva* (Héritier, 1992) dedicato alla comparazione in antropologia, Françoise Héritier affronta il problema fondamentale della validità delle unità /elementi concettuali scelti come oggetti di comparazione siano esse unità/ culturali minime, siano esse culture.

A questo si aggiunge, nella prospettiva della studiosa, il problema delle fonti. Spesso nelle ricerche comparate interculturali emerge il problema della mediocrità, della eterogeneità, dell'incompletezza delle fonti e ciò si riflette sulla possibilità di trovare un risultato culturalmente fondato. Héritier fa presente l'importanza del punto di vista dal quale si compara, che spesso infatti non è altro che una categoria mutuata dall'etnologia, dalla storia delle idee oppure presente nel comune senso culturale dello storico o dell'antropologo.

Il problema del modello concettuale, sottolineato dall'autrice, è particolarmente pertinente per la storia delle religioni dal momento che questa disciplina è infatti caratterizzata da interrogativi di difficile soluzione, o privi di soluzione quali la definizione del concetto stesso di religione.

Come si definisce un oggetto religioso o ancora: come possiamo essere in grado di valutare e identificare un determinato comportamento in quanto 'religioso'?

Per evitare il comparatismo delle morfologie culturali e delle tipologie sociali, è utile ricordare che queste categorie non sono mai oggetti naturali, ma costruiti (si pensi ai concetti di religione, alle categorie di sacro/profano, etc.). Non

sono altro che convenzioni, strumenti di analisi condivisi dalla comunità scientifica e dal senso comune in un dato momento.

Il testo di Hérítier, il cui obiettivo polemico è principalmente l'antropologia postmoderna (il particolarismo americano, lo scientismo), consente di richiamare l'attenzione sia sulla comparazione come strumento necessario della ricerca antropologica, sia e soprattutto sulle esigenze di logica e di non contraddizione dei principi impliciti in una pratica comparativa di tipo interculturale.

Questa esigenza fondamentale della pratica del comparare, non può non essere coniugata ad un interrogativo spesso tralasciato in antropologia nel tentativo di non ricadere nei modelli dell'evoluzionismo o del diffusionismo: come può la dimensione diacronica essere presa in considerazione nella pratica comparativa?

2) Si tratta di un interrogativo ineludibile per la storia delle religioni, come ha mostrato Cristiano Grottanelli nell'intervento pubblicato in questo volume. Negli ultimi due paragrafi del suo intervento (*Dumézil nelle isole Figi e Oltre l'ambiguità: Dumézil e la politica*), l'autore mette in luce una duplice diacronia. Da un lato, egli fa osservare il carattere innovativo delle posizioni di M. Sahlins laddove costui dichiara nelle conclusioni del testo *Il re straniero ovvero Dumézil alle isole Figi*:

“È diffusa la convinzione che delle categorie culturali chiave siano ‘ambigue’, ‘contraddittorie’ o ‘logicamente instabili’, una conclusione che induce a ritenere che le categorie possano essere spogliate di ogni ambiguità riferendole a contesti diversi. Ma concepire la struttura come un insieme seriale di proposizioni contestuali non basta a comprenderne internamente la logica, né a specificarla.(...) La logica dell'insieme risiede nello sviluppo generativo delle categorie, l'unico che consenta di motivarne tutte le espressioni statiche e parziali. Solo la *diacronia interna* della struttura ci consente di inserire l' ‘ambiguità’ in forme logiche quali la sintesi, o la determinazione contestuale dei valori in quanto valorizzazione determinata dei contesti”.

Dall'altro, Grottanelli ricorda come – qui nello specifico caso della storia del pensiero di G. Dumézil – sia necessario tener presente anche la dimensione storica dell'autore, in questo caso del produttore del discorso comparatista. Come è noto, negli anni Settanta del Novecento G. Dumézil diventò un importante punto di riferimento per certi antropologi anglosassoni (in particolare per Rodney Needham). Più tardi, Marshall Sahlins, partendo dalla lettura di opere di Dumézil, propose di interpretare aspetti delle culture “esotiche”, che costituivano il suo terreno, attraverso la tematica della duplice sovranità, applicando una teoria duméziliana nata in ambito indo-europeo a sistemi di pensiero che non lo

sono. Non mi spingerò certo ad un'analisi o ad critica specifica delle posizioni di questi autori, cosa che gli antropologi hanno già fatto in modo molto più autorevole di me.

3) A partire da queste premesse veniamo ora alla possibilità del comparare: è possibile dunque definire ciò che è comparabile nel rispetto di una distanza nel tempo e nello spazio? A questo scopo, mi pare interessante considerare il progetto di M. Detienne presentato nel testo *Comparer l'Incomparable*, che propone un comparatismo sperimentale e costruttivo, invitando storici e antropologi ad un lavoro comune. Di che tipo di comparatismo parla Detienne? Quali ne sono i tratti fondamentali?

Il comparatismo costruttivo di M. Detienne sceglie come campo di sperimentazione l'insieme delle rappresentazioni culturali sia delle società del passato, sia dei gruppi umani viventi e delinea una figura di comparatista libero di muoversi nel tempo e nello spazio. Questa figura di ricercatore "collettivo" prende forma attraverso una rete costituita da tre o quattro storici-antropologi o antropologi-storici, convinti che per ognuno di loro sia importante essere nutriti del sapere e degli interrogativi dell'altro, ma anche intenzionati ad analizzare in profondità le civiltà di cui sono "professionalmente" gli interpreti. Si tratta di una figura – secondo M. Detienne – al contempo "singolare e plurale", un "noi-io".

Come procede concretamente questo "noi-io"? Il primo atto di comparatismo attivo è quello dello smantellamento della propria logica concettuale, che offre la possibilità di addentrarsi all'interno di sistemi di pensiero "altri". A tale scopo, è necessario scegliere una categoria che da un lato siamo in grado di identificare e di comprendere nel contesto della nostra cultura, e dall'altro possiamo "agevolmente comparare", confrontare cioè quanto può essere equivalente (o assente) in altre culture già note. Per riconoscere queste culture si deve conseguire un radicale disorientamento concettuale e comprendere che il nostro significato condiviso è un oggetto costruito dal "senso comune".

Nello spazio della comparazione, delimitato dalla selezione di un certo numero di culture, il comparatista "plurale", consapevole dei concetti implicati nella categoria iniziale (la propria), tenta di scoprire le operazioni concettuali che permettono di dar conto delle diverse culture scelte, attraverso le distinte configurazioni relative a categorie. Come esempio Detienne sceglie il concetto di "fondare, stabilire in modo durevole, creare un territorio".

L'interrogativo che si pone ora è: come si possono scoprire le operazioni concettuali per compararle? Nell'esempio considerato, il comparatista deve saper comprendere come analizzare le diverse configurazioni con l'aiuto dei tre termini: "stesso", "altro" e "precedente" (già presente). Può così individuare una serie

di “voci” presenti in differenti sistemi di pensiero e dedicarsi a comparare “logiche concettuali parziali” attraverso le diverse configurazioni.

Così, ad esempio, scomponendo la categoria “fondare” in aree definite come “fare del territorio” nell’ambito di una decina di culture, il comparatista procede ad una scomposizione logica che gli permette di scoprire delle articolazioni tra due o tre elementi e di isolare *microconfigurazioni*: “figura inaugurale che viene dall’esterno”, “potenza del luogo sotto forma di Terra”, etc. Nel contesto dell’operazione così descritta, i termini ‘*micro-*’ (o ‘parziali’) sono fondamentali, così come la scelta di configurazioni locali contestualizzate storicamente: lo studioso deve smontarle e poi metterle in prospettiva allo scopo di scoprire le ragioni di un punto di vista privilegiato attraverso ognuno di questi sistemi di pensiero.

Si tratta di un comparatismo sperimentale e costruttivo: lo scopo non è quello di stabilire tipologie o confezionare morfologie pronte all’uso. Il comparatismo plurale, procedendo così, moltiplica gli interrogativi sulla falsa trasparenza di “fondare”. In definitiva si dedica ad un’analisi concettuale di ciò che vorrebbe dire “fare del territorio” muovendosi tra società che, tutte, sono attive nel territorializzare, ma alcune servendosi di “fondare”, altre facendone un uso discreto, altre ancora facendone puramente e semplicemente a meno. È questo il caso in cui emerge il cosiddetto Incomparabile, suggerito da alcune culture in cui si riscontra il “non-inizio”: ad esempio l’India vedica, il Giappone e gli Indigeni della foresta Amazzonica (Guayaki e Yanomani). Il “non-inizio” nell’India vedica sceglie di articolare il *non-luogo*, il *rifiuto della singolarità temporale*, mentre in Giappone, facendo appello alla *rigenerazione*, alla *restaurazione continua*, il “non-inizio” nasce dallo sviluppo stesso del cosmo. Gli Indiani dell’America del Sud, invece, per “non cominciare”, scelgono di *rifiutare di creare dei luoghi*, cioè di spostarsi su uno stesso territorio, traslocando con sé sempre un “centro” effimero, ogni volta accuratamente cancellato, così come sono cancellati i resti dei morti. Una voce “resti”, più un’altra voce “morti-ancoraggio”, autorizzerebbero immediatamente il confronto tra l’India vedica, i Guayaki e gli archegeti-fondatori in Grecia.

Cosa sono dunque i “comparabili” tra storici e antropologi nel progetto di M. Detienne? Non sono temi, ma meccanismi di pensiero osservabili nelle articolazioni tra gli elementi concatenati secondo voci quali: “figura inaugurale proveniente dall’esterno” oppure “non-inizio”. Questi meccanismi sono “aree localizzate di concatenazione quasi causale”: a partire dal momento in cui è svelato un tratto significativo, esso fa parte di una configurazione. E il modo in cui questo tratto (arbitrario, convenzionale), è collegato alla configurazione d’insieme non è mai casuale perché in ogni *microconfigurazione* c’è un orientamento. I comparabili sono dunque, per M. Detienne, degli orientamenti, delle articolazioni che ogni microsistema di pensiero organizza rispetto alle voci: ad esempio

“non-inizio”, “potenza del luogo sotto forma di terra”, ecc.. In questo comparatismo, i “comparabili” *non* costituiscono *elementi di una tipologia*, né sono *forme* che permetterebbero di stabilire una *morfologia* (nel caso specifico, una morfologia del territorio o della casa), ma sono *le “aree” di concatenazione decise da una scelta iniziale* che storici e antropologi, insieme, possono far emergere.

Il comparatista storico-antropologo, pur circolando tra civiltà sempre più diverse tra loro, non cessa di porre interrogativi come se volesse ampliare il campo di una ricerca di cui non ha ancora saputo fissare i limiti. Deve restare infatti indifferente alla compiutezza, poiché la sua intenzione non è di produrre un modello astratto, né di stabilire una classificazione.

Con questo progetto comparatista di M. Detienne, si giunge ad una pratica del comparare che, in ambito rigorosamente scientifico, non si limita alla riflessione sui singoli oggetti di comparazione e sulle loro eventuali relazioni, ma si pone come “interrogativo metodologico” che si rinnova continuamente confrontandosi con i problemi teorici della comparazione.

Bibliografia essenziale

- Alföldi Andreas, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, 1974. (casa editrice?)
- Boespflug François - Françoise Dunand (a cura di), *Le comparatisme en histoire des religions*, Cerf, Paris, 1997.
- Borgeaud Philippe, “Le problème du comparatisme en histoire des religions”, *Revue européenne des sciences sociales* 24 (1986), pp. 59-75.
- ?Borgeaud Philippe, *Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques*, Conférence Association Amis Louis Gernet, Paris, 6 décembre 2001.
- Borgeaud Philippe, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris, 2004.
- Calame C. e Burger M., *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Arché, Milano-Parigi, 2006.
- Dei Fabio, *Metodo mitico e comparazione antropologica. Frazer e The Golden Bough cent'anni dopo* (Città, casa editrice e anno???)
- Detienne Marcel, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris, 2000.
- Filorama Giovanni, Natale Spineto (a cura di), “La storia comparata delle religioni”, *Storiografia* 6 (2002).
- Ginzburg Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 1989.
- Grottanelli Cristiano - Bruce Lincon, “A brief note on (future) research in the history of religions”, *Method and theory in the Study of religion* 10 (1998), pp. 311-325.
- Grottanelli Cristiano - Pietro Clemente - Fabio Dei - Alessandro Simonicca, “Discussione su *Storia Notturna* di Carlo Ginzburg”, *Quaderni di Storia* 34 (1991), pp. 103-129.
- Héritier Françoise, “Du comparatisme et de la généralisation en anthropologie”, *Gradhiva* 11 (1992), pp 3-22.
- Scheid John - Jesper Svenbro, “Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée?”, in Boespflug François - Françoise Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions*, Cerf, Paris, 1997, pp. 295-307.

Fabio Dei

LA COMPARAZIONE FRA LE CULTURE

0. Premessa.

L'antropologia è una forma di sapere intrinsecamente comparativo. Si basa sul principio che per conoscere noi stessi (o più in generale, secondo la sua etimologia, gli "esseri umani") non basta guardarsi dentro, attraverso un metodo introspettivo di tipo cartesiano. Occorre invece volgere lo sguardo fuori da noi e lontano da noi, verso persone e gruppi sociali diversi, e mettere a confronto la loro razionalità, la loro morale, i loro rapporti politici e istituzionali con i nostri. Maggiore è la diversità, maggiore potrà essere lo spettro della nostra comprensione. È il metodo che è stato chiamato del "giro lungo" o della "via esterna" – in contrapposizione al "giro breve" e alla "via interna" che caratterizzano invece, da Platone a Kant e oltre, l'approccio speculativo dominante nella filosofia occidentale (Kluckhohn 1949, Remotti 1990).

Certo, in un'accezione così generale, il giro lungo e lo stile comparativo non sono affatto invenzioni dell'antropologia: sono invece radicati in una tradizione di pensiero che risale perlomeno ad Erodoto. L'antropologia cerca però di uscire dall'uso generico e impressionistico della comparazione e di farne un metodo scientifico. Insieme al concetto di cultura, il metodo comparativo è infatti il cruciale punto di partenza dell'antropologia al momento del suo costituirsi in disciplina scientifica, nella seconda metà dell'Ottocento; e, in tutta la sua storia, resterà uno dei principali temi di discussione e, spesso, di scontro metodologico. Quali sono le condizioni e i limiti (spaziali, storici, socio-culturali) della comparazione? Che cosa si può comparare – vale a dire, quali sono le appropriate "unità" del processo comparativo? Ai risultati della comparazione si può attribuire il valore di generalizzazioni, di spiegazioni e persino di leggi scientifiche? Attorno a questi problemi le diverse scuole antropologiche si sono profondamente divise, teorizzando e soprattutto praticando versioni molto diverse del metodo comparativo.

In questo saggio, cercherò di tracciare una cornice generale di questa complessa problematica, sia pure per grandi linee e in modo incompleto. Nella prima parte ripercorrerò alcuni momenti cruciali del dibattito sulla compara-

zione nella storia degli studi antropologici. Nella seconda parte, cercherò invece di fare il punto sullo stato attuale della discussione e su alcuni usi della comparazione nella produzione etnografica ed antropologica contemporanea¹.

PARTE PRIMA

1.1. *La nascita del metodo comparativo.*

Come detto, il metodo comparativo rappresenta lo strumento principe della prima grande scuola antropologica, quella tardo ottocentesca di ispirazione evoluzionista. È attraverso la comparazione che gli antropologi dell'epoca pensano di poter trasformare la loro disciplina in una vera e propria scienza, in grado di andar oltre la pura descrizione dei fenomeni culturali e di scoprire le leggi che ne regolano il funzionamento e lo sviluppo. In cosa consiste dunque il metodo comparativo? Prima del suo uso antropologico, esso era stato sviluppato tra XVIII e XIX secolo almeno in due grandi ambiti disciplinari: da un lato le scienze naturali, dall'altro gli studi di linguistica storica e di storia delle religioni. Partiamo dalle prime. Scienze come la biologia, la geologia e la paleontologia si erano completamente rifondate tra Settecento e Ottocento sulla base di un progetto di ricostruzione della "storia naturale" del pianeta e delle specie viventi, individuandone l'origine e ripercorrendo i processi di sviluppo evolutivo che avevano condotto alle forme attuali. Per un progetto del genere, il grande problema era ovviamente la mancanza o almeno la scarsità di documentazione riguardante il passato. Come si esprimeva il geologo Charles Lyell, la storia del mondo viene registrata in modo imperfetto. Tema, questo, ripreso da Charles Darwin come fondamento epi-

¹ Il saggio riprende e rielabora un testo originariamente scritto con finalità didattiche, destinato a un manuale spagnolo in corso di stampa a cura di C. Lison Tolosana. Ciò spiega la presenza di alcuni passaggi forse eccessivamente didascalici, poco in tono con lo stile di altri contributi del presente volume. D'accordo con i curatori, si è tuttavia mantenuta la struttura didattica, al fine di favorire un uso del volume anche da parte degli studenti e di non specialisti. In ogni caso, come si vedrà, il testo non è puramente riepilogativo ma esprime una tesi ben precisa: la comparazione è inseparabile dall'antropologia culturale, a patto però di non intenderla come procedura formalizzata dalle finalità esplicative e generalizzanti. In quest'ultima accezione, essa si applica con grande difficoltà alla disciplina, e solo in quelle aree assai specifiche che consentono il ricorso all'analisi quantitativa e statistica. Per lo più, è impossibile pensare in antropologia alla comparazione come a una fase conoscitiva successiva e separata da quella della "raccolta" dei dati. La comparazione antropologica è piuttosto una strategia interpretativa inestricabilmente connessa a quella della descrizione e della comprensione etnografica.

stemologico della teoria evolucionista. “For my part, following Lyell’s metaphor, I look at the natural geological record, as history of the world imperfectly kept, and written in a changing dialect; of that history we possess the last volume alone, relating only to two or three countries. Of this volume, only here and there a short chapter has been preserved; and of each page, only here and there a few lines” (Darwin 1861; v. Fabian 1983, pp. 11-14).

Dunque, in un lungo e continuativo processo di sviluppo, noi troviamo tracce solo di pochi momenti, dispersi nel tempo e nello spazio, che danno l’impressione di discontinuità e impediscono di “leggere il testo”. Come riempire i vuoti? Come in un gigantesco crittogramma, possiamo partire dall’analisi dei dati più completi per ricavare un codice, da applicare poi alle parti meno documentate (i precedenti volumi, secondo la metafora darwiniana). Si possono così rendere intelligibili dati in sé dispersi e frammentati. Ciò implica però dei presupposti fondamentali: in primo luogo, il presupposto cosiddetto “uniformista”, secondo il quale il corso dell’evoluzione segue alcune grandi leggi che restano invariate nel tempo, e si attua in modo graduale e continuativo. Inoltre, il principio per cui l’evoluzione non si articola in catene di singoli e irripetibili eventi, ma in fasi o stadi che sono dappertutto gli stessi. È questo il fondamento del metodo comparativo darwiniano: dati provenienti da ogni punto del tempo e dello spazio possono essere accostati e gettar luce gli uni sugli altri, completarsi a vicenda, in quanto parte di un unico grande disegno.

È importante tener conto di due aspetti di questo uso della comparazione, che influenzeranno enormemente l’antropologia. Il primo è la struttura tabulare del tempo evolutivo. Il tempo non è il capriccioso incedere di una storia sempre incerta e irripetibile, ma l’uniforme svolgimento di una successione logicamente fondata di fasi. Solo che fra il trascorrere cronologico del tempo e lo sviluppo logico-evolutivo non vi è perfetta coincidenza, e può accadere che nello stesso momento storico convivano fasi diverse dell’evoluzione. Questo è un punto cruciale nella biologia darwiniana, che può inferire i più antichi capitoli della storia naturale a partire dall’osservazione di specie attuali che appaiono però evolutivamente arretrate, o anche soltanto di tratti morfologici degli organismi viventi che sembrano non avere alcuna funzionalità attuale e giustificarsi soltanto in relazione a fasi evolutive precedenti. Un ruolo analogo giocherà, nell’antropologia ottocentesca, lo studio dei “primitivi attuali”, considerati come testimonianze viventi di più antichi stadi dell’evoluzione culturale, nonché lo studio delle sopravvivenze (*survivals*), cioè tratti presenti nelle culture attuali ma spiegabili solamente in riferimento al passato. L’uso di coprirsi la bocca quando sbadigliamo è un esempio semplice ed efficace del concetto ottocentesco di sopravvivenza. Non c’è nessuna

spiegazione apparente per questa norma di comportamento nella cultura moderna: essa si spiegherebbe invece in riferimento all'antica credenza magico-religiosa e al connesso timore che l'anima possa uscire dal corpo attraverso gli orifizi. Scomparsa la credenza con il progredire dell'evoluzione culturale, è tuttavia rimasto l'uso protettivo privato del suo valore funzionale, come un vero e proprio fossile.

Dunque, il presente è costellato di segni del passato, che si nascondono sotto la più immediata superficie delle cose, oppure nelle lontananze geografiche (come le Galapagos per Darwin o, per gli antropologi, gli aborigeni australiani, considerati all'epoca le popolazioni più primitive – dunque evolutivamente più distanti - al mondo). Al tempo tabulare corrisponde, come ha osservato J. Fabian, una tendenza a comprendere certe differenze naturali o culturali nel mondo attuale in termini di relazioni temporali (prima/dopo, arretratezza/progresso): cosicché “dispersal in space reflects directly, which is not to say simply or in obvious ways, sequence in Time” (Fabian 1983, p. 12). È questa corrispondenza delle relazioni spaziali e temporali che consente l'ottica comparativa di larghissimo (praticamente infinito) respiro che l'evoluzionismo impiega. Un secondo importante aspetto di un metodo comparativo così inteso è la sua aspirazione a scoprire relazioni causali fra i fenomeni. L'accostamento di fatti provenienti da luoghi e tempi diversi produce generalizzazioni, e da queste si può risalire per via induttiva a rapporti causali e infine alle grandi leggi che guidano lo sviluppo evolutivo. La comparazione fonda così un sapere di carattere nomotetico, che parte da fatti particolari per giungere alla scoperta di leggi universali. In realtà, nel campo dei fenomeni culturali lo stabilire relazioni causali è molto più complesso che nel campo naturalistico, per la maggiore difficoltà di tenere sotto controllo le variabili. Tuttavia, il comparativismo antropologico sarà fortemente permeato da istanze causaliste: e, come vedremo, le critiche che esso riceverà sono prevalentemente critiche al suo linguaggio causale e deterministico. Anche nei grandi dibattiti novecenteschi, la comparazione sarà sistematicamente associata a un'idea di scienza nomotetica; al contrario le metodologie idiografiche (che pensano cioè l'antropologia come un sapere su contesti localmente e storicamente situati, non generalizzabili e non riconducibili a leggi universali) tenderanno a scartare la comparazione. Un equivoco, questo, dagli effetti disastrosi: come vedremo oltre, metodo comparativo e approccio causalista non sono necessariamente coestensivi.

Come detto, oltre alle scienze naturali, il metodo comparativo viene sviluppato tra Settecento e Ottocento anche nell'ambito degli studi linguistici, filologici e storico-religiosi. Anche in questo caso, la comparazione è lo strumento che dovrebbe permettere di ovviare alle lacune nella documentazione

del passato. In particolare, il successo della linguistica comparativa è legato all'affermarsi dell'ipotesi indoeuropea: all'idea cioè di una lingua originaria da cui sarebbero storicamente scaturiti il greco e il latino, il celtico, il gotico e il sanscrito. Mancando qualsiasi documentazione di una simile lingua, essa può esser ricostruita per illazione solo attraverso la sistematica comparazione delle lingue esistenti o comunque documentate, in cerca di somiglianze che non potrebbero esser spiegate se non da una comune derivazione. Suggerita per la prima volta nel 1786 da W. Jones, l'ipotesi indoeuropea si afferma largamente nell'Ottocento; e l'operazione svolta per la linguistica viene replicata per altri campi della cultura. Soprattutto gli studiosi che si occupano di mitologia e di materiali storico-religiosi, come Max Müller, rappresenteranno una importante cerniera tra filologia storico-comparativa e antropologia.

La matrice filologica del metodo comparativo è contigua a quella naturalistica, ma se ne differenzia per alcuni aspetti. In entrambi i casi la comparazione è volta a scoprire un'origine lontana e nascosta dei fenomeni. Tuttavia, nelle scienze naturali la ricerca dell'origine sta alla base della formulazione di relazioni causali e di leggi universali di sviluppo, mentre negli studi filologici l'obiettivo è l'interpretazione di testi, il chiarimento del significato di forme di espressione simbolica. In questo secondo caso, gli accostamenti comparativi sono posti al servizio di un'ermeneutica testuale più che di una logica della scoperta o della dimostrazione di una teoria scientifica. Si tratta di finalità dalle implicazioni epistemologiche molto diverse (anche se nel contesto positivistico del tardo Ottocento l'istanza interpretativa si maschera sotto un linguaggio scienziato). L'antropologia le eredita entrambe, il che sta alla base di una tensione interna alla disciplina che ancora oggi è lontano dall'essere sciolta.

1.2. *La comparazione universale in antropologia*

L'antropologia culturale adotta dunque il metodo comparativo da un ampio spettro di discipline, sia scientifiche sia umanistiche, e ne esplora le possibilità fino ai limiti estremi. Lo applica infatti a ogni tipo di fenomeno culturale, non accontentandosi di raffronti mirati e circoscritti, e spingendo invece il livello di generalizzazione al di là di ogni confine spaziale e temporale. La comparazione che interessa agli antropologi ottocenteschi è di scala universale. Al principio uniformista essi aggiungono quello dell'unità intellettuale del genere umano (contro i pregiudizi razzisti che caratterizzano invece buona parte della cultura dell'epoca). Ma se gli esseri umani sono dotati della stessa attrezzatura cognitiva, in ogni tempo e in ogni luogo, e se l'evoluzione segue sempre la stessa linea di sviluppo, come si spiegano allora le differen-

ze culturali? Come si spiega, ad esempio, lo spettacolare scarto tra le più avanzate culture occidentali e quelle dei popoli cosiddetti “primitivi”? La risposta è semplice: si tratta di differenti velocità evolutive. I “primitivi di oggi” si collocano in una fase più arretrata dell’evoluzione culturale: vivono nello stesso tempo storico della civiltà vittoriana, ma in un diverso tempo evolutivo. E proprio questo ne assicura la comparabilità. Anzi, in virtù di questa concezione tabulare del tempo, i primitivi di oggi corrispondono all’umanità arcaica, e ci forniscono quelle informazioni sul passato che i documenti storici e archeologici non possono mettere a disposizione.

Per questi motivi, la comparazione evoluzionista non ha bisogno di esercitarsi all’interno di contesti omogenei e ben definiti: al contrario, accostare tratti culturali provenienti dai più distanti ed eterogenei contesti garantisce risultati più significativi e di più ampio profilo teorico. L’evoluzionismo si distingue in ciò dagli studi di orientamento diffusionista. Anche questi ultimi usano la comparazione al fine di scoprire le origini di un certo fatto culturale; seguono tuttavia la tesi della monogenesi, secondo cui fatti culturali simili hanno sempre una ed una sola origine, dalla quale discendono attraverso processi di trasmissione nel tempo e nello spazio. La comparazione ha qui lo scopo di delineare processi storici di diffusione, nel tentativo di risalire fino all’ipotetico punto originario. La somiglianza morfologica tra due fatti culturali segnala la possibilità di una relazione storica, che dev’essere dimostrata ricostruendo una catena di trasmissione con il maggior numero possibile di anelli intermedi. L’evoluzionismo, al contrario, crede nella possibilità della poligenesi, cioè della nascita indipendente di fatti culturali simili, semplicemente in virtù del principio di uniformità. La comparazione non ha allora nessun bisogno di attenersi a criteri di contiguità spazio-temporale. Se si scoprono analogie, senza che vi sia la possibilità di contatto e trasmissione culturale, allora ci saremo avvicinati a qualcosa di molto profondo e molto universale.

Prendiamo l’esempio delle credenze religiose, uno dei temi che più affascina e preoccupa l’antropologia ottocentesca. Come nasce la religione? Il problema è posto in tutta la sua ampiezza già nel primo grande libro che nel 1871 segna la nascita dell’antropologia culturale, *Primitive Culture* di E.B. Tylor. Per rispondere, Tylor procede più o meno così: prende un gran numero di credenze religiose dai più svariati contesti storico-sociali (dalle culture “primitive” alle civiltà antiche e classiche alla contemporaneità) e si chiede se c’è qualche elemento che tutte queste diverse credenze hanno in comune, una sorta di massimo comun denominatore dell’atteggiamento religioso. Crede di riconoscere questo elemento comune nell’idea di anima, e ne conclude che l’“animismo” è lo stadio originario, da cui tutte le altre forme di religione si so-

no evolute. Su questa base, può disporre l'universo delle credenze religiose in un ordine morfologico, da quelle più "semplici" a quelle più complesse: e poiché l'evoluzione procede dal semplice al complesso, l'ordine logico o morfologico *deve* corrispondere a quello cronologico o storico. Gran parte del libro di Tylor è così dedicato alla ricostruzione congetturale dei processi di sviluppo che portano da uno spoglio e primitivo animismo, attraverso una complicata serie di stadi intermedi, fino alle più "evolute" forme di monoteismo delle culture occidentali.

Dello stesso tipo è il lavoro che altri studiosi dell'epoca compiono a proposito del matrimonio (J.F. McLennan), delle forme della parentela e della famiglia (L.H. Morgan), delle forme giuridiche (H.S. Maine) e così via. Ma il vero e proprio *tour de force* di questo comparativismo universalista è probabilmente *The Golden Bough* di James G. Frazer, un'opera uscita in diverse e sempre accresciute edizioni tra il 1890 e il 1913, fino ad assumere dimensioni enciclopediche (ma nota oggi soprattutto nella edizione abbreviata del 1922). Qui il punto di partenza non è (almeno in apparenza) un problema teorico, ma l'interpretazione di una enigmatica usanza documentata da autori classici nella Roma tardo-imperiale: la carica di "re del bosco", sacerdote di un tempio di Diana, poteva essere ottenuta solo sorprendendo e uccidendo in singolar tenzone il precedente sacerdote. Per comprendere il senso di questa pratica rituale, Frazer intraprende un percorso comparativo di incredibile ampiezza, allineando centinaia e centinaia di "usanze" o "credenze" simili documentate nelle civiltà antiche, nelle culture primitive, nel folklore europeo dell'età moderna e contemporanea. Ne risulta l'affresco di una concezione magica del mondo, al cui centro sta il complesso mitico-rituale dell'uccisione e resurrezione di un dio (o di un re divino) che rappresenta la forza vitale e la fecondità della natura, la cui riproduzione ciclica deve essere aiutata magicamente. Le tesi frazeriane sulle origini magiche della cultura umana hanno lo stesso livello di generalità speculativa di quelle di Tylor. Ma il suo modo di procedere è in parte diverso. Le sue comparazioni sono vere e proprie pratiche interpretative. Accostando casi simili tratti dai contesti più diversi, egli crea configurazioni di senso che mostrano i fenomeni in una luce nuova. Ad esempio, nell'analizzare le feste del fuoco largamente diffuse nella cultura popolare europea, le pone accanto alle pratiche sacrificali del mondo antico, ai riti primitivi di fertilità, al tema del capro espiatorio e così via, costruendo grandi catene di somiglianze e differenze che ridefiniscono il significato dell'oggetto iniziale, portandoci a vederlo in una nuova luce. Questi accostamenti comparativi, occorre insistere, avvengono su base analogica e non storico-filologica. Il loro scopo non è documentare processi reali di circolazione culturale, ma scoprire le profonde configurazioni di senso che si celano sotto la superficie

di pratiche e oggetti culturali apparentemente banali e insignificanti. Attraverso il metodo comparativo, noi possiamo giungere a vedere l'ombra del sacrificio umano dietro le gioiose feste del fuoco, i temi della morte e della resurrezione dietro i più innocenti costumi natalizi o carnevaleschi, e così via. È questo aspetto della comparazione antropologica che, come vedremo, affascinerà la psicoanalisi e le avanguardie artistiche e letterarie del Novecento, che lo porranno al centro stesso della loro poetica (Dei 2001).

1.3. *Mauss e la comparazione modellizzante.*

Troviamo un uso della comparazione di scala universale in un'altra grande scuola: quella francese comunemente definita come "sociologica", che ha in Émile Durkheim il leader e in Marcel Mauss il principale esponente sul terreno antropologico. Soprattutto Mauss, in molti dei suoi saggi più famosi, utilizza e raffronta materiali tratti dai resoconti di etnologi, dalle culture classiche e da molte culture antiche, sia europee che orientali, con un'ampiezza che sembra avvicinarlo al metodo degli evoluzionisti. A differenza di questi ultimi, tuttavia, la straordinaria erudizione e la vastità dei riferimenti non è messa al servizio della ricerca delle origini, né della dimostrazione di grandi leggi di sviluppo. Il metodo di Tylor o Frazer consisteva nell'allineare il maggior numero possibile di esempi (o "prove") a sostegno di semplici tesi o passaggi argomentativi. Ad esempio, si vuole mostrare come a un certo stadio dello sviluppo culturale sia diffusa la credenza nell'anima come animale che risiede nel corpo e che in certe situazioni critiche potrebbe sfuggire attraverso gli orifizi. Si enuncia la tesi e si procede quindi a "dimostrarla" allineando decine o centinaia di esempi presi da ogni parte del mondo, da ogni epoca e da ogni tipo di fonti o testimonianza. Ciò che conta è il numero degli esempi: il che spiega il *format* tipico dei libri degli evoluzionisti, che è quello del trattato di dimensioni tendenzialmente enciclopediche. Mauss scrive invece saggi relativamente brevi, nei quali gli accostamenti comparativi non rispondono mai a una logica puramente cumulativa; essi sono volti piuttosto a rendere possibile l'analisi di una istituzione culturale come sistema.

Possiamo comprendere meglio questo punto riferendoci a quello che è considerato il capolavoro di Mauss, un testo del 1924 intitolato *Essai sur le don*. Qui viene analizzata una tipologia di pratiche sociali o "prestazioni totali", come l'autore le definisce, basate sul "dono" di oggetti di prestigio e sull'obbligo di ricevere e ricambiare ciò che viene offerto. Mauss procede analizzando esempi mirati di istituzioni di questo tipo, tratti da numerose aree culturali: parte con la Polinesia e la Melanesia, soffermandosi in particolare sul fenomeno del *kula ring* descritto da Malinowski nelle isole Trobriand; passa

quindi alle culture indiane del nord-ovest americano, dedicando ampio spazio all'istituzione del *potlach* descritta da Boas fra i Kwakiutl. Ancora, procede analizzando il tema del dono (scambio in cui "si fondono persone e cose") nel diritto romano antico, nel diritto indiano classico, in quello germanico, in quello celtico e cinese, concludendo con osservazioni sul destino del dono nelle società occidentali contemporanee. Dunque anche Mauss, come Tylor e Frazer, fa "il giro del mondo"; e anch'egli vuol mostrare l'universalità del tema del dono nelle culture umane, e anzi affermare una tesi generale sull' "evoluzione sociale", secondo cui le "prestazioni totali" dominano le culture e il diritto arcaico, lasciano delle tracce nella civiltà romana e in molte culture indoeuropee, e sono infine abbandonate nella modernità, con la sua netta distinzione tra diritti reali e diritti personali e quella fra obbligazione e dono (Mauss 1924, pp. 240-1). Ma, come detto, gli accostamenti comparativi non sono affatto pensati come un accumulo di "prove". La loro funzione è quella di evidenziare tratti del fenomeno culturale del dono che non emergerebbero interamente da un unico caso empirico. Ad esempio, il *kula* melanesiano fa risaltare il tema del prestigio sociale connesso al temporaneo possesso di certi beni che non sono soggetti a baratto o commercio; il *potlach* degli indiani nordamericani mostra il prestigio insito nello "spreco", cioè nella distruzione rituale e socialmente ostentata di beni di grande valore economico; la credenza maori nello *hau* (lo spirito della cosa donata) mette in evidenza l'obbligo di contraccambiare i doni ricevuti e le sanzioni che l'infrazione di questo obbligo può comportare. E così via. Nessun caso etnografico metterebbe da solo in luce tutti gli elementi che invece contribuiscono a definire il dono come sistema culturale: la combinazione comparativa consente invece di scorgerne il sistema nella sua completezza.

Si può obiettare che in questo modo il "dono" che Mauss descrive non è un fenomeno reale, ma una pura costruzione teorica. In effetti è proprio così: Mauss procede astraendo dai casi etnografici delle caratteristiche che vanno a costituire un modello. Nella prospettiva sociologica aperta da Durkheim o da Max Weber, la costruzione di simili modelli (o idealtipi, come li definiva Weber) è lo strumento principale delle scienze sociali e l'obiettivo delle procedure comparative. Naturalmente i modelli non si sostituiscono alla realtà empirica, ma si proiettano nuovamente su di essa consentendo (se il modello funziona) di vederne e comprendere caratteristiche che resterebbero altrimenti nascoste o in secondo piano. Il successo della categoria maussiana di dono nelle scienze sociali novecentesche dimostra se non altro la grande fecondità euristica del modello. Partendo da esso, vale a dire da un concetto astratto elaborato su base comparativa, alcuni autori contemporanei hanno potuto ad esempio mostrare la pervasività delle pratiche di dono nelle socie-

tà occidentali di oggi, penetrando al di sotto delle ideologie ufficiali che legono tutte le relazioni economiche nei termini del duplice sistema del mercato e dello stato (Godbout 1992).

1.4. *L'antropologia novecentesca e la critica al comparativismo*

Col *Saggio sul dono* ci siamo spinti fino agli anni '20 del Novecento. Facciamo un passo indietro, per constatare come, a parte Mauss, le maggiori scuole antropologiche all'inizio del XX secolo si caratterizzano per una decisa reazione critica contro il metodo comparativo nella sua accezione universalista. Mi riferisco in particolare alla scuola nordamericana del "particolarismo storico", il cui capostipite è Franz Boas, e agli studi britannici di orientamento funzionalista che fanno capo a personaggi come Bronislaw Malinowski e Alfred R. Radcliffe-Brown. Sono da un lato le pratiche di ricerca, dall'altro gli orientamenti teorici ad allontanare questi studi dalla comparazione di tipo universalista. Per quanto riguarda la ricerca, la nuova antropologia si lega indissolubilmente alla pratica del *fieldwork*. Gli evoluzionisti ottocenteschi erano per lo più studiosi "da tavolino": essi differenziavano nettamente il loro ruolo di teorici e comparativisti da quello dei ricercatori sul campo, i quali si riteneva non avessero bisogno di una particolare formazione scientifica e dovessero limitarsi a osservare e descrivere le forme culturali in modo neutrale e oggettivo. Nel Novecento le due figure si saldano invece strettamente insieme. Per comprendere un'altra cultura non basta averne conoscenza dall'esterno, attraverso altrui testimonianze: occorre invece viverla dall'interno, parlarne direttamente il linguaggio, comunicare con i suoi membri, avere esperienza delle sue istituzioni. D'altra parte, questa conoscenza diretta richiede una rigorosa formazione scientifica: per fare etnografia bisogna sapere dove e come guardare, ed essere in grado di trasformare pure esperienze vissute in fonti e documenti. La ricerca sul campo, nella versione che Malinowski chiamava "osservazione partecipante", diviene il canone metodologico della nuova antropologia. Si tratta di una ricerca che privilegia lo specialismo areale, e che produce una scrittura di tipo monografico. I libri di antropologia abbandonano il *format* del trattato comparativo per assumere quello della monografia etnografica: vale a dire la descrizione e l'analisi non più di un tratto culturale specifico (p.es. la religione, o ancor più in dettaglio un certo tipo di credenza o rituale) nelle più svariate culture, ma di un unico contesto socio-culturale considerato in tutti i suoi aspetti, dall'economia, alle relazioni sociali, ai sistemi simbolici.

Contesto è anche la parola chiave sul piano degli orientamenti teorici. È vero che la scuola americana e quella britannica muovono da assunti e meto-

dologie assai diverse. La prima sviluppa un approccio idiografico alle culture, sostenendo la necessità di studiarle nella loro unicità e peculiarità storica; la seconda è interessata all'analisi sociologica dei sistemi culturali come entità sincroniche in qualche modo sottratte al tempo storico. Entrambe rivolgono tuttavia un'analogica critica al comparativismo universalista. Non accettano in primo luogo le finalità stesse della comparazione di tipo ottocentesco, cioè la ricerca di ipotetiche origini e la formulazione di leggi generali dello sviluppo culturale. Ma soprattutto, sostengono che non è possibile comparare tratti culturali avulsi dal loro contesto di appartenenza. Infatti il significato di un tratto (un oggetto, una istituzione, una pratica, una forma simbolica) non può esser stabilito se non in riferimento al più complessivo sistema culturale di cui fa parte. La somiglianza morfologica, che per gli evoluzionisti fondava le catene comparative, da sola non ha alcun valore: oggetti simili possono rivestire significati completamente diversi in diversi contesti: solo un'etnografia specifica e mirata lo può stabilire.

Boas marcava questo punto già in un famoso articolo del 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", facendo notare come ad esempio le maschere in alcune culture servono come travestimento protettivo nei confronti degli spiriti; in altre sono indossate per terrorizzare le persone o gli spiriti stessi; in altre ancora per commemorare i morti; e così via (Boas 1896, p. 132, cit. in Harris 1968, p. 348). La somiglianza degli oggetti non garantisce in sé la possibilità della generalizzazione: cosicché comparare le maschere non è possibile senza comparare le intere culture di riferimento. Allo stesso modo, Malinowski rifiuterà il concetto di sopravvivenza: solo l'incomprensione del significato o della funzione di un oggetto o di una pratica (si pensi ancora all'esempio dello sbadiglio) nel suo contesto attuale può farlo considerare come un inerte fossile. La somiglianza con oggetti del passato nasconde in realtà profondi mutamenti di significato (Malinowski 1944, p. 37 sgg.).

Queste posizioni si collocano nel quadro di una più complessiva reazione delle scienze sociali all'evoluzionismo, agli eccessi speculativi e alle generalizzazioni prive di solide basi empiriche che lo avevano caratterizzato. Si pone adesso l'accento sul rigore della documentazione etnografica, contro le troppo grandi e troppo facili teorizzazioni. Il metodo comparativo, fino ad allora punto di forza dell'antropologia culturale, diviene semmai fonte di imbarazzo, apparendo ai più la caricatura di un approccio scientifico. È significativo il giudizio espresso da Ruth Benedict, una delle più importanti allieve di Boas, sul *Golden Bough* di Frazer: "Opere come *Il ramo d'oro* e i normali volumi di etnologia comparata sono esami analitici di elementi separati, e ignorano tutti gli aspetti dell'integrazione culturale [...] Il risultato finale dell'e-

sposizione è una specie di mostro di Frankenstein con un occhio destro preso dalle isole Figi, un occhio sinistro dall'Europa, una gamba dalla Terra del fuoco e una da Tahiti, e dita delle mani e dei piedi da regioni ancor più diverse" (Benedict 1934, pp. 54-5). In definitiva, la basilare fallacia del metodo comparativo sta nel comparare "fatti" che secondo i moderni standard etnografici sono assolutamente privi di valore documentario. Non è tuttavia la comparazione in sé ad esser rifiutata a priori. Del resto, il giudizio appena citato si trova in un libro, *Patterns of Culture*, che segna il deciso ritorno della stessa tradizione particolarista boasiana a un'antropologia dalle grandi ambizioni comparative. Di che tipo di comparazione si tratta, dunque?

1.5. *Rappresentazione olistica e comparazione*

Se "contesto" è la parola chiave della nuova antropologia, la comparazione non potrà fare a meno di assumere i "contesti" come unità d'analisi. Mentre non ha senso raffrontare singoli tratti avulsi dal sistema culturale di cui fanno parte, è invece utile e produttivo analizzare comparativamente e in modo mirato due o al massimo tre-quattro tali sistemi, laddove naturalmente si disponga di una documentazione etnografica adeguata. In particolare, una simile comparazione su base olistica consente di utilizzare il metodo delle variazioni concomitanti, codificato nell'Ottocento da Stuart Mill e applicato da Durkheim e Weber agli studi sociali. Tra gli anni '20 e gli anni '50, tali metodi sono largamente impiegati, in modo più o meno formalizzato, in molti ambiti dell'antropologia. Gli esempi più noti vengono probabilmente dagli studi cosiddetti di "cultura e personalità", che lavorano sul rapporto fra tratti culturali e caratteristiche psicologiche. Vediamone qualche aspetto.

Occorre intanto considerare che nei primi decenni del secolo l'antropologia si batte per affermare i temi del relativismo e del determinismo culturale in un clima che è invece fortemente permeato da idee razziste e dalla tendenza ad attribuire a cause "naturalì" (biologiche o psicologiche) i comportamenti umani. Ora, un simile programma relativista trova nella comparazione un formidabile strumento. Mostrare con esempi tratti da altre culture che certi tratti comportamentali (ad esempio l'espressione dei sentimenti, il ricorso alla violenza, le differenze di ruolo legate al genere e all'età, e così via) non sono universali ma variano storicamente e culturalmente, è già di per sé una confutazione del determinismo biologico o psicologico; lo è ancora di più la dimostrazione che tali variazioni si collegano a ben precise differenze nei sistemi socio-culturali. Qui la comparazione può assumere due forme. Può trattarsi di un semplice raffronto che l'antropologo istituisce tra la cultura da lui/lei studiata e la propria (ovvero quella dei suoi lettori), oppure di un ac-

costamento formalizzato fra più unità culturali. Un esempio celebre ed efficace del primo tipo è quello di Malinowski che, partendo da osservazioni sulla vita familiare dei trobriandesi, giunge a mettere in discussione la teoria freudiana del complesso edipico. Com'è noto, per Freud il rapporto ambiguo con il padre, caratterizzato da amore e timore, emulazione e rivalità, sta alla base della costituzione psicologica degli individui (almeno dei maschi), e rappresenta la base delle nevrosi da un lato, dall'altro di formazioni culturali come la religione. Malinowski nega l'universalità di questa teoria, considerandola valida solo in relazione al contesto storico-sociale in cui Freud lavorava (la Vienna, o se si preferisce l'Europa, di fine Ottocento). Alle Trobriand, caratterizzate da un sistema di discendenza matrilineare, semplicemente non esistono le condizioni socioculturali per il manifestarsi del complesso edipico. L'ambivalente figura freudiana del padre si scinde qui in due distinte figure: da un lato il genitore naturale, del cui gruppo di parentela il figlio non fa parte, e che ha con lui un rapporto di affetto non autoritario e non repressivo, dall'altro lo zio materno, al cui gruppo il bambino appartiene e che esercita su di lui l'autorità, l'imposizione delle regole e il controllo sociale (Malinowski 1927). La comparazione mostra dunque come Freud abbia sì colto in modo geniale un aspetto della propria cultura, non rendendosi però conto di quanto esso fosse radicato in una specifica configurazione socio-culturale (la famiglia moderna e la discendenza patrilineare).

Rivolto contro l'universalismo psicologico è anche *Coming of Age in Samoa* di Margaret Mead (1928), uno dei più famosi libri di antropologia del periodo prebellico. Si tratta di una monografia etnografica sulle isole Samoa, in cui l'intento comparativo è fin dall'inizio trasparente. Anch'essa allieva di Boas, Mead parte per le Samoa con l'intento di dimostrare una tesi ben precisa: il carattere socialmente e culturalmente determinato delle crisi adolescenziali, vale a dire delle difficoltà di integrazione e dei comportamenti spesso violenti e devianti che caratterizzavano l'adolescenza americana dell'epoca, e che gli psicologi interpretavano in relazione a problemi psicofisici di portata universale. Tutto il libro tende a porre in netto contrasto l'esperienza esistenziale samoana (e in specie del gruppo di giovani ragazze con cui Mead lavora) con quella statunitense. La prima è dominata da un'etica della tranquillità, dall'assenza di comportamenti autoritari e repressivi nei confronti dei giovani, e soprattutto da ruoli sociali fortemente determinati fin dalla nascita, che non creano ansie e rivalità riguardo al conseguimento di status; la seconda, al contrario, è dominata da un'ossessione per il raggiungimento di status sociali più elevati, e pone i giovani in costanti situazioni di competizione e conflitto, di stress, di scelte difficili da compiere. Ne consegue l'insorgere di ansie, disturbi psicologici, reazioni violente e abnormi nella società america-

na; tutti elementi che, secondo Mead, sono assenti nella società samoana. Per inciso, gli stessi dati etnografici di Mead saranno successivamente messi in discussione, e altri studiosi sosterranno che Samoa non è una società così immune da ansie, frustrazioni, violenza. Ma qui interessa semplicemente rilevare l'uso della comparazione per dimostrare la dipendenza delle variabili psico-comportamentali da quelle socio-culturali.

Questa strategia apre una corrente di studi che sono comunemente detti di "cultura e personalità", interamente basata sulla correlazione comparativa fra tratti psicologici e differenze culturali. Il già ricordato libro di Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), ne è uno dei risultati più rappresentativi, e mostra all'opera un metodo comparativo diverso da quello di Mead o di Malinowski, più complesso e formalizzato. La tesi di Benedict è che ogni cultura, all'interno delle vaste possibilità del comportamento e dei tratti caratteriali degli esseri umani, ne sceglie e privilegia alcuni scartandone altri; per mezzo dell'inculturazione (dalle pratiche di allattamento e svezzamento, all'educazione, alle cerimonie di iniziazione alla vita adulta etc.) vengono plasmate delle configurazioni psico-culturali, che sono in qualche modo incommensurabili da cultura a cultura. Pur non determinando in senso meccanico il comportamento e il modo di essere di tutti i membri di una determinata cultura, queste configurazioni costituiscono una "personalità di base" che è una sorta di terreno comune, e che è chiaramente riconoscibile nelle istituzioni, nelle relazioni sociali e nelle produzioni simboliche. A dimostrazione di questa tesi, Benedict analizza tre società "primitive", le cui personalità di base sono contrapposte sulla base di una terminologia psicologica, e poste in relazione con una serie di caratteristiche culturali distintive. Particolarmente suggestiva è la contrapposizione fra la personalità "apollinea" degli indios Zuñi del New Mexico, tutta volta al controllo delle emozioni, alla cerimonialità delle relazioni pubbliche e alla condanna degli eccessi, e quella "dionisiaca" di altri gruppi amerindi, come i Kwakiutl della costa americana nord-occidentale, che valorizza invece le esperienze violente ed estatiche e la trasgressione dei limiti usuali della quotidianità (Benedict 1934, p. 84). I Kwakiutl sono categorizzati anche come "megalomani", in virtù della loro ossessione per il conseguimento di status e per gli eccessi di consumo e distruzione evidenziati da un rito come il già citato *potlach*; mentre gli abitanti dell'isola melanesiana di Dobu sono diagnosticati come "paranoici" in quanto "tetri e musoni", con rapporti sociali "consumati dalla gelosia, dal sospetto e dal risentimento" (ibid., p. 171). L'autrice presenta questa come una comparazione organica fra "culture come coerenti organizzazioni di comportamento", contrapponendola allo "sguardo d'insieme a tutto il mondo" che caratterizzava il vecchio metodo comparativo. Non si può però fare a meno di notare come le sue tipiz-

zazioni psicologiche, per quanto suggestive, appaiano oggi non meno ingenuamente delle speculazioni evoluzioniste.

Più cauto e controllato è l'uso della comparazione olistica nella *social anthropology* britannica, dove il metodo delle variazioni concomitanti è applicato al rapporto fra sistemi simbolici e struttura sociale. Ad esempio, fra anni '40 e '50 numerosi studi cercano di usare questo approccio nella analisi del grande tema della stregoneria, considerata, sulla scia dell'opera di Evans-Pritchard, come forma di espressione e risoluzione del conflitto sociale. Se è possibile dimostrare comparativamente che, in aree socio-culturali omogenee, le credenze nella stregoneria variano parallelamente al variare di tratti del sistema sociale, sarà confermato il ruolo funzionale che la stregoneria svolge, e il fenomeno risulterà dunque "spiegato". Prendiamo, seguendo un classico testo di S.F.Nadel (1952), due popolazioni nigeriane, i Nupe e i Gwari: le due hanno sistemi sociali e credenze nella stregoneria assai simili, ma per i primi le streghe sono solo donne, per i secondi indifferentemente donne o uomini. C'è una variabile sociale in grado di spiegare questa differenza specifica? Nadel la individua nel fatto che fra i Nupe le donne, praticando autonomamente il commercio, si sono arricchite e hanno acquisito potere, creando una situazione di conflitto fra sessi che non esiste invece fra i Gwari. Dal momento che è un assioma della *social anthropology* che la stregoneria sia connessa alle ansie determinate dal conflitto sociale e dalla necessità di regolarlo, ecco che la variabile sociale e quella culturale entrano in un rapporto causale, che la comparazione fa risaltare rispetto al "caso di controllo" negativo.

Vale la pena soffermarsi su questa argomentazione, per notare come il metodo delle variazioni concomitanti non "scopre" il valore funzionale della stregoneria; al contrario, anzi, lo presuppone e ne è reso possibile. Nadel finge di usare una procedura induttiva, ma in realtà conosce in anticipo la risposta, e da essa risale all'indietro fino a individuare le variabili rilevanti nei dati di partenza. Se non sapessimo fin dall'inizio che la stregoneria è un'espressione del conflitto e una difesa che la società mette in atto contro i suoi possibili effetti disgreganti, l'intera argomentazione non avrebbe senso e, soprattutto, sarebbe impossibile attribuirle valore causale. In altre parole, la scoperta delle cause è già implicita nelle premesse. Questa è una caratteristica frequente della comparazione antropologica, che non per questo, tuttavia, costituisce un mero inganno. Lo stesso Nadel, nel costruire in forma induttiva la propria argomentazione, riorganizza i materiali etnografici in modo da gettare nuova luce su alcune loro interne caratteristiche. Ed è qui che il suo contributo produce un incremento di conoscenza. La procedura comparativa non può scoprire nulla di nuovo, ma non lascia intatti i dati su cui si esercita: li arricchisce e li rende più densi, ovviamente se si tratta di una buona comparazione.

Fingendosi di lavorare sul piano dell'astrazione e della generalizzazione causale, agisce in realtà su quello della stessa descrizione etnografica.

1.6. *Analisi quantitativa e statistica*

Questi ultimi esempi riguardano il tentativo, emerso nella parte centrale del Novecento, di costruire modelli di comparazione fra insiemi socio-culturali complessi all'interno di aree relativamente omogenee. Ma anche in questo periodo lo "sguardo d'insieme a tutto il mondo", come lo definisce la Benedict, non scompare affatto dalle prospettive antropologiche. Non pochi studiosi si sentono insoddisfatti dei risultati raggiunti dagli indirizzi particolaristici e relativistici che, pur richiamandosi al rigore scientifico, avevano allontanato la disciplina dal modello nomotetico delle scienze naturali avvicinandola piuttosto alla storia e agli studi umanistici. Essi ritengono: a) che per dirsi scienza (e non storiografia, o pura letteratura descrittiva) l'antropologia debba recuperare gli obiettivi della generalizzazione e della formulazione di leggi; b) che una scienza dell'uomo non possa limitarsi allo studio di singole e separate culture, ma debba tentare una ricostruzione complessiva dell'evoluzione culturale della specie; c) che, anche in campi più settoriali e specifici dell'antropologia, compito della disciplina sia la ricerca degli universali culturali; d) che tutto ciò debba necessariamente passare attraverso la quantificazione dei dati e l'uso di forme ampie e sistematiche di comparazione transculturale. Questi obiettivi sono fatti propri, da un lato, da indirizzi neoevoluzionisti vicini alla biologia e all'antropologia fisica che, sulla base di un programma radicalmente antiumanistico, spiegano la cultura in termini di comportamenti adattivi, sottoponendola agli stessi criteri di analisi che vigono nello studio dell'evoluzione naturale. L'ecologia culturale, il materialismo culturale, e più di recente l'ecologia comportamentale o sociobiologia sono i più noti fra questi indirizzi, che fanno largo uso di tecniche di comparazione riprese dalla biologia o dall'archeologia ma che non discuterò qui, perché pongono problemi di ordine assai diverso da quelli fin qui affrontati.

Dall'altro lato, la problematica della comparazione universalista e su larga scala viene ripresa anche all'interno degli approcci socio-culturali all'antropologia. L'esempio più noto e per così dire più spettacolare è probabilmente quello del Cross-Cultural Survey fondato negli anni '30 da George P. Murdock presso la Yale University, conosciuto poi, dal 1949, con la denominazione di Human Relations Area Files (HRAF) e tuttora in corso (<http://www.yale.edu/hraf>). Si tratta del tentativo di costruire un colossale archivio di un gran numero di culture (se fosse possibile, *tutte* le culture del mondo) descritte in modo uniforme e standardizzato, in modo da consentirne la compara-

bilità e soprattutto la permeabilità a forme di analisi statistica. Le culture attualmente descritte nei files sono quasi 400. La descrizione è organizzata per mezzo di un soggettario codificato secondo un sistema decimale (*Cultural Materials Codes*), composto da 88 voci a loro volta suddivise in sottocampi, che intendono coprire tutti gli aspetti di una cultura, dalla demografia all'economia, dall'architettura alla religione e così via. Ad esempio, una ricerca del codice 584 porterà a informazioni sulle modalità di organizzazione del matrimonio in tutte le società descritte; il codice 778 conterrà informazioni su luoghi e oggetti considerati sacri; e così via.

L'interesse sul piano documentario di una simile organizzazione dei materiali è indubbia. Ma quali operazioni comparative rende possibile questa forma di schedatura? Come detto, Murdock e i suoi seguaci sono interessati principalmente alla formulazione di correlazioni statistiche, viste da un lato come rivelatrici di relazioni causali, dall'altro come indicatori in grado di suscitare approfondimenti della ricerca in una particolare direzione. Prendiamo due esempi dell'uso degli Human Relations Area Files, uno classico e uno più recente. Il primo è uno studio di Beatrice Whiting (1950), che analizza il rapporto tra pratiche di magia nera (*sorcery*, distinta nella tradizione anglosassone dalla *witchcraft* o stregoneria in base alla volontarietà dell'attacco magico e all'uso di riti specifici) e modalità di composizione sociale dei conflitti in 50 società non occidentali. L'autrice suddivide le 50 società in due parti, a seconda della presenza o assenza di un'autorità superiore con il compito di risolvere i conflitti e punire i reati. Tra le 25 società prive di una simile autorità politico-giuridica, la magia nera è definita "importante" in 24 casi, dunque la quasi totalità; tra le 25 che ne sono dotate, la magia nera è "importante" solo in 11 casi. Su base statistica si può dunque stabilire un nesso fra presenza di credenze, timore e accuse di *sorcery* da un lato, e dall'altro assenza di strumenti istituzionali di risoluzione dei conflitti. Si può allora supporre che la *sorcery* costituisca di per sé un mezzo di risoluzione dei conflitti, ovvero che la paura di essa rappresenti uno strumento di controllo sociale (cit. in Borowski 1994, p. 81).

L'esempio più recente riguarda il lavoro di Carol e Mervin Ember su guerra e violenza. Utilizzando i dati del HRAF, i coniugi americani pongono in relazione la frequenza delle guerre nelle varie culture con altre variabili, quali ad esempio l'inserimento in sistemi di alleanze e di rapporti commerciali, la frequenza di carestie, la frequenza di disastri naturali, la densità demografica, il tipo di sistemi politici. Per le società preindustriali, la principale correlazione che ne ricavano è quella fra guerra e calamità naturali come siccità o alluvioni. Come spiegano questo dato? "It seems that people, particularly in non-state societies, may try to protect themselves against future disasters by going

to war to take resources from enemies” (Ember-Ember 1992, p. 242). In altre parole, la mancanza di fiducia nel futuro e il timore di inattesi disastri spingerebbero ad andare in guerra per accaparrarsi risorse che, non si sa mai, potrebbero sempre servire. Un punto corroborato, secondo gli Ember, dall’assenza di una correlazione significativa tra frequenza delle guerre e carestie ricorrenti e dunque prevedibili.

Come commentare queste conclusioni? In entrambi i casi si potrebbero porre infiniti problemi metodologici su come i materiali etnografici e storici sono stati ricondotti a numeri confrontabili su una tabella, espungendone completamente la dimensione del “significato”; così come si potrebbe a lungo discutere sulla legittimità delle unità di comparazione, le “culture” considerate come entità autonome e chiuse su se stesse (se queste unità si influenzano a vicenda, è chiaro che il valore delle correlazioni va perduto). Ma anche dando per buona la metodologia, colpisce la povertà delle conclusioni raggiunte. Nel caso della magia, la correlazione proposta è assai ragionevole ma è tutt’altro che una scoperta: come nel già discusso caso di Nadel, la conclusione dimostra semplicemente l’interpretazione di magia e stregoneria che l’etnografia non quantitativa aveva già ampiamente mostrato. Inoltre il rapporto fra le due variabili correlate, pervasività della *sorcery* e presenza/assenza di istituzioni per la risoluzione dei conflitti, è spiegato con il ricorso a ipotesi di tipo psicologico o di senso comune (la paura della magia come motivazione alla conformità all’ordine sociale), che non hanno nulla di scientifico o di misurabile. Ciò vale a maggior ragione per la tesi degli Ember, che mi sembra sfiorare il ridicolo nella sua pretesa di far passare per grandi verità nomotetiche delle assolute banalità. A interpretarla nel modo più favorevole, la loro conclusione equivale a dire che le guerre vengono combattute per motivi economici e per l’accesso alle risorse – una tesi ampiamente nota e altrettanto ampiamente criticata in ambito antropologico. Anche qui, nessuna teoria collega i due elementi della correlazione, se non l’idea che “per proteggersi anticipatamente da questi disastri che distruggono le risorse alimentari potrebbe essere vantaggioso accaparrarsi i beni dei nemici sconfitti” (Ember-Ember 1997, p. 9). Cioè, le motivazioni degli uomini che muovono la guerra riguardano la paura di possibili alluvioni o carestie? La sproporzione fra la grande complessità storica, politica e generalmente umana della guerra e la banalità della presunta spiegazione scientifica è sconcertante, e può solo ricordare certe ingenuità ottocentesche, quelle che spingevano Wittgenstein a commentare: “nei libri per le scuole elementari sta scritto che Attila intraprese le sue grandi guerre perché credeva di possedere la spada del dio del tuono” (Wittgenstein 1967, p. 28). Non c’è nulla di male nell’analisi statistica e nell’ap-proccio nomotetico: solo che qui siamo di fronte a una loro caricatura. Co-

sicché non sembra poi ingiustificato il fatto che Edmund Leach, rigorosissimo e misurato antropologo della tradizione britannica, parlasse di questo tipo di comparazione come “*tabulated nonsense*” (cit. in Holy 1987, p. 3).

1.7. *Storicismo e strutturalismo*

Per concludere questa sommaria tipologia storica di forme della comparazione antropologica, occorre almeno accennare al ruolo della comparazione nello strutturalismo e nello storicismo. Quest'ultimo termine è per la verità inusuale nel dibattito antropologico internazionale. Mi riferisco qui all'uso che ne ha fatto l'etnologo e storico delle religioni italiano Ernesto de Martino, che fra anni '40 e '60 ha cercato di rifondare su basi appunto storicistiche lo studio delle culture, contrapponendosi all'approccio “naturalistico” prevalente nelle grandi scuole internazionali. Per naturalismo de Martino intende la riduzione degli eventi umani a “cose”, oggetti cui applicare le procedure classificatorie e generalizzanti tipiche delle scienze naturali; e intende anche quell'aspetto particolare dell'etnocentrismo che consiste nell'avvicinarsi alle altre culture dando per scontata la concezione del mondo propria della nostra scienza o del nostro senso comune. Nello studio dei fenomeni magico-religiosi, dei quali de Martino prevalentemente si occupa, proprio questi sono stati a suo parere i grandi e pregiudiziali errori delle discipline sociali di tradizione positivista; lo storicismo che egli oppone ad essi è basato sulla comprensione individuante dei fenomeni culturali (inclusi quelli “primitivi” o folklorici) nella loro unicità e dinamicità storica.

In apparenza, la comparazione è del tutto esclusa da un simile approccio, poiché sembra implicare le procedure oggettivanti, classificatorie, astrattive proprie del naturalismo. Di fatto, però, de Martino ne fa ampio uso. Si è tentati di dire che come antropologo non può farne a meno. Ad esempio, la comparazione appare nel bel mezzo dell'intelligenza storicista nella sua opera più famosa, *La terra del rimorso*, uno studio sulla pratica pugliese del tarantismo, un tradizionale rituale di guarigione coreutico-musicale che implica possessione e trance estatica. De Martino è interessato prevalentemente a ricostruire la storia del rituale, collocandolo nella tensione fra cultura egemonica e cultura subalterna che percorre l'età moderna e contemporanea. Ma è al tempo colpito dalle analogie con analoghi rituali estatici documentati in altre epoche storiche e in altre aree culturali: ad esempio i culti orgiastici del mondo classico, e un'ampia serie di culti e riti diffusi in ambito mediterraneo, africano e afro-americano, come *zar*, *condomblé*, *vodu*. Ci sono molti temi comuni, tanto che sembrerebbe trattarsi di esempi di una stessa pratica; ed ovviamente la comunanza ha a che fare con contatti culturali solo parzialmente do-

cumentati. Ma de Martino ci pone in guardia sull'uso da fare di questi confronti comparativi: non dobbiamo correre il rischio di ridurre il fenomeno del tarantismo a un "tipo" etnologico o a un antecedente storico, considerandolo come una semplice sopravvivenza oppure come un esempio fra i tanti di una classe di fenomeni culturali da spiegare nella sua generalità. A cosa serve allora comparare? La risposta di de Martino è che serve appunto a evidenziare "la originalità storica del tarantismo" (1961, p. 187), la sua irriducibile autonomia. In altre parole, sono le differenze che contano molto più delle similitudini – diversamente da quanto accade nelle forme più classiche di comparazione. Le somiglianze sono palesi, ma de Martino non è interessato a formulare, a partire da esse, un sapere universalistico. Al contrario, parte dalla constatazione di una comunanza culturale (riconducibile per lui alla comunanza di esperienze esistenziali elementarmente umane) e usa la comparazione per meglio delineare le peculiarità storiche dello specifico fenomeno che sta studiando. Un punto di vista che mi sembra di poter estendere anche ad altri autori e correnti che, nella seconda metà del Novecento, hanno privilegiato l'approccio storico e individuante in contrapposizione a quello generalizzante e naturalistico. È il caso dell'antropologia cosiddetta interpretativa, per la quale, come è stato scritto, "lo scopo principale della ricerca comparativa...è di facilitare la nostra comprensione dei significati culturalmente specifici, vale a dire identificare o focalizzare la specificità culturale". Ciò significa (ed è un punto su cui tornerò più avanti), che "si rovescia completamente la relazione fra descrizione e comparazione propria dell'antropologia positivista, nella quale lo scopo ultimo di ogni descrizione era raccogliere fatti per l'analisi interculturale" (Holy 1987, p. 10).

Con le differenze, più che con le similitudini, ha a che fare anche lo strutturalismo, la corrente fondata da Claude Lévi-Strauss che ha esercitato una enorme influenza sull'antropologia e sulle scienze sociali fra gli anni '50 e gli anni '70. I motivi sono però molto diversi – anche perché lo strutturalismo si contrappone per molti versi allo storicismo e mira per l'appunto a una conoscenza generalizzante e non legata alle contingenze storiche. Il punto cruciale riguarda l'identificazione dell'oggetto primario dell'analisi culturale. Per Lévi-Strauss tale oggetto non consiste in singoli tratti, e neppure in "culture organiche" o in "strutture sociali", ma in sistemi semiotici i cui confini non coincidono necessariamente con quelli di singole culture o società. Pensiamo ad esempio allo studio della mitologia amerindia, un tema cui Lévi-Strauss dedica alcune delle sue opere più importanti. I miti sono per lui il prodotto di una facoltà ordinatrice dell'intelletto che si esprime per mezzo di una logica non astratta ma "concreta", che fa uso cioè di elementi dell'esperienza quotidiana come operatori simbolici. Il miele, i giaguari, i pappagalli ara, i caccia-

tori e tutti gli altri simboli che sono combinati in forma narrativa in una narrazione mitologica sono da intendersi dunque in relazione a un codice, che per Lévi-Strauss è in definitiva un codice cibernetico – guidato cioè da una logica binaria, procedente per disgiunzioni oppositive. Ora, per comprendere il codice non è mai sufficiente analizzare un solo mito, e neppure il corpus mitologico presente in un solo gruppo. Nei suoi lavori sugli miti amerindi, Lévi-Strauss (1964) procede attraverso progressive estensioni comparative, disponendo i testi mitologici come in un gioco a incastro, nel quale nessuno è autosufficiente ma ciascuno contiene degli elementi che possono servire a capire gli altri. È solo attraverso i confronti comparativi che si rivela la sintassi dell'intero sistema.

In questo caso il confronto resta all'interno di un'area omogenea come quella americana, e soprattutto sudamericana, ma il metodo strutturale non ha di per sé bisogno di restare entro confini areali. In un altro dei suoi più suggestivi scritti, Lévi-Strauss (1952) cerca di comprendere la figura di Babbo Natale nell'occidente contemporaneo ponendola in relazione con alcuni suoi antecedenti storici e con alcuni rituali degli indiani del sud-ovest degli Stati Uniti, nei quali i *katchina*, spiriti di antenati, tornano sulla terra ciclicamente per compiere cerimonie e per punire o premiare i bambini. Qual è il senso di un simile accostamento “esotizzante”? Lévi-Strauss non intende ridurre Babbo Natale né agli antecedenti né a una tipologia generalizzante. Parte invece dalla identificazione di alcuni tratti-chiave della sua simbologia (i bambini come mediatori fra generazioni e come elementi di passaggio tra vita e morte, tra mondo terreno e aldilà), e cerca di chiarire meglio la sintassi dei riti natalizi accostandoli ad altri che sembrano appartenere allo stesso ambito semantico, che sembrano cioè volti a delucidare le stesse strutture dell'esperienza umana e sociale. Non ha qui alcuna importanza la contiguità storica o socio-culturale fra Babbo Natale e i *katchina*: la loro comparazione serve a chiarire la struttura logica dei riti, i quali, nonostante la loro distanza, sottendono analoghe procedure ordinatrici e plasmatrici dell'esperienza.

PARTE SECONDA

2.1. *Il problema del significato*

Questa sommaria e incompleta carrellata storica ha inteso mostrare in primo luogo che l'antropologia culturale ha conosciuto una grande varietà di pratiche comparative, senza che alcun metodo condiviso e standardizzato sia riuscito ad affermarsi. Anzi, col termine comparazione si sono intese proce-

ture molto diverse di analisi e trattamento dei materiali etnografici, difficilmente riconducibili a unità. Abbiamo anche visto come attorno al problema della comparazione si siano divise due diverse idee della disciplina: l'una più vicina al modello delle scienze naturali, che ha creduto nella comparazione come strada maestra per conseguire una conoscenza di tipo nomotetico, generalizzabile e oggettivamente verificabile; l'altra di tipo più umanistico, scettica verso la formulazione di leggi generali e volta piuttosto a un sapere etnografico denso e individuante. La prima proiettata su una scala universalista e interessata a rilevare i tratti comuni alle diverse culture; la seconda immersa nell'irriducibilità dei contesti storico-locali, e maggiormente interessata alle differenze. Queste due prospettive si sono alternate nella storia degli studi, o hanno convissuto in una tensione tutto sommato fruttuosa.

Negli ultimi decenni, con l'affermarsi dell'antropologia interpretativa e (come viene talvolta un po' impropriamente chiamata) postmodernista, la prospettiva storico-particolarista sembra aver di nuovo prevalso. Come conseguenza, la problematica comparativista è passata almeno in parte in secondo piano; già alla fine degli anni '80 si notava un radicale crollo del termine "comparazione" negli indici delle riviste scientifiche o dei manuali di antropologia (Holy 1987, pp. 6-7), e oggi la tendenza pare ancor più accentuata. Non che la comparazione non sia usata in una forma o nell'altra; solo che, rispetto agli anni '60-'70, sta un po' meno al centro delle preoccupazioni metodologiche. Il suo posto è stato preso dal problema della costituzione del sapere etnografico stesso: più che chiedersi come trattare comparativamente i dati, le scienze sociali interpretative tornano a chiedersi come i dati stessi si producono. Al centro della loro riflessione stanno i problemi della ricerca sul campo e delle sue condizioni in senso lato "politiche", della trasformazione dell'esperienza di ricerca in scrittura, del rapporto tra soggettività dell'osservazione partecipante e oggettività della descrizione etnografica. Lo scetticismo nei confronti della qualità "oggettiva" dei dati non supporta certo la fiducia nella comparazione formalizzata. Se la rappresentazione etnografica è una forma di sapere così delicato e controverso, "politicamente" conteso e "retoricamente" plasmato, prodotto in modo più artistico che scientifico, frutto dei negoziati sempre provvisori tra i significati dei "nativi" e quelli dell'antropologo, non sembra possibile farne la materia prima per operazioni di generalizzazione e astrazione. Rischiamo di cadere nello stesso vecchio errore degli evolucionisti: procedure comparative in massimo grado ambiziose ma esercitate su dati privi della minima attendibilità etnografica. Si possono al massimo comparare le esperienze, non gli oggetti etnografici – come fa Clifford Geertz, che in uno dei suoi più recenti lavori ci presenta una comparazione sistematica di Marocco, Giava e Bali sulla base del fatto che sono stati i suoi tre ter-

reni di ricerca, e dunque può raffrontarli – lui solo – tenendo conto della complessità della formazione della conoscenza etnografica (Geertz 1995).

Tutto ciò non significa affatto che la comparazione non sia praticata nell'antropologia di oggi, inclusa quella interpretativa. Anzi, la sfiducia verso la formalizzazione e la standardizzazione metodologica apre la strada a un uso più libero di svariate modalità comparative (si vedano i saggi di U. Fabietti e L. Piasere in Baldissera 2003) contenuti. Nelle pagine che seguono, cercherò di individuarne alcune, discutendo a) l'uso della comparazione come risorsa descrittiva; b) l'uso comparativo dei *case-studies*; c) le ricerche di impostazione transculturale c) alcune forme di ripresa del metodo comparativo classico; d) infine, i nuovi problemi che la globalizzazione apre alla comparazione antropologica.

2.2. *Comparare e descrivere*

I manuali classici insistono sulla distinzione fra due fasi della ricerca sociale: da un lato la raccolta dei dati, dall'altro il loro trattamento. La prima fase può includere ricerca sul campo, spoglio di materiali d'archivio e altre modalità di rilevazione o produzione di fonti, nonché la presentazione di questi dati in forma puramente documentaria; la seconda si riferisce alle varie forme di analisi, e trova nella comparazione il suo momento principe. Questi due momenti, per quanto possano intrecciarsi sul piano pratico, sono concepiti come rigorosamente separati sul piano epistemologico e normativo: rispondono a regole diverse di validità, e si collocano rigidamente in successione cronologica nel processo di ricerca. Prima si rilevano e si presentano i dati, poi li si analizza e semmai li si compara con altri. I dati rappresentano, sempre secondo questa concezione classica, l'aspetto più solido della conoscenza conseguita: le ipotesi interpretative possono mutare, venir confutate e abbandonate, ma i "fatti" restano la loro base permanente. Il presupposto positivistico di questo punto di vista, cioè la separazione tra fatti e teoria, è un vero e proprio filo rosso nella storia dell'antropologia: se c'è qualcosa che accomuna l'evoluzionismo ottocentesco, scuola boasiana e moderna antropologia sociale è proprio questo. Già Frazer riteneva che le teorie espone nei suoi libri rappresentassero un traballante castello di ipotesi, forse destinate a crollare, ma che invece i fatti da lui raccolti fossero destinati a durare nel tempo. Boas, come abbiamo visto, richiamava al rigore documentario in contrapposizione a eccessivi ardimenti teorici. E Radcliffe-Brown, nel momento di maggior fortuna del funzionalismo socioantropologico, si spingeva a pensare questi due momenti della ricerca come correlati a discipline radicalmente diverse: "...l'antropologia, lo studio delle società primitive, comprende sia le indagini di ti-

po storico che quelle volte alla generalizzazione. Le prime includono l'etnografia e l'etnologia, le seconde sono note con il nome di antropologia sociale, che è una branca speciale della sociologia comparativa. Noi auspichiamo quindi che gli obiettivi e i metodi dei due tipi di ricerche rimangano distinti" (Radcliffe-Brown 1952, p. 145). Questo appello arriva in conclusione di un saggio dedicato proprio al metodo comparativo, che il maestro britannico considerava tanto ineliminabile dall'idea del sapere antropologico quanto nettamente distinto dai problemi della rappresentazione storico-etnografica.

Questa suddivisione discende da una fiducia nell'oggettività dei dati e nella loro autonomia rispetto alle categorie teoriche che oggi, dopo quasi un secolo di epistemologia post-empirista, non possiamo più avere. Ma, ciò che più conta, la dicotomia tra sapere nomotetico e idiografico tracciata da Radcliffe-Brown non descrive affatto il modo in cui si produce (ed è sempre stato prodotto) il sapere antropologico. Non è difficile oggi riconoscere, alla luce dei dibattiti interpretativi, quanto al livello apparentemente basilare e "innocente" della descrizione etnografica svolgano una parte importante la teoria in generale e, più in particolare, la comparazione. Non solo nel senso che un eventuale progetto comparativo influenza fin dall'inizio la presentazione dei dati, e in qualche caso persino la loro raccolta (è chiaro ad esempio che, se si lavora all'interno della cornice delle *Human Relations Area Files*, si tenderà a produrre fatti etnografici di un certo tipo, con un certo *format*, in modo da renderli adeguati alla forma della procedura comparativa che li attende). Ma, più in generale, il punto è che la comparazione rappresenta una fondamentale risorsa descrittiva di cui nessuna impresa etnografica sembra poter fare a meno.

Nel tentativo di rappresentare una cultura "aliena", l'etnografo fa costantemente ricorso (in modo più o meno esplicito) a raffronti e analogie con elementi della propria cultura, o meglio di quella che condivide con i suoi lettori. Per far comprendere l'atteggiamento dei trobriandesi di fronte alle collane e ai bracciali dello scambio cerimoniale *kula*, oggetti di grande prestigio che sono tratti solo temporaneamente dal possessore e devono esser sempre di nuovo scambiati, Malinowski (1922, cap. 3.3) li raffronta alle coppe e ai trofei sportivi; e per rappresentare il nesso fra l'ammirazione reverenziale per questi oggetti e la loro inutilità pratica, rammenta ai suoi lettori il culto britannico per i gioielli della corona. Lévi-Strauss (1962, cap. 8), nel descriverci i *churinga* degli aborigeni australiani, oggetti sacri rappresentativi del passato mitico dei gruppi sociali, li accosta a ciò che per noi sono gli archivi storici. Meyer Fortes, un grande esponente della scuola funzionalista britannica, intitola un suo saggio sulla religione dei tallensi "Oedipus and Job in West African Religion" (Fortes 1959). Si tratta di tre esempi molto diversi. La compa-

razione di Malinowski fa semplicemente notare al lettore come ciò che in apparenza sembra strano e persino irrazionale, cioè dedicare grandi sforzi e investimenti sia economici sia emotivi nel possesso temporaneo di cose inutili, è qualcosa di ben conosciuto anche nella nostra società, nelle nostre pratiche di vita. Perché dovremmo trovare strano il *kula* melanesiano e non i nostri tornei sportivi volti all'aggiudicazione di una coppa, che viene poi orgogliosamente esibita? Sullo sfondo dell'accostamento con le coppe o con i gioielli della Corona c'è poi anche un punto teorico decisivo per l'autore, vale a dire la critica ai modelli utilitaristi di agente razionale - quelli fondati su un'idea di *homo oeconomicus* che imposta tutte le sue azioni in vista di un profitto o di un'utilità pratica.

La comparazione di Lévi-Strauss è più complessa: l'accostamento tra *churinga* e archivi è spiazzante, è qualcosa che il lettore non si aspetterebbe. Non è un semplice accostamento empirico, ma presuppone un forte modello interpretativo. *Churinga* e archivi storici avrebbero in comune non solo il fatto di rappresentare il passato, ma, nel linguaggio strutturalista, la capacità di inscrivere l'ordine della diacronia in quello della sincronia. Sarebbero cioè punti di articolazione fra l'esperienza dello spazio e quella del tempo, dotati entrambi di una particolare qualità rituale. Si tratta dunque di una comparazione che ci mostra in una luce diversa gli stessi archivi, spiazzando il nostro senso comune, o meglio consentendoci di guardare più in profondità dentro noi stessi: "quando un'usanza esotica ci attira a dispetto (o a cagione) della sua apparente singolarità, il motivo generalmente sta nel fatto che ci suggerisce, come fosse uno specchio deformante, un'immagine familiare che riconosciamo confusamente come tale senza però riuscire a identificarla" (Lévi-Strauss 1962, p. 260). Per quanto riguarda Fortes, è interessato a discutere la religione dei tallensi come un sistema di riflessione etica sul posto dell'uomo nell'universo e sul suo rapporto con potenze superiori. Le figure di Edipo e Giobbe gli servono a costruire una cornice di significato che appaia ai lettori familiare e immediatamente comprensibile, compensando l'effetto di "stranezza" della teologia nativa. Edipo è per lui rappresentativo del tema del Fato, Giobbe del tema della giustizia divina – due elementi che ritiene dominanti nel pensiero dei tallensi come in tutte le religioni-filosofie dell'Africa occidentale. La comparazione ha un effetto fortemente universalista, poiché suggerisce che analoghe preoccupazioni morali fondano il pensiero e la vita degli esseri umani, al di là di pur enormi differenze culturali.

Si tratta di tre esempi diversi l'uno dall'altro, ma caratterizzati dall'uso della comparazione come risorsa descrittiva. In tutti e tre i casi, la comparazione non viene *dopo* l'identificazione dell'oggetto etnografico, ma contemporaneamente, fa anzi parte di questa identificazione. Lo spazio del sapere et-

nografico si mostra qui come intrinsecamente comparativo. Ciò è particolarmente evidente nel caso della religione, dove lo stesso più basilare livello di traduzione dei termini nativi è altamente problematico. Quando traduciamo questi termini con “Dio”, “spiriti”, “anima” e così via stiamo ovviamente accostandoli a significati che fanno parte della nostra storia culturale; non diversamente, quando usiamo termini come “mana”, “totem”, “tabu”, presi da culture specifiche e promossi a una valenza più generale, stiamo istituendo implicite comparazioni. Né sarebbe possibile fare diversamente: i concetti “alieni” possono essere almeno in parte compresi solo a partire dall'accostamento con concetti che ci sono già familiari, che già fanno parte della nostra vita.

2.3. *Il metodo dei case-studies*

Naturalmente, nel rivolgere l'attenzione a queste procedure esplicitamente o implicitamente comparative, non stiamo più parlando di comparazione come di uno speciale metodo scientifico, ma come di una procedura tipica del linguaggio ordinario, che si colloca su un piano non molto diverso da quello della similitudine, della metafora e di altre figure retoriche. Dunque, una strategia discorsiva che ha segnato fin dall'inizio la produzione antropologica e continua a svolgere in essa un ruolo decisivo. Ma che ne è di forme più esplicite e sistematiche di comparazione? Nell'antropologia di oggi la comparazione sistematica prende soprattutto una forma che potremmo definire come accostamento di *case-studies*. Il *case-study* è un metodo di ricerca tipicamente individuante, che prende in esame monograficamente una realtà specifica ma, a partire da essa, tenta di far emergere categorie interpretative di più ampio interesse. È un metodo che non mira affatto a produrre dati in forma comparabile; eppure, l'accostamento di più *case-studies* dedicati a una medesima problematica può produrre un effetto di “accerchiamento” del tema in questione dagli effetti illuminanti. La diffusione di questo stile di lavoro nella produzione antropologica internazionale è visibile nel *format* stesso dei libri che vengono pubblicati. La “monografia etnografica”, cioè l'ampio resoconto di ricerca che tenta di rappresentare tutti o almeno alcuni dei più rilevanti aspetti di una cultura, non è più oggi il principale genere di libro in campo antropologico. Un ruolo centrale è invece svolto dalle raccolte di saggi che affrontano una particolare tematica attraverso, appunto, un'ampia varietà di *case-studies*.

Farò un esempio da un campo di cui mi sono personalmente occupato, quello dell'antropologia della violenza. Negli ultimi due decenni l'antropologia culturale ha cominciato ad affrontare sistematicamente il problema delle

violenze di massa che hanno caratterizzato il ventesimo secolo, dagli stermini coloniali, alle guerre mondiali, ai genocidi, alle guerre cosiddette etniche, al terrorismo su larga scala. Questi drammatici eventi, al di là dei motivi storici specifici che li hanno prodotti, pongono profondi problemi di natura antropologica, sia che cerchiamo di comprendere il comportamento (in apparenza “disumano”) dei carnefici, sia che ci poniamo dal punto di vista delle vittime. Ad esempio, le esplosioni di violenza sono una sorta di uscita dalla cultura oppure rispondono a orientamenti culturali? Come comprendere i *patterns* ricorrenti di violenza di massa, talvolta decisamente ritualizzata, che si ritrovano in modo quasi universale nei più diversi contesti? In che modo le comunità colpite da eccidi e violenze di massa riescono a elaborare il lutto, e in che modo viene costruita una memoria pubblica degli eventi traumatici? E ancora: quali questioni etiche e conoscitive si pongono all’antropologo che si trovi a lavorare in contesti scossi dalle guerre e dalle violenze o dalle loro memorie? Problemi di questo tipo invitano naturalmente ad approcci di tipo comparativo: si avverte con forza la limitatezza di un’analisi che si limiti a studiare e a spiegare i singoli casi isolatamente. Eppure si avverte anche il rischio di generalizzazioni semplicistiche, che apparirebbero tanto più banali (come già notato per gli *Human Relations Area Files*) a fronte della drammaticità e dell’immenso impatto morale degli eventi in questione. Inoltre, su un piano più pratico, la vastità delle conoscenze storiografiche che ciascun evento mette in gioco rendono impossibile a un singolo studioso, o anche a una piccola équipe, abbracciare con sufficiente competenza il quadro d’insieme. Come conciliare dunque sguardo d’insieme e peculiarità storiografica?

La risposta è consistita, appunto, nel raffronto tra *case-studies* unificati da cornici molto generali di spunti problematici e di categorie interpretative. Dall’inizio degli anni ’90 ad oggi, i principali contributi del dibattito internazionale a questi temi sono costituiti da raccolte di saggi storico-culturali o etnografici che affrontano problemi analoghi ma a ridosso di contesti diversissimi. Si possono contare decine di pubblicazioni antologiche, numeri monografici di riviste, atti di convegni in cui si trovano allineati, uno dopo l’altro, contributi riguardanti le “guerre sporche” dell’America Latina, il terrorismo in Irlanda e nei Paesi Baschi, i genocidi del Ruanda e della ex-Jugoslavia, le guerre civili africane, i conflitti etnico-religiosi nel Sud-est asiatico, la Shoah, i massacri di civili durante la Seconda Guerra Mondiale – e l’elenco potrebbe continuare a lungo. Spesso sono aspetti ancora più specifici a costituire l’oggetto dei *case-studies*: la memoria della guerra civile in un villaggio greco, la politica della memoria tra le famiglie dei *desaparecidos* argentini, i bambini-soldato in Mozambico, e così via (per una più sistematica introduzione al tema rimando a Dei 2005). Non si tratta di comparazione formalizzata, ma

neppure di contributi autonomi e separati. Senza alcuna pretesa di generalizzazione, c'è però un intreccio di categorie interpretative, una giustapposizione delle storie narrate e dei loro attori, tanto da poter leggere i diversi casi come un unico testo.

2.4. *Linguaggio, pensiero, emozioni nella ricerca transculturale*

Non mancano, nel quadro dell'antropologia contemporanea, ricerche comparative più formalizzate e basate su metodologie di tipo quantitativo e sperimentale. Non mi riferisco tanto alle prospettive neoevoluzioniste o sociobiologiche, sui cui limiti e sulla cui sostanziale estraneità al versante culturale dell'antropologia mi sono già espresso; quanto, piuttosto, a ricerche di taglio transculturale (*cross-cultural*) che impiegano strumenti di rilevazione o misurazione empirica suscettibili di analisi in termini statistici o comunque quantitativi. Si tratta di metodologie maturate soprattutto nell'ambito di scienze sociali come la sociologia e la psicologia, nei loro tentativi di applicare alla dimensione transculturale strumenti di ricerca inizialmente elaborati in riferimento alle società occidentali. Ad esempio, cosa succede se cerchiamo di usare con persone socializzate in culture diverse test psicologici come quelli per la misurazione del quoziente d'intelligenza, o test reattivi come quello di Rorschach; oppure, ancora, questionari sull'adesione a certi valori, come la lealtà, l'amore per i bambini, la pietà filiale e così via? È chiaro che questi strumenti di rilevazione sono stati inizialmente costruiti sulla base di indicatori e parametri tarati su una "normalità" propria di una particolare cultura (tanto che spesso risultano difficilmente generalizzabili anche all'interno dello stesso mondo occidentale), che non funzionano dunque in culture diverse. Così, la misurazione del "quoziente d'intelligenza" avviene attraverso l'esecuzione di performance intellettuali di natura prevalentemente logico-formale, implicando abilità che non sono affatto universali e che non sono coltivate, poniamo, nelle culture africane tradizionali. Gli studi sull'amore per i figli o per i genitori si basano su indicatori socialmente determinati, che risultano inseribili in società che dettano o ritengono accettabili norme di comportamento diverse – per cui uno stesso atto può assumere significati opposti.

La sociologia e la psicologia transculturale hanno elaborato complessi e assai interessanti metodologie per eliminare simili fonti di errore: vale a dire per tarare gli strumenti di rilevazione, con gli opportuni adattamenti locali, in modo da produrre dati omogenei sul piano trans-culturale (van der Vijver 2002). Dal punto di vista dell'antropologia, proprio le fonti di errore sono forse l'aspetto più interessante, in quanto indicatori di diversità. I settori della disciplina più inclini a questo tipo di ricerca sono l'antropologia psicologi-

ca e cognitiva, l'antropologia medica, l'etnopsichiatria – cioè, gli studi che hanno a che fare col rapporto tra condizioni culturali e caratteristiche individuali. In tali settori, è possibile combinare strumenti di rilevazione diagnostica e persino setting sperimentali assai rigorosi con raffinate analisi interpretative dei problemi di traduzione interculturale. Per l'antropologia medica, ad esempio, la comparazione transculturale non è solo una fra le possibili metodologie da adottare: è invece centrale e indispensabile per il suo progetto di mostrare l'azione della cultura laddove le scienze biomediche vedono solo processi naturali di portata universale. Le discrepanze che le categorie nosologiche della moderna biomedicina incontrano quando sono usate in altre società sono il segno inequivocabile che “siamo in presenza della cultura”, come si esprimono Arthur Kleinman e Byron Good, due noti esponenti della scuola medico-antropologica nordamericana. Un caso in cui tali discrepanze si mostrano in modo particolarmente clamoroso, studiato da questi due autori, è quello della depressione. La moderna psichiatria definisce questa malattia in base a una serie ben definita di sintomi (sia comportamenti, sia percezioni di sofferenza da parte del paziente), i quali cessano di risultare validi appena fuori da confini culturali molto ristretti. Basta pensare al grado di variabilità dei sentimenti che costituiscono la “disforia”, il principale indicatore della depressione (tristezza e malinconia, senso di infelicità e di vuoto, assenza di motivazioni e di piacere per le attività sociali, etc.). Vi sono culture che ad esempio valorizzano in termini religiosi o morali questi sentimenti, considerandoli segno di saggezza o di profondità: è il caso di alcune società buddiste, per le quali “una consapevole disforia è il primo passo verso la salvezza”, mentre al contrario provare piacere per le attività mondane è visto come radice della sofferenza. Vi sono società che valutano positivamente l'espressione piena e drammatica di sentimenti di tristezza e dolore; altre che, al contrario, invitano a celare questi sentimenti e a presentare in pubblico un *self* calmo e privo di increspature (Kleinman-Good 1985, p.3). Non si tratta solo di esprimere in modo diverso gli stessi sentimenti. Possiamo invece pensare che le esperienze stesse sono diverse: mancano chiari equivalenti semantici, ed è questo che rende così difficile la traduzione interculturale dei criteri diagnostici. In altre parole, “descrivere cosa significa essere addolorato o malinconico in un'altra società ci porta immediatamente ad analizzare differenti modi di essere persone in mondi radicalmente differenti” (ibid.). Tutto ciò non esclude tuttavia forme sistematiche di rilevazione empirica delle sintomatologie su scala transculturale: le rende anzi necessarie. Il grande problema che gli antropologi così come gli psichiatri transculturali si pongono – quello della relatività o universalità della categoria stessa di disturbo depressivo – ha bisogno non di soluzioni di principio, ma di risposte empiriche circostanziate, che sappiano

combinare all'analisi epidemiologica e statistica una adeguata sensibilità etnografica.

Un secondo esempio di ricerche transculturali di taglio empirico e sperimentale, che vorrei brevemente discutere, riguarda il campo dell'antropologia cognitiva e linguistica. Si tratta dei celebri studi sulla percezione e sulle denominazioni dei colori, svolte a partire dagli anni '60 da Brent Berlin e Paul Kay. Il problema che questi antropologi si ponevano è il seguente. Le lingue e le culture umane riconoscono e nominano i colori in modi radicalmente differenti: varia il numero di colori primari che sono individuati (da due a undici) e variano i modi di stabilire confini tra i settori dello spettro cromatico. Ora, queste variazioni sono arbitrarie e puramente dipendenti dai contesti locali, oppure si può riconoscere al di sotto di esse un modello cognitivo e percettivo unitario? Berlin e Kay, lavorando comparativamente su novantotto lingue (venti per analisi diretta e settantotto attraverso resoconti già editi), hanno ritenuto di poter individuare appunto alcune caratteristiche comuni nella formazione dell'area semantica relativa ai colori. Le differenze sono tutt'altro che incoerenti, e si dispongono invece attorno ad un *pattern* preciso. Prima di tutto, "ciascuno dei termini di colore principali in tutte le lingue è riconducibile ad uno fra undici colori di riferimento" (Kay 2001, p. 54). In altre parole, al linguaggio si imporrebbe una universale modalità percettiva che tende a scomporre la gamma cromatica secondo determinate unità percettive: sono dunque queste ultime a determinare il significato dei termini di colore. In secondo luogo, esisterebbe una precisa progressione evolutiva nello sviluppo e nella differenziazione dei termini di colore. Si parte, nei linguaggi meno "ricchi", da una differenziazione essenziale tra due soli colori fondamentali, che sono bianco/nero (o chiaro/scuro), e si procede poi ad ulteriori scomposizioni secondo un ordine regolare. Quando viene introdotto un terzo termine, quasi invariabilmente sarà il rosso; seguiranno verde e giallo, e quindi nell'ordine blu, marrone, viola, rosa, arancio e grigio (Ibid.). Berlin e Kay presentano la loro ricerca come una confutazione del relativismo linguistico (rappresentato dalla cosiddetta tesi Sapir-Whorf, secondo la quale le visioni del mondo sono sottodeterminate dalle categorie linguistiche); un punto su cui è tuttora aperta una discussione serrata. Resta il fatto che si tratta di un esempio importante di comparazione transculturale, che si è imposto come decisivo nel campo degli studi sul colore; il suo punto di maggior forza sta proprio nella delimitazione del campo d'indagine, che consente di definire in modo preciso ed operativo gli indicatori empirici delle nozioni studiate.

2.5. *Il ritorno del metodo mitico*

Cambiamo completamente scenario. Per quanto possa apparire paradossale, l'orizzonte interpretativo riapre spazi di praticabilità anche per il metodo comparativo di scala universale, che l'antropologia aveva abbandonato già dagli inizi del XX secolo in nome del rigore scientifico. Nella letteratura recente, l'esempio forse più significativo e per certi versi spettacolare di uso del metodo comparativo è rappresentato dal libro di Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (1990). Ginzburg è uno storico con forti interessi per l'antropologia, che si è dedicato fin dall'inizio della sua carriera allo studio dei processi per stregoneria nell'età moderna. In particolare, ha centrato il suo lavoro sul seguente problema: le credenze nella stregoneria che emergono dalle accuse e dalle confessioni (estorte con la tortura, è bene ricordare) documentate negli atti dei processi sono di origine colta o popolare? In altre parole, rappresentano una ideologia ufficiale elaborata e imposta dalla Chiesa e dal Tribunale dell'Inquisizione, oppure riflettono, sia pure in modo distorto, un autentico sostrato di cultura popolare? La storiografia classica propende per la prima ipotesi, mentre Ginzburg, fin dai suoi primi lavori, tenta di districare dal complesso intreccio ideologico un filone di credenze e pratiche folkloriche, sostanzialmente pagane e non derivate dalla cultura egemonica.

In *Storia notturna*, in particolare, l'autore tenta di rintracciare le origini folkloriche di uno dei principali nuclei dell'ideologia stregonesca, quello del sabba, il raduno notturno delle streghe che, nella versione cristiana, incontrano e rendono omaggio al Diavolo. Il problema che Ginzburg deve affrontare è ovviamente la carenza di documentazione. Per definizione, la cultura che resta documentata nelle fonti scritte è quella ufficiale; la cultura folklorica, trasmessa per via orale e spesso osteggiata dalle classi dominanti, non viene registrata e sembra condannata all'oblio. Ma non è esattamente così: anche la cultura dei "vinti" lascia tracce di sé, e queste tracce possono essere seguite, sia pure con grande difficoltà e con la necessità, appunto, di "decifrarle". Dove non arriva la documentazione diretta, può arrivare un metodo indiretto basato sulla comparazione. Ginzburg procede così: individua una serie di nuclei tematici presenti nel complesso del sabba, come ad esempio il volo notturno, l'estasi, il mascheramento da animali ecc., e passa a rintracciare temi analoghi in una vastissima documentazione mitografica, folklorica, storico-religiosa. Il libro si sviluppa come un gigantesco gioco di domino, dove catene di mitemi o "figure" si collegano tra loro lungo il duplice asse della sequenzialità cronologica e della somiglianza morfologica, con un effetto di progressivo ampliamento dell'orizzonte storico-geografico. La tesi di Ginzburg è che il sabba

rappresenta una tarda formulazione di una serie di temi e motivi che rimandano in ultima analisi all'esperienza della trance sciamanica e al nucleo immaginativo del viaggio nel mondo dei morti. Ma ogni nesso diretto fra sciamanismo e sabba è scomparso: fra i due si estende un intero universo di produzioni culturali nel quale la più cauta filologia o i più prudenti approcci contestuali non riescono a procedere, e dove invece solo il metodo comparativo riesce ad aprirsi la strada.

Storia notturna ha subito molte critiche, sia riguardo la sua metodologia complessiva sia in relazione a specifiche questioni filologiche: ma ha senz'altro avuto il merito di dimostrare il fascino e la fecondità della comparazione su vasta scala – nonché la sua legittimità, qualora la si disincagli dalle ingenuie premesse positivistiche ed evolucioniste che ne hanno segnato la nascita. Ginzburg si rende conto delle scomode somiglianze tra il suo metodo e quello di opere come *The Golden Bough*, e si cautela avvertendo che “il mio Frazer ha letto Wittgenstein” (1989, p. 189 nota). Il riferimento è qui alle osservazioni critiche che il filosofo austriaco ha mosso proprio a *The Golden Bough*, in un testo che ha molto influenzato l'antropologia contemporanea (Wittgenstein 1967). Wittgenstein è estremamente critico nei confronti delle “superstizioni” positiviste di Frazer, verso la sua ossessione per la ricerca delle origini e la sua tendenza a considerare “errori” le credenze religiose dei primitivi. Al tempo stesso, tuttavia, è affascinato dal metodo comparativo e dagli accostamenti che esso propone, nei quali vede un significato al di là degli obiettivi esplicativi che Frazer assegna loro. Depurati dall'ipotesi evolutiva, tali accostamenti possono esser letti come forme di “rappresentazione perspicua” (*übersichtliche Darstellung*), secondo il termine coniato dallo stesso Wittgenstein: cioè modalità di presentazione dei materiali che lasciano emergere i loro nessi interni attraverso la ricerca di anelli intermedi e rendono visibili le “somiglianze di famiglia” che li accomunano. Il concetto di rappresentazione perspicua non è certo per Wittgenstein una metodologia della ricerca sociale o della comparazione antropologica (si colloca invece, nella riflessione del filosofo, nella dimensione della percezione estetica): tuttavia è un modo efficace per pensare gli accostamenti comparativi di larga scala al di fuori del quadro esplicativo dell'evoluzionismo o del diffusionismo. Se faccio notare la somiglianza fra un cerchio e un'ellisse, dice Wittgenstein, non è per affermare che l'uno è nato dall'altro: o meglio, l'ipotesi evolutiva è solo un modo di presentare i dati, di mostrare una loro relazione - che resta però una relazione interna. È la relazione interna che fonda la plausibilità delle ipotesi esteriori di collegamento (evoluzione, diffusione), non viceversa.

Sono queste “relazioni interne”, mi sembra di poter dire, che muovono la stessa ricerca di Ginzburg, e che rappresentano un problema irrinunciabile

per l'antropologia – che pure, come conseguenza della critica agli eccessi del relativismo, si è a lungo interdetta la possibilità di parlarne (Grottanelli et. al. 1991). È la “compattezza morfologica” dei materiali su cui lo storico lavora a suggerirgli ipotesi di ricostruzione di nessi cronologici e geografici (“mi ero servito dell'indagine morfologica come di una sonda, per scandagliare uno strato profondo altrimenti inattingibile”; *ibid.*, p. xxx). Proprio per reazione ai “limiti soffocanti” del funzionalismo contestualista, le scienze sociali contemporanee ritengono dunque legittimo “riproporre alcune domande formulate da Frazer, senza accettarne le risposte” (*ibid.*, p. 184 nota). Questa linea d'indagine è complessa non solo per la delicatezza metodologica, ma anche perché richiede una erudizione amplissima e di tipo interdisciplinare (sempre più rara alla luce degli odierni processi formativi, inclini all'ultraspecialismo); la si trova raramente praticata, e difficile è prevederne i futuri sviluppi.

2.6. *Comparare nell'epoca della globalizzazione*

C'è un ultimo punto che mi sembra importante toccare. Comunque la si intenda, la comparazione antropologica presuppone l'esistenza di entità culturali distinte e relativamente autonome, che cioè esistono indipendentemente l'una dall'altra. La diversità è il dato iniziale, a partire dal quale si possono operare raffronti per scoprire eventuali elementi di contatto, universali antropologici, origini comuni nel tempo o nello spazio. Soprattutto la comparazione di tipo contestuale si basa sul dogma dell'esistenza di un certo numero di unità culturali discrete e nettamente definite: si tratti delle 4 culture di Ruth Benedict, o delle 186 su cui i coniugi Ember basano le loro generalizzazioni statistiche su guerra e violenza, occorre che le unità di comparazione restino ben distinte e non si confondano l'una con l'altra. Ora, nel dibattito antropologico degli ultimi decenni, questo concetto di cultura come essenza esclusiva e distintiva di un popolo o di un gruppo sociale è stato posto radicalmente in discussione. Le culture, si è detto, sono per certi versi invenzioni degli stessi antropologi, che sono servite loro a introdurre cesure e discontinuità in quello che si può invece definire il *continuum* delle differenze culturali. Questa sottolineatura della discontinuità poteva almeno apparire plausibile quando i campi di studio dell'antropologia erano le remote isole oceaniche, le riserve indiane, le cosiddette “tribù” africane, e piccoli gruppi umani relativamente isolati e compatti; ma certo non lo è più nella moderna società globalizzata, in un mondo dalle dimensioni ridotte in virtù delle tecnologie di comunicazione, con una circolazione senza precedenti di persone, oggetti, idee. La dimensione antropologica della globalizzazione e le sue conseguenze sulle concezioni classiche di cultura e di identità o appartenenza culturale sono al

centro di un ampio dibattito, cui non posso qui neppure accennare. Il problema che interessa è, semmai, che ne è della comparazione tra culture se non vi sono più culture? Che aspetto può assumere la comparazione antropologica nel villaggio globale?

Occorre rimarcare subito un punto. Contrariamente ad alcune sue semplicistiche letture, la globalizzazione culturale non si presenta solo come un processo di omologazione che afferma una monocultura mondiale (ad esempio quella occidentale o “capitalistica” promossa dai grandi mezzi di comunicazione di massa) distruggendo al tempo stesso le differenze tradizionali. In parte ciò avviene; ma al tempo stesso i processi di circolazione e le nuove potenzialità comunicative hanno l’effetto di dar voce alle diversità culturali, di farne esplodere di nuove, di innescare una molteplicità di processi di differenziazione. Molte culture “tradizionali”, ad esempio, hanno trovato per mezzo del turismo o dei mass-media una nuova vitalità e nuovi motivi di valorizzazione e di rivendicazioni distintive. Il villaggio globale sembra poter contenere molti mondi locali. Si dirà che queste differenze sono “inautentiche” o di seconda mano rispetto a quelle tradizionali: ma sappiamo oggi che la purezza e autenticità di queste ultime era stata esagerata dagli antropologi stessi. Le differenze che percorrono la globalità, tuttavia, non si lasciano inquadrare facilmente all’interno di insiemi omogenei e organici, e soprattutto non coincidono affatto con le classiche unità di analisi antropologica (un territorio, un popolo, un linguaggio, una cultura): sono invece caleidoscopiche, si intrecciano secondo percorsi inaspettati seguendo flussi migratori, mercati e mode culturali, rivendicazioni politiche e religiose. Gli individui e i gruppi le mobilitano attivamente più che subirle in modo passivo. Non è raro oggi trovare le culture tradizionali consapevolmente promosse e seguite fra gruppi di immigrati dispersi nei più lontani paesi che non in madrepatria.

Quali sono dunque, in questa situazione, le unità di comparazione? La risposta è complessa, e probabilmente variabile a seconda delle tematiche studiate. Si possono però indicare un paio di elementi, che mi sembrano caratterizzare in generale le possibilità di procedure comparative nell’antropologia del XXI secolo. Il primo punto, in sé banale, è che la comparazione dovrà prendere in esame non tanto insiemi dati di differenze, quanto i *processi* della loro costituzione. Gli individui o i gruppi sociali non possono più esser considerati come inerti “portatori” di cultura – dunque “informati”, come si era soliti definirli fino a non molto tempo fa; essi ne sono piuttosto i creatori. Compito di una etnografia e di un’antropologia della contemporaneità è documentare questi processi di creazione (talvolta è possibile farlo in tempo reale) e raffrontarne modalità e risultati. Il secondo punto ci pone di fronte a una sorta di inversione rispetto alle procedure della comparazione classica.

Queste ultime partivano da differenze nettamente segnate, cercando di risalire alla profondità di universali antropologici o, come si è detto, di origini comuni nello spazio o nel tempo. Oggi partiamo dal dato di flussi culturali compatti che percorrono il mondo intero, come quelli diffusi dai mass-media e dall'industria culturale, e da questa unitarietà dobbiamo scoprire le modalità di costituzione delle differenze. Ad esempio, si può dire che in quasi tutto il mondo il gioco del calcio ha soppiantato molti sport o giochi tradizionali; che, ugualmente, la televisione e in particolare generi come soap operas, telenovelas o cartoons hanno soppiantato le forme della tradizione orale, la fiabistica, la narrativa popolare. Dunque, una monocultura avrebbe spazzato via una molteplicità di forme culturali locali, producendo una colossale omogeneizzazione antropologica. Eppure, se ci poniamo sul piano della dettagliata osservazione etnografica, possiamo accorgerci che il gioco del calcio, le soap operas o i film di Walt Disney si sono diffusi con modalità assai disuguali, adattandosi ai contesti locali e agli specifici gruppi sociali che ne sono praticanti o fruitori. La cultura di massa è una sorta di materia prima che si impone globalmente, certo, ma che viene anche costantemente plasmata in modi peculiari, in nuove configurazioni di differenze. Nella sua circolazione globale, si "indigenizza" in una molteplicità di usi e significati locali.

Ho citato lo sport e la televisione perché negli ultimi anni sono stati al centro di una notevole attenzione in prospettiva transculturale. Cosa significa vedere una soap opera, magari la stessa, in paesi diversi o fra diversi gruppi sociali? Le contadine egiziane che guardano *Beautiful* vedono la stessa cosa delle casalinghe americane o delle filippine emigrate in Europa come collaboratrici domestiche? E cosa vede nelle *telenovelas* sudamericane l'appassionato pubblico dei paesi dell'Est europeo? Il "testo" originario si fa strada verso i particolari spettatori filtrato da traduzione e doppiaggio, dall'inserimento in diversi palinsesti, ma soprattutto dal contesto di fruizione e dal background socioculturale degli spettatori stessi. È chiaro come si apra qui un grande terreno comparativo che, come detto, procede in senso inverso rispetto al metodo comparativo classico: laddove quest'ultimo ricercava il testo originario o archetipico sotteso alla disseminazione di storie diverse, nello studio della cultura di massa si parte dal testo originario per scoprire etnograficamente i modi in cui esso si scinde in molte storie diverse (Allen 1995).

E, se passiamo da un genere culturale prevalentemente femminile a uno prevalentemente maschile, non racconta una infinità di storie anche la diffusione globale dello spettacolo calcistico? Il gioco è indubbiamente lo stesso, con regole codificate da una Federazione internazionale, e una platea globale di spettatori assiste in televisione ai grandi eventi come i campionati del mondo. Ma le articolazioni culturali locali di questo sport globale sono numero-

sissime. Recenti pubblicazioni sul tema, ad esempio, mettono a confronto contesti e “casi” diversi quali il culto argentino per Maradona, la natura “multirazziale” del calcio in Brasile, il nesso fra calcio, politica e violenza etnica in Camerun e Sierra Leone, il rapporto tra calcio e stregoneria in Tanzania, il rapporto tra calcio e politiche identitarie in paesi come le isole Mauritius, lo Yemen, Malta, l'intreccio tra tifo sportivo e dinamiche autonomiste in Irlanda del Nord e nei Paesi Baschi, e così via (Armstrong-Giulianotti 1997, 2001). Il metodo è anche qui quello dei *case-studies*: l'orizzonte comparativo fa emergere da un lato gli aspetti di globalizzazione, per cui nessun contesto è mai chiuso ermeticamente su se stesso, e d'altra parte la grandissima varietà di significati simbolici che il calcio può prestarsi a veicolare in situazioni locali che non sono mai fotocopie l'una dell'altra.

Questi esempi, fra i tanti che si potrebbero citare, mostrano come la globalizzazione non cancelli affatto le possibilità della comparazione antropologica, e apra anzi nuovi e stimolanti orizzonti. Si noti che nei casi discussi ciò che viene analizzato e comparato non sono tanto i “testi” (la partita di calcio o la soap-opera come “oggetti” culturali), quanto le *pratiche* della loro fruizione da parte di persone e gruppi sociali specifici. Queste pratiche sono accessibili solo attraverso lo spessore opaco e scarsamente formalizzabile della ricerca qualitativa, cioè dell'etnografia. Tutto ciò sembra ulteriormente rafforzare le linee di tendenza che ho cercato di mostrare nel corso dell'intero saggio, e cioè che, da un lato, la pratica comparativa è e resta al centro dell'intera impresa antropologica; dall'altro lato, che è sempre più improbabile la sua riduzione a un metodo unitario, formalizzato, generalizzante. Abbandonate certe illusioni scientiste, la comparazione antropologica del XXI secolo potrà riconoscere con maggior franchezza la sua natura di “atto di invenzione, un procedimento immaginativo che non procede da un catalogo di regole”; un atto che “viene dalla pratica, si apprende in essa è un'arte...Non si tratta di una procedura rigida, bensì di una intera gamma di determinazioni concrete e di creazioni intellettive che danno risposte strategiche a problemi particolari” (Lisón Tolosana 2001, p. 22).

Bibliografia

- Allen, Robert C., ed., 1995, *To be continued... Soap Operas Around the World*, London, Routledge
- Armstrong, Gary – Giulianotti, Richard, eds., 1997, *Entering the Field. New Perspectives on World Football*, Oxford, Berg

- Armstrong, Gary – Giulianotti, Richard, eds., 2001, *Fear and Loathing in World Football*, Oxford, Berg
- Baldissera, A., a cura di, *Gli usi della comparazione*, Milano, Angeli, 2003
- Benedict, Ruth, 1934, *Patterns of Culture*, New York, Mentor
- Boas, Franz, 1948 [1896], “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, in F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, MacMillan, pp. 271-304
- Borowski, Robert, “Enhancing the comparative perspective”, in R. Borowski, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, pp. 77-83
- Darwin, Charles, 1861, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 3rd ed., London, Murray
- Dei, Fabio, 2001, “Método mítico y comparación antropológica: Frazer y The Golden Bough cien años después”, in C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología: Horizontes comparativos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 39-65
- Dei, Fabio (a cura di), 2005, *Antropologia della violenza*, Roma Meltemi Editorial Universidad de Granada, pp. 39-65
- De Martino, Ernesto, 1961, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore
- Ember, Carol R. - Ember, Marvin, 1992, “Resource Unpredictability, Mistrust, and War. A Cross Cultural Study”, *Journal of Conflict Resolution*, 36 (2), pp. 242-62
- Ember, Carol R. Ember, Marvin, 1997, “Violence in the Ethnographic Record: Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression”, in D.L. Martin, D.W. Frayer, eds., *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Amsterdam, Gordon and Breach
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press
- Fortes, Meyer, 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press
- Frazer, James G., 1922, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, abridged ed., London, MacMillan
- Geertz, Clifford, 1995, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Ginzburg, Carlo, 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi
- Godbout, Jacques T., *L'esprit du don*, Paris, Éditions La Découverte
- Grottanelli, C., et al., 1991, “Discussione su storia notturna di Carlo Ginzburg”, *Quaderni di storia*, 34, pp.103-30 (con contributi di C. Grottanelli, P. Clemente, F. Dei, A. Simonica)
- Harris, Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Crowell
- Holy, Ladislav, 1987, “Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms”, in L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, pp. 1-21
- Kay, Paul, 2001, “Color”, in A. Duranti (ed.), *Key Words in Language and Culture*, Oxford, Blackwell, pp. 52-7
- Kleinman, Arthur – Good, Byron, 1985, “Introduction: Culture and Depression”, in A. Kleinman – B. Good, eds., *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University Of California Press, pp. 1-33.
- Kluckhohn, Clyde, 1949, *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill
- Lévi-Strauss, Claude, 1952, “Le père Noël supplicié”, *Les Temps modernes*, mars, 1573-1590
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon

- Lévi-Strauss, Claude, 1964, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris, Plon
- Lisón Tolosana, Carmelo, 2001, "De Anthropologica comparatione", in C. Lisón Tolosana, ed, *Antropología: Horizontes comparativos*, Granada, Editorial Universida de Granada, pp. 9-22
- Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul
- Malinowski, Bronislaw, 1927, *The Father in Primitive Psychology*, London, Kegan Paul
- Malinowski, Bronislaw, 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Durham, University of North Carolina Press
- Mauss, Marcel, 1924, "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociologique*, 1 (n.s.), 1923-24, poi in M.Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950
- Mead, Margaret, 1928, *Coming of Age in Samoa*, New York, William Morrow
- Nadel, Siegfried F., "Witchcraft in Four African Societies", *American Anthropologist*, 54 (19; pp. 18-29
- Radcliffe-Brown, Alfred R., 1952, "The Comparative Method in Social Anthropology" (Huxley Memorial Lecture 1951), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81, pp. 15-22
- Remotti, Francesco, 1990, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri
- Van der Vjiver, F., 2002, "Cross-cultural research methods", *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Amsterdam, Elsevier, vol. 2, pp. 2999-3003.
- Wittgenstein, Ludwig, 1967, "Bemerkungen uber Frazers *The Golden Bough*", *Synthese*, XVII, pp. 233-53.

Leonardo Piasere

IL PROBLEMA DELLA COMPARAZIONE DEI SISTEMI DI PARENTELA*

Vi sono almeno tre aspetti da considerare a proposito della comparazione dei cosiddetti sistemi di parentela: il problema generale della comparazione in antropologia, il problema della “parentela” come costruzione cognitiva e quello delle modalità di confronto trans-culturale delle “parentele” altrui quali le costruiscono gli antropologi. I tre aspetti sono strettamente intrecciati, e solo per esigenze descrittive vengono qui parzialmente separati.

1. Com'è noto, i giudizi di somiglianza-differenza (dove i due termini sono da intendere come poli di un continuum piuttosto che come un contrasto binario) si basano su quello che i filosofi medievali chiamavano l'*inventio medii*, la scoperta del medio. Siccome è sempre possibile trovare una somiglianza tra due cose/eventi, cioè trovare un medio, essi chiamavano la scoperta del medio *pons asinorum*, il ponte degli asini: tutti, anche gli “asini”, sono in grado di trovare una qualche connessione tra due cose/eventi senza il bisogno di alcuna scienza (Melandri 1974).

Pare che Evans-Pritchard, il famoso antropologo inglese, andasse in giro dicendo cose del tipo: “Vi è solo un metodo in antropologia sociale, il metodo comparativo – e questo è impossibile” (cit. in Needham 1975). Ora, qualunque significato o costellazione di significati si voglia dare al termine “comparazione”, è evidente che questa ha a che fare con i giudizi di somiglianza-differenza e quindi con l'*inventio medii*. Perché, allora, un'operazione tanto banale per gli scolastici medievali era considerata addirittura impossibile da Evans-Pritchard? Sono gli antropologi di oggi più asini degli asini medievali? A prescindere e al di là delle sue stesse teorizzazioni esplicite (v. ad es. Evans-

* Il presente articolo deriva da una contaminazione tra le comunicazioni presentate nei seguenti convegni: “La comparazione nelle scienze sociali”, a cura della Sezione di Metodologia dell'Associazione Italiana di Sociologia, Torino, 7-9 ottobre 1999; “La parenté, suite sans fin...”, Colège de France, Parigi, 22-23 maggio 2000; “Antropología: horizontes comparativos”, a cura del Centro de Investigaciones Etnológicas ‘A. Ganimet’, Granada, 24-27 maggio 2000. Precedenti versioni sono apparse in *Antropología: horizontes comparativos*, a cura di Carmelo Lison Tolosana, Granada, 2001, e in *Gli usi della comparazione*, a cura di Alberto Baldissera, Milano, 2003.

Pritchard 1973), è mia opinione che questo autore derivasse il suo aforisma da due ordini di situazioni: 1) ciò che aveva imparato “sulla propria pelle” in seguito alla sua prolungata esperienza etnografica; 2) le cose che stava semplicemente imparando dall’antropologia del dopoguerra e che egli stesso contribuiva a costruire: il declino del paradigma comportamentista nel suo aspetto funzionalista a favore dell’attenzione verso lo studio del significato. È del problema della comparazione dei significati di cui qui ci dobbiamo occupare.

Sulla propria pelle – cioè vivendo fra i Nuer e gli Azande, ecc. – Evans-Pritchard aveva imparato che i giudizi di somiglianza-differenza variano a seconda dei contesti culturali e che un ponte degli asini può assumere significati simili-diversi a seconda degli asini che lo istituiscono: due asini possono cioè vedere lo stesso ponte in modo diverso, se inserito in ambiti di senso diversi. Evans-Pritchard scopriva che l’antropologia, nata per confrontare culture, costruisce ponti viziati in partenza dal fatto che c’è qualcuno che sceglie i ponti, i quali riceveranno un significato che è già insito nella loro scelta. Egli riscopriva ciò che Boas (1970) aveva già segnalato alla fine del secolo scorso in un celebre intervento. In qualche modo, Evans-Pritchard intravedeva quello che diventerà sempre più chiaro nell’ambito degli studi cognitivi sull’analogia: le caratteristiche del cosiddetto dominio-sorgente, quello noto, influenzano in modo riduttivo o creativo la comprensione del dominio-bersaglio, il dominio che si cerca di capire attraverso, appunto, il travaso analogico dal dominio noto. Ma la scelta del dominio-sorgente è un’operazione influenzata dalla cultura di appartenenza (Piasere, 2002).

Non voglio ripercorrere una storia nota, ma solo attardarmi un attimo per proporre un’associazione forse non sempre generalizzabile ma pure da evidenziare. Più di un autore ha spiegato il passaggio dal paradigma comportamentista, che prevedeva l’analogia con le scienze naturali, a quello del significato, con l’enorme sviluppo negli anni Cinquanta delle scienze e del sistema della comunicazione. Probabilmente c’è anche altro. Potremmo fare una prima constatazione, notando che i grandi critici del metodo comparativo sono autori con alle spalle prolungate esperienze etnografiche, mentre tale esperienza manca ai grandi comparativisti, Murdock incluso. Che cosa distingue, allora, tipi come Boas ed Evans-Pritchard, da un lato, e Malinowski e Radcliffe-Brown, dall’altro, tutti grandi etnologi, ma collocabili questi ultimi su posizioni decisamente comparativiste? Non so quanto sbaglio dicendo che c’entra la politica, cioè la situazione politica delle popolazioni studiate da ciascuno di loro nei riguardi del potere centrale da cui dipendevano. Malinowski e Radcliffe-Brown sono ancora del tutto dentro una situazione coloniale. Esagerando forse, si può dire che usano il modello delle scienze naturali, quello che non tiene conto dei significati locali, perché quei significati sono politicamen-

te ininfluenti: come un geologo o uno zoologo non chiedono il parere al loro oggetto di studi circa i risultati delle proprie ricerche (che può rispondere un'ametista? e anche con gli scimpanzé non è ancora facile scambiare grandi opinioni...), così l'antropologo non chiedeva l'opinione ai suoi ospiti – dei subalterni nei rapporti politici internazionali.

Evans-Pritchard, al contrario, per lo meno al momento del suo periodo di creazione teorica, è già in piena decolonizzazione, quando era già difficile salutare un rappresentante di uno stato extraeuropeo all'ONU con un "buongiorno, signor primitivo!". Col processo di emancipazione, il fatto che "l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto", come riconosceva in quegli anni Lévi-Strauss (1965), diventava politicamente evidente. La situazione di Boas non era eccentrica rispetto a questo. Boas era prima di tutto uno studioso delle popolazioni indigene del Nord America, le quali vivevano proprio in quegli anni il loro momento di riconoscimento politico-giuridico: una legge federale del 1924 conferisce a tutti gli "indiani" la piena cittadinanza ed il relativo diritto di voto, dopo un processo lento di riconoscimenti locali che aveva avuto un'accelerazione a cavallo tra Otto e Novecento. Specie gli abitanti delle grandi riserve indiane, in quanto votanti, divennero sempre più oggetto di corteggiamento da parte dei candidati alle elezioni locali e federali (Driver 1969).

La decomparativizzazione in antropologia andò quindi di pari passo nel dopoguerra con la "denaturalizzazione" dei colonizzati e con la progressiva presa in considerazione delle loro "opinioni" (i loro "ponti"). Il metodo causal-comparativo delle variazioni concomitanti fu così progressivamente abbandonato nel tentativo di capire che cosa pensavano "loro", piuttosto che capire che cosa pensiamo noi di loro. Progressivamente abbandonato? Non del tutto. Quegli antropologi che studiano i comportamenti sganciati dai significati locali continuano più o meno consapevolmente ad usarlo: il programma inaugurato da Murdock degli Human Relations Area Files continua ad andare avanti alla Yale University, e l'immagazzinamento di dati in base a griglie preconfezionate, anche se utile agli antropologi per alcuni controlli empirici, si configura ormai come una megaschedatura dell'umanità di proprietà di un'istituzione situata entro i confini della maggiore potenza mondiale.

Negli ultimi decenni, comunque, l'antropologia si è concentrata soprattutto (forse troppo?) sullo studio dei significati locali. All'inizio la ricerca del significato fra umanità che tendevano sempre più a dire la propria opinione ha preso due strade: la via strutturalista, che ha usato come dominio-sorgente la fonologia, e la via interpretativa, che ha preso come dominio-sorgente lo storicismo ermeneutico. Per capire i più recenti sviluppi dobbiamo soffermarci brevemente su questi due approcci famosi.

Possiamo distinguere le due posizioni in termini grezzamente binari a partire dall'analisi delle cosiddette rappresentazioni, dal momento che il "rappresentazionalismo" resta alla base delle due correnti. Riprendiamo allora quanto diceva Ernst Mach (1982) circa un secolo fa: le rappresentazioni sono *esuberanti*. È proprio sull'analisi dell'"esuberanza" che i due approcci variano: gli strutturalisti (alla Lévi-Strauss) seguono l'idea che le rappresentazioni si formino in base a degli schemi generativi di cui bisogna trovare l'algoritmo, e il cui fondamento si trova essenzialmente nel funzionamento del cervello (il famoso "spirito umano"); gli ermeneuti (alla Geertz) seguono l'idea che non ci siano tali schemi generativi universali e che l'"esuberanza" dipenda dalla "messa in comune" pubblica dei pensieri individuali. Ciò implica che gruppi umani diversi operano "messe in comune" diverse del pensiero e che queste "messe in comune" sono comprensibili solo approssimativamente da chi non ha collaborato alla loro realizzazione – ad esempio l'antropologo. Aggiungiamo che costui, d'altra parte, ha il permesso di ingerirsi negli affari di senso altrui, o semplicemente negli affari altrui, poiché, in base al famoso principio di Schleiermacher, egli ritiene di saper spiegare una cultura, intesa allora come testo, anche meglio dei suoi autori (sennò, a questo punto, perché darsi tanto da fare?). Ovviamente stringo, ma è fondamentale tracciare queste differenze fra i due approcci per capire gli esiti attuali circa il posto della comparazione in antropologia, e in antropologia della parentela.

Benché si sia portati a pensare il contrario, è l'approccio ermeneutico che in un certo senso spinge più verso la comparazione rispetto a quello strutturale. Infatti, l'antropologo appare impegnato in un primo momento, nel campo come etnografo, ad interpretare mediante una procedura di approssimazione comparativa tra i propri concetti e quelli dei suoi ospiti, e in un secondo momento attraverso la comparazione delle interpretazioni.

La comparazione delle interpretazioni mediante la comparazione dei testi, le monografie etnografiche, è un altro esito di quest'approccio. Non si compara tanto il contenuto, quanto la forma retorica e stilistica in cui vengono confezionate le monografie in quanto interpretazioni del lavoro sul campo. Il dominio di riferimento analogico, qui, è in particolare la critica letteraria: fra gli altri, ritroviamo Bakhtin scorazzare fra i nuovi Gargantua e Pantagruel che sono gli etnografi. Questa deriva sostanzialmente neoformalista nelle sue espressioni più radicali (e penso a Tyler 1997, ma anche a certe pagine di Clifford 1993) – la forma, cioè il testo etnografico scritto, è tutto – ha però il merito di prendere come *medium comparationis* il grado di "dialogicità" dei testi, che è un aspetto veramente serio e su cui non posso qui intrattenermi, se non per dire che esso è stato da qualcuno (Tedlock 1983) inopinatamente e bina-

riamente contrapposto al problema dell'”analogicità” delle interpretazioni, di cui invece accennerò subito. Per una causa giusta, a volte si sbaglia nemico.

Torniamo allo strutturalismo:

“Non mi ha mai sfiorato l'idea – dice Lévi-Strauss in un'intervista – che tutto, nella vita sociale, rientri nella giurisdizione dell'analisi strutturale. Al contrario, mi sembra che la vita sociale e la realtà empirica che la ingloba, a livello dell'uomo, appartengano al dominio dell'aleatorio (ragion per cui m'inchino davanti alla storia, che ci mette di fronte a una contingenza irrisolvibile). Penso semplicemente che in questa vasta zuppa empirica [...] in cui regna il disordine, si formano qua e là delle isole di organizzazione [...] Per parte mia ho scelto di concentrarmi su alcuni [di questi] ambiti, anche piccolissimi” (Lévi-Strauss e Eribon, 1988, 147).

Ho citato per esteso questo passaggio per mettere dei paletti: l'esuberanza di Mach prevedrebbe alcune isole di organizzazione, ma il mare – la zuppa lévi-straussiana – resta. Prendiamo come esempio di isola di organizzazione la famosa formula canonica dei miti, la formula in base alla quale si formerebbero i miti nelle culture amerindiane, e forse altrove:

$$F_x(a): F_y(b) \approx F_x(b): F_a^{-1}(y)$$

Non è il caso di spiegarla in dettaglio, se non per dire che si tratta di una formula in cui Lévi-Strauss (1966, 256) ha introdotto delle piccole varianti ma che, fin da quando la propose nel 1955, non ha mai abiurato, anzi. Come si vede, questa formula ha la forma di un'analogia e la sua applicabilità è nei fatti talmente generale che l'”isola di organizzazione” che crea è nel concreto costituita da migliaia e migliaia di miti che si edificano l'uno sull'altro. Come dire, un'”organizzazione” che fa venir il mal di testa...

Che la formula canonica non sia una “vera” analogia, secondo il concetto prototipico a cui si riferisce tale termine (un'uguaglianza di rapporto tra due coppie di oggetti/eventi), è discutibile, assumendo essa, a seconda dei casi, la forma di analogia discontinua, di chiasmo o di simmetria speculare (Racine 1995).

Quello che a noi interessa è che questa formula, che non è una “vera” formula, si presenta come un meccanismo in cui il gioco politropico/cognitivo di metafore, metonimie e sineddochi dà luogo a un principio di trasformazione di ordine interculturale: i miti, passando da un popolo all'altro subirebbero le trasformazioni generate dalla formula. Si potrebbe dire che il “passaggio” fa intervenire la trasformazione che si attuerebbe nella forma di una permutazione strutturale. E si potrebbe quindi sostenere che la formula è, per Lévi-

Strauss, uno schema cognitivo in cui il mito di una popolazione è “interpretato” e quindi trasformato da un altro popolo. La formula non serve per comparare miti, ma per spiegare il progressivo attorcigliarsi dei miti. Il giudizio di somiglianza-differenza è semplicemente a monte: fa parte della struttura analogica della formula. Il famoso “problema di Galton” con lo strutturalismo scompare e diventa semmai un sussidio: tanto più è accertato che i popoli hanno avuto “contatti”, tanto più è sicuro che la formula canonica fa il suo dovere.

Quello che possiamo chiamare il tema del *trespasser* analogico, del violatore dei confini non perché li oltrepassa, ma perché li cancella o li attenua sfumandoli per via analogica, sta diventando un tema forse inconsapevolmente sempre più seguito in antropologia, e ciò specie in quegli indirizzi “post-post” (post-strutturalisti e post-interpretativi) che tentano a loro volta di dialogare mediante la fusione dei loro orizzonti. Se una caratteristica comune c’è in tali approcci, la potremo chiamare, appropriandoci di un’espressione di David Parkin (1987), la *ricerca della continuità*. Ci torneremo sotto.

2. Una giovane antropologa italiana sta facendo la sua iniziazione sul campo in un villaggio nzema, nel Ghana meridionale, e fin dall’inizio si trova a sbattere la testa contro questioni di parentela che appaiono subito enormi. Lei non parla nzema (una lingua che vorrebbe imparare), i suoi ospiti non parlano italiano (una lingua che non si sognano di voler imparare). Come capita spesso di questi tempi in giro per il mondo, lei e i suoi conoscenti dialogano quindi in inglese:

“Quando chiesi per la prima volta a uno Nzema di tradurre la parola inglese *relative* (parente), dopo qualche esitazione e molti sforzi uscì il termine *busuanli* (pl. *mbusua*), letteralmente “persona dell’abusua”. *Abusua* (pl. *mmusua* o *mbusua*), tradotto dagli informatori con il termine inglese *family*, indica ciò che gli antropologi chiamano normalmente matriclan. *Abusua* definirebbe dunque il gruppo di discendenza matrilineare più ampio riconosciuto dagli Nzema, e *busuanli* dovrebbe significare “persona dell’abusua”. Chi non appartiene all’abusua non è un *relative*, cioè un parente, non fa parte della *family*. Quando, solo a titolo di verifica, chiesi se l’*egy*a (padre) di un dato individuo fosse un *busuanli*, la risposta (scontata) fu naturalmente negativa” (Vatta, 1998, 99).

La cosa strana per un europeo, continua l’etnografa, è che fra gli Nzema il sangue (*mogya*) si trasmette solo in linea paterna, per cui solo i patrilineari – diremmo noi – sono letteralmente con-sanguinei, hanno lo “stesso” sangue, ma questi non sono considerati *relatives*/parenti. Gli Nzema considerano *re-*

latives solo quelli che hanno “uteri” in comune, non “sanguì”, ed è a partire dalla “condivisione delle pance” che transcodificano i termini inglesi.

La giovane ricercatrice si imbatte in un problema ben noto agli antropologi, ma le sue conclusioni non seguono la famosa proposta di “mediazione” avanzata dai teorici della “filiazione complementare”, né seguono quelle altrettanto famose di Schneider. Costui, a partire da una situazione un po’ simile, quella di Yap, affermò, come è noto, che “la “parentela”, come il totemismo, il complesso matrilineare e il matriarcato, è un non-argomento, poiché non esiste in alcuna cultura conosciuta dall’uomo” (1972, 59; 1984). Esaminata la situazione del caso con tanto di analisi prototipica della terminologia, la neo-etnografa conclude, invece, postulando che gli Nzema hanno semplicemente non uno ma due di quelli che noi chiamiamo “sistemi di parentela”:

“A partire dalle conoscenze embriologiche, che propongono di fatto uno sdoppiamento tra chi svolge un ruolo attivo nel concepimento e chi invece porta il feto (due fasi della riproduzione umana che noi tendiamo a fondere insieme), gli Nzema sembrano aver costruito due sistemi di parentela distinti dove noi invece ci limitiamo a vederne soltanto uno” (Vatta 1998, 129).

Perché gli antropologi, all’inizio (come la giovane antropologa italiana) o alla fine della loro carriera (come Schneider), hanno una così alta propensione ad andare ad infilarsi in vespai intellettuali del genere? Il fatto è certamente implicito al loro mestiere, il quale non consiste tanto, o solo, nel cercare di decrittare i sensi altrui, ma di render conto del senso esistente nel rapporto tra sensi diversi. E ciò comporta il problema della gestione delle analogie, o della gestione del “demone dell’analogia”, come lo chiamava Bourdieu (1980).

Come è noto, gli studi sul ragionamento analogico o analogico-metaforico sono da diversi anni al centro delle scienze cognitive. Gli studiosi di tale settore stanno scoprendo come i meccanismi cognitivi analogici permeino la vita quotidiana degli uomini. La distinzione tra analogia e metafora non è qui sempre mantenuta e sono diversi gli autori che usano l’uno o l’altro dei due termini in modo equivalente (cfr. ad es. Lakoff 1998 con Hofstadter 1996) oppure che li considerano come fenomeni sfumati di un unico continuum che comprende anche la similarità (ad es. Vosniadou, 1989: 415). Tale continuum, ad ogni modo, ha a che fare con quella strategia della ragione per cui un dominio mentale ignoto viene compreso nei termini di un dominio mentale noto. Si parla di analogie intra-domini e analogie inter-domini, dove i confini dei domini sembrano a loro volta dipendere da costruzioni culturali e

pragmatiche. Preferisco tradurre alla lettera le espressioni inglesi, e parlo quindi di dominio-sorgente (*source domain*), quello noto, e di dominio-bersaglio (*target domain*), quello ignoto, perché voglio sottolineare a mia volta la metafora cognitiva con cui è stata costruita la sua comprensione. Si usa la struttura esplicativa del primo per “capire” la struttura concettuale del secondo; ad es. “l’atomo è un sistema solare in piccolo”. I meccanismi analogico-metaforici sono pervasivi: essi operano in micro e in macro, tra domini di diversa “distanza”, ma anche con analogie di analogie.

Il meccanismo analogico è da un lato fondamentale e dall’altro demoniaco, appunto. Dal momento che si tratta di un procedimento di corrispondenze ontologiche (Lakoff 1998) attraverso le quali il dominio-bersaglio viene mappato dal dominio-sorgente, esso rischia di essere un procedimento anche troppo preciso. Le metafore cognitive, dice Lakoff, sembrano seguire il “principio dell’invarianza”, in base al quale “le mappature metaforiche conservano la topologia cognitiva (cioè la struttura delle immagini-schema) del dominio-sorgente, in modo da costituire la struttura intrinseca del dominio-bersaglio” (1998, 61). Il problema della gestione dell’analogia sembra allora essere soprattutto quello della gestione del principio di invarianza, la cui forza è comunque limitata dalla struttura del dominio-bersaglio, che può limitarne l’automaticità della mappatura (1998, 63).

Ora, molti dibattiti degli ultimi decenni sull’esistenza e la natura della parentela avevano come sfondo implicito questo problema: può essere la parentela “nostra” o “europea” o “occidentale” il dominio-sorgente per mappare, e quindi “capire”, domini categoriali altrui? Chi lo affermava, ammetteva conseguentemente che gli “altri” hanno “la parentela”; chi lo negava, era votato alle conclusioni a cui giunse Schneider, per il quale gli “altri” non hanno la “parentela”. In tutto il dibattito, il trickster cognitivo che era alla base è la famosa metafora cognitiva isolata da Lakoff in altri contesti: LE CATEGORIE CLASSICHE SONO CONTENITORI. Si tratta di una metafora che usiamo normalmente e che deriva dall’immagine-schema dei contenitori che usiamo nella vita quotidiana. Essa può anche essere compresa come una regione dello spazio delimitata da confini precisi. Nei due casi, ad ogni modo, il meccanismo prevede che “qualcosa rimane dentro e qualcosa rimane fuori una certa categoria” (1998: 58), dal momento che la struttura topologica dei contenitori viene trasferita in quella logica delle categorie. In questo caso il principio di invarianza dovrebbe garantire che “gli elementi interni ai contenitori vengano mappati su quelli interni del dominio-bersaglio, quelli esterni su quelli esterni, le linee di demarcazione sulle linee di demarcazione” (1998, 62).

La logica del contenitore, e quella delle categorie mappate sul contenitore, è una logica a due valori, che prevede l’inclusione o l’esclusione: come una

mela non può essere per certi versi dentro e per altri versi fuori una cassetta (o è dentro o è fuori; al massimo può essere in bilico sull'orlo, ma con una scrollatina finisce o dentro o fuori...), così si dice che l'elemento x appartiene o non appartiene ad un dato insieme A . Questa metafora può risultare particolarmente demoniaca proprio nell'uso delle analogie interculturali. Queste, infatti, come tutte le analogie, si basano su giudizi di somiglianza-differenza tra domini diversi e tali giudizi si basano non sulla precisione ma sull'approssimazione, dal momento che sono fatti a partire da schemi cognitivo-esperienziali. Chiamo *approssimazione felice* quel fenomeno sottolineato da Stephen Palmer che avviene quando “un'analogia minimizza le contraddizioni tra le relazioni nel dominio-sorgente con le corrispondenti nel dominio-bersaglio” (1989: 336). Per queste loro caratteristiche sempre Palmer congettura che le analogie possano essere formalizzate con la logica *fuzzy* e non con quella classica. Questa era già la convinzione di Enzo Melandri, un filosofo che più di trent'anni fa descriveva il processo analogico come retto, tra l'altro, dal principio di gradazione continua e dal principio del terzo incluso (1968: 495-502). La logica *fuzzy* proposta da Zadeh (1965), è una logica polivalente, che prevede che un elemento può avere un grado di appartenenza ad un dato insieme non del tipo tutto-o-niente, ma parziale all'interno di uno spettro di possibilità che vanno da 0 (non appartenenza totale) a 1 (appartenenza totale). Così, ad esempio, x può essere 0,3 membro di A , o 0,7 o 0,1 ecc. Ora, se usiamo tale strumento nelle analogie interculturali, ammettendo ad esempio che *busuanli* è solo “un po'” *relative*, ci togliamo le catene imposte dalla metafora de LE CATEGORIE SONO CONTENITORI. La “parentela” non è più un contenitore, ma diventa uno strumento di interpretazione approssimativa che il ricercatore deve rendere “felice” attraverso approssimazioni successive.

Torniamo alla negazione di Schneider, chiedendoci: perché non c'è stata alcuna reazione risentita fra gli antropologi quando egli citava fra i “non-argomenti” il matriarcato e il totemismo, mentre si sono avute ampie reazioni alla sua negazione della parentela – la quale, per inciso, non è per niente morta se siamo ancora qui a parlarne? Tento di rispondere presentando la seguente figura. Si tratta di un quiz apparso nel marzo 1999 ne *La settimana enigmistica*, il famoso settimanale che in prima pagina si vanta di essere primo “per fondazione e per diffusione” e di godere di “innumerevoli tentativi di imitazione”.

FIGURA 1: Il quiz su un'“enigmatica parentela”

Se riporto questo caso, non è per rivelare la soluzione (che invito a trovare da soli, senza andar a vedere a pag. 46...), ma per attirare l'attenzione sul fatto che se un giornale con milioni di lettori propone un quiz del genere, ciò presuppone – come direbbero gli studiosi di scienze cognitive – l'esistenza incorporata negli stessi milioni di lettori di schemi molto complessi che permettono la comprensione e l'interpretazione della scena descritta e, per i più abili, la soluzione del quiz stesso. Lo sappiamo, gli schemi (o *schemata*, o *frames* o *scripts*, a seconda degli autori) sono definibili come stati interpretativi flessibili, come mezzi di ricognizione mentale che riflettono un miscuglio di esperienze passate messe in risonanza con circostanze presenti (D'Andrade 1995; Strauss & Quinn 1997). Ora, gli antropologi euro-americani condividono gli schemi mentali che permettono la soluzione della vignetta – e magari li rendono più complessi – per cui l'asserzione dell'inesistenza della parentela, a differenza dell'asserzione dell'inesistenza del totemismo e del matriarcato, risulta loro, così come risulta ai lettori della *Settimana enigmistica*, semplicemente controfattuale, cioè, se posso dire, contro-esperienziale. Altrove non so, ma da noi la parentela “c'è”, nel senso che gli schemi per interpretare “parentalmente” porzioni del nostro mondo sono ampiamente condivisi. È vero – e qui Schneider aveva assolutamente ragione – che proprio perché sono ampiamente condivisi, tali schemi rischiano di essere ampiamente etnocentrici, tanto etnocentrici che c'è voluto un dissacratore come lui per far capire che la “parentela” degli antropologi non si era liberata della base “emotiva” e sostanzialista su cui è basata la costruzione popolare della parentela europea.

Il punto che vuole essere centrale nella mia argomentazione, allora, verte sulla convinzione che non è importante sapere se gli “altri” hanno o non hanno la “parentela” (v. al riguardo la polemica tra Schneider (1992) e Shimizu (1992)), ma che lo schema o la costellazione di schemi che noi abbiamo sulla parentela restano quelli che più ci aiutano a capire porzioni di vita degli altri. Usando analogicamente i nostri schemi parentali noi riusciamo a comprendere “un po'” gli altri. “Comprendere”: riusciamo a dare un senso al senso che percepiamo degli altri. Tale nostro senso sul senso altrui è e non può non essere che approssimativo e provvisorio. L'etnocentrismo critico degli antropologi, per usare la famosa espressione di De Martino, potrà e dovrà essere critico al massimo, ma resterà sempre un etnocentrismo: per capire porzioni di vita degli altri dobbiamo attivare schemi cognitivi incorporati che entrino in risonanza con schemi altrui giudicati “simili”: proprio come gli Nzema, che “dopo qualche esitazione e molti sforzi” proposero che *busuanli* (cioè lo schema cognitivo espresso a livello lessicale dal termine *busuanli*) fosse abbastanza simile a *relative* (cioè allo schema cognitivo espresso dal termine *relati-*

ve). Ossia, possiamo conoscere qualcosa solo se già la conosciamo un po'. Una conoscenza non è mai completamente nuova. Ed è solo per approssimazioni successive che si riesce a massimizzare la resa di senso sul senso altrui, perché in prima battuta non si può sfuggire a quella che Dilthey chiamava *erlebnismässig*, la comprensione “per assimilazione comparativa alla propria esperienza vissuta” (Melandri 1968: 64).

La storia dell'antropologia, e nel nostro caso la storia dell'antropologia della parentela, è una storia di approssimazioni comparative successive (molto dipendenti dai contesti di forza interculturali e internazionali) di rese di senso sul senso altrui, operate sulla pelle degli etnografi. È vero che fin da quando Morgan “inventò” la parentela, cioè lo studio antropologico della parentela (Trautmann 1987), essa fu centrata sulla nozione base della condivisione di una qualche essenza, ma è anche vero che tale nozione sotto la pressione retroattiva dei domini-bersaglio si espanse sempre più, e ben presto gli antropologi la videro squagliarsi sotto i loro occhi, dove ad esempio non sapevano più distinguerla dai fatti chiamati “politici” o “economici” o altro. Ci fu chi – e penso al tentativo di Scheffler di ingabbiare l'ambito della parentela attraverso il principio dei reciproci uniformi – cercò di frenare *ex cathedra* l'espansione analogica (Piasere 1998). Ma fu un tentativo vano: l'*erlebnismässig* degli etnografi, la loro comprensione per assimilazione comparativa, ha sempre avuto la capacità di riconfigurare in continuazione, certo politeticamente, l'idea di parentela, creando quegli aloni di senso comune (Hofstadter 1996) che hanno permesso alla nozione originaria di diventare un'analogia creatrice “che serve”. E serve tanto più ci si libera della metafora della “categoria come contenitore” e quanto più si usano schemi interpretativi *fuzzy*: non ci serve sapere se i nayar o i rom finlandesi hanno il “matrimonio” oppure se gli yapesi o i makhuwa hanno il “padre”, ma sapere quanto sono lontani quei “simil-padri” e quei “simil-matrimoni” dai nostri (e tra di loro). D'altra parte, certo che la parentela come l'hanno costruita gli antropologi non esiste da nessuna parte, e non perché si tratti di una meta-parentela: la parentela come costruzione antropologica è un insieme di assimilazioni analogiche che sono molto sensibili – e molto più di qualsiasi altra parentela locale e reale – “alla creazione di nuove successioni interessanti”, direbbe Hofstadter (1996: 92), cioè all'espansione del proprio alone di senso e alla riconfigurazione dei propri interni.

3. La parentela degli antropologi è un *trespasser* interculturale, analogico e *fuzzy*, con tutte le sue capacità e limitazioni etnocentriche. Ma, in fin dei conti, le parentele locali non si sono sempre comportate allo stesso modo, non sono pur esse andate alla ricerca della continuità? Questo è per lo meno ciò

che suggeriscono gli approcci “post-post” (post-strutturalisti e post-interpretativi) a cui accennavo prima, di cui porterò come esempio la “ridondanza seriale” di Holborg.

Da una trentina d’anni o poco più gli antropologi hanno isolato un insieme di terminologie di parentela, che né Morgan né Murdock avevano riconosciuto, che vengono chiamate “dravidiche” o “ad incrocio di tipo A”. Una terminologia dravidica è caratterizzata, fra l’altro, dal fatto che non distingue i parenti consanguinei dagli affini, mentre distingue i parenti incrociati da quelli paralleli (con modalità diverse da quelle “ad incrocio di tipo B”, che inoltre operano la distinzione fra consanguinei ed affini, chiamate allora “irochesi”). Le terminologie dravidiche sono state ritrovate in aree molto disparate: India meridionale e Ceylon, Australia, Indonesia orientale, regione subartica dell’America settentrionale, Amazzonia (Godelier *et al.* 1998). Esse hanno assunto particolare importanza a partire dal momento in cui un antropologo inglese, una quindicina di anni fa (Allen 1986) ha postulato che la formazione delle terminologie di parentela segua un percorso che prevede una rottura progressiva delle equazioni terminologiche e che tale percorso non sia casuale, sia limitatamente multilineare e sia irreversibile. In questo quadro, le terminologie dravidiche sarebbero molto simili alla terminologia generativa di partenza, che Allen chiama tetradica, la cui esistenza nella sua teoria è solo simulata. Da qui, comunque, la loro importanza teorica.

Nessuno, che io sappia, si sogna di cercare di spiegare l’attuale frammentazione planetaria delle loro zone di presenza. Quello che alcuni cercano di fare, semmai, è studiare le caratteristiche delle singole aree. È uno di questi studi che prendo qui come esemplare di studio “post-post”.

Alf Hornborg (1998), all’interno di una proposta di “modestia epistemologica” che rifugge tanto dalla ricerca di universali dello spirito, quanto di *master narratives* di singoli informatori “dialoganti” che catturano tutta l’attenzione dell’etnografo, propone di sviluppare una ricerca comparativa in ambito limitato, non per definire categorie, ma per delineare processi di continuità. I processi, dice Hornborg, si formano nel gioco perenne tra *performances* reali e sistemi di significato condivisi, gioco che permette sempre autonomia individuale e spazio di innovazione. Così, le cosiddette “permutazioni strutturali” gli appaiono come *scivolamenti di enfasi*, provocati da “reificazioni”, cioè da “egemonizzazioni” locali diverse, quando si passa da una popolazione all’altra. Questi scivolamenti di enfasi, nel caso dell’Amazzonia, possono essere ordinati lungo un continuum trasformazionale che collega a catena due insiemi di condizioni polari. È solo in questo modo, dice l’autore, che possiamo render conto della *ridondanza seriale* (l’esuberanza) che la regione presenta e che nessuna analisi delle variazioni concomitanti potrebbe mai spiegare.

Hornborg prende in considerazione la presenza dei seguenti dieci tratti parentali: terminologie dravidiche, equivalenza delle generazioni alternate, trasmissione parallela, trasmissione incrociata, equazione degli affini della generazione +1, preferenza per il matrimonio obliquo, preferenza per il matrimonio tra cugini incrociati unilaterali, terminologie crow-omaha, trasmissione unilineare e terminologie irochesi. Questi tratti, che sono nostre interpretazioni circa le loro “prospettive sulla società”, si trovano sparsamente “ammucchiati” fra le popolazioni amazzoniche in un modo politicamente ridondante. Ma la ridondanza non è “disordinata”, appunto, e assume la figura di uno spettro con ai due poli le società con le terminologie dravidiche da un lato e quelle con le terminologie crow-omaha dall’altro. Queste sono tra loro strutturalmente contraddittorie, ma se le mettiamo “in catena” – nel senso di concatenazione in una sequenza trasformativa – allora assumono il ruolo di poli in un continuum dotato di direzionalità. Così, in Amazzonia le equazioni lineari che generano le terminologie crow-omaha possono essere viste come “il risultato di una reificazione, o egemonizzazione, delle prospettive [rispettivamente] femminili o maschili in un contesto dravidico di trasmissione parallela” (1998, 176).

Benché Hornborg sia abbastanza fedele all’idea della priorità generativa dello schema dravidico, diversamente da Allen egli prevede che all’interno dello spettro vi sia il gioco di una relativa reversibilità, che può dar luogo ad “un’oscillazione tra forme dravidiche e crow-omaha”, in seguito a pressioni locali di egemonizzazione o di fattori di cambiamento demografico e socio-politico.

Anche in questa prospettiva non vi è una comparazione per creare somiglianze e differenze in società più o meno contigue, in modo da classificarle in un qualche modo. Piuttosto, si usano le somiglianze-differenze per individuare “viali di transizione”, che si articolano in una “spirale di riallacciamenti cognitivi che si sovrappongono” (1998: 181) e che mantengono un senso di continuità tramite quelle che sono di fatto delle trasformazioni sociali.

Se usciamo un attimo dallo studio della parentela, vediamo che la ridondanza seriale di Hornborg non è una proposta isolata nell’antropologia e si avvicina molto alle *connessioni parziali* di Marilyn Strathern (1991). Anche Strathern si cimenta con i fenomeni di continuità all’interno di un’area culturale, quella degli altipiani della Nuova Guinea, non per cercarvi permutazioni strutturali, ma semmai sequenze continue, senza un fine. Tali sequenze sono possibili attraverso le connessioni parziali che stabilisce sì l’antropologo, ma sulle quali non ha mai un pieno controllo poiché esse sono fatte sulla base dei materiali locali. Gli antropologi, dice l’autrice, vivono in società complesse e per questo hanno problemi complessi. Tanto per cominciare, si sono

complicati da soli la vita proponendo una “visione numerica di un mondo pieno di società e culture”. Il problema diventa allora come connetterle e che cosa fare delle relative connessioni. Infatti, un mondo ossessionato dalle moltiplicazioni e dalle divisioni crea problemi circa la concettualizzazione delle relazioni e del valore di legame. Ora, “la comparabilità non è intrinseca a nulla”, è solo il processo comparativo in sé che crea relazioni di somiglianza-differenza. E tutto dipende allora – e rivisitiamo un conoscente – dall’asino che stabilisce il ponte. L’asino deve stabilire ponti per collegare pensieri ben compresi con pensieri mal compresi. Per cui il “viaggio comparativo” dell’antropologia è implicitamente intrapreso a partire dalla, o dalle, comunità presso cui ha vissuto l’antropologo (imparato sulla propria pelle) verso le comunità contigue, presso cui hanno vissuto altri antropologi (sulla loro pelle), attraverso connessioni parziali che vanno a formare un “campo di estensioni”, che l’autrice equipara ad un *cyborg*. D’altra parte, proprio queste connessioni parziali potrebbero far iniziare il percorso da qualsiasi altro nodo della rete.

Così, le società degli altipiani della Papua-Nuova Guinea sono “percorribili” seguendo delle continuità che si presentano come varianti di se stesse in un “costante processo di autosostituzione”. Si possono seguire le trasformazioni di *forme concrete* che si eclissano l’una nell’altra a catena, la cui comparatività si perde nella trasformazione, ma alla cui base resta il processo di analogia (1991, 54). Le forme concrete che l’autrice connette sono “uomini e alberi e spiriti e flauti e donne e canoe” (p. 112), tutte entità che possono essere viste come analoghe passando dagli Wantoat ai Massim ai Gimi ai Gawan ai Mekeo... Da notare che il viaggio analogico non è fatto a partire dalle forme, ma a partire dalle analogie che le popolazioni locali fanno a loro volta a partire da quelle forme. Sottolinea Strathern:

“Tutto quello che sto facendo in queste analogie potenzialmente infinite è di raccogliere significati e, naturalmente, nessuno si sogna di comparare significati: un antropologo compara la pratica e l’uso del costruir significati. Non si delimitano le potenziali analogie, ma si documentano le analogie che la gente fa. Uno ha solo bisogno di individuare un minimo di livelli e contesti per sfuggire ad un *pastiche* pseudo-frazeriano” (1991, 72).

Quindi si deve porre l’attenzione sul modo in cui la gente fa le analogie, più che, o oltre che, sul controllo delle analogie da parte dell’antropologo.

Su queste premesse, l’analisi “ovvazionale” proposta da Roy Wagner (1986) è usufruibile a puntino. Si tratta dell’analisi del processo ricorsivo per cui una serie di metafore sostitutive a partire dal centro di un evento (mito o rituale) si espande con effetti retroattivi fino a riagganciare il punto da cui si

è partiti. L'analisi della sostituzione di tropi con altri tropi mostra all'osservatore le sequenze spazio-temporali di dislocazione delle persone e della loro percezione e ripercezione delle relazioni. L'analisi ovviazionale è allora l'analisi del processo di "rendere ovvia" la base relazionale di tale processo di sequenze percettive. In quest'ambito, l'attenzione è decisamente spostata a quel tipo di analogia inter-domini che è la metafora. Ma siccome essa, come tutte le forme di analogia, incorpora una sequenza temporale – diciamo – asimmetricamente oscillatoria (dal dominio-sorgente al dominio-bersaglio e ritorno, con perdita di intensità), essa dà forma ad una apparente configurazione "pulsante" di un movimento centro-periferia di espansione/contrazione quando si passa analogicamente da una popolazione all'altra.

Possiamo notare come i due approcci di Hornborg e Strathern ora grezzamente riassunti non siano mutuamente esclusivi. Essi ricordano molto da vicino le riflessioni che si stanno svolgendo nell'ambito delle scienze cognitive, e ricordano molto, in particolare, la distinzione proposta da Lakoff (1987), e oggi in parte superata dallo stesso autore, tra categorie generative (che si sviluppano a partire da un prototipo secondo regolarità) e categorie radiali (che si sviluppano a partire da un prototipo senza regolarità prevedibili).

Possiamo notare come l'interesse crescente che l'antropologia sta mostrando per le trasformazioni e costruzioni analogiche altrui sottolinea questa ricerca di continuità che sfuma confini tra oggetti, tra forme, tra gruppi umani, tra "culture". È questa tendenza all'interno degli studi sul significato che contemporaneamente esalta ed eclissa la comparazione in antropologia, e che può spiegare forse, oggi, l'aforisma di Evans-Pritchard. La esalta, perché il momento comparativo dato dall'attribuzione di un giudizio di somiglianza-differenza è semplicemente costitutivo del procedimento analogico; la eclissa perché questo momento costitutivo non è più usato per stabilire "tipi", classi con elementi dai tratti sufficienti e necessari, ma per stabilire trasformazioni, processi, passaggi (o contagi e contaminazioni come si usa dire di questi tempi usando la metafora della morbilità), che mostrano che una "cultura" è sempre un po' anche altre culture, una "cultura" è costituita dal fascio di relazioni analogiche che la connette ad altre "culture". Il tutto, insomma, ci fa capire che oggi è sempre più il "movimento" e spesso il "vortice" al centro degli interessi dell'antropologia, movimento in senso verticale ed orizzontale. Da un certo punto di vista, ciò potrebbe lasciar presagire a nuovi interessi in senso, diciamo, neo-neoevoluzionista (un evolucionismo senza stadi e senza linee), ma anche in senso neo-diffusionista (un diffusionismo senza centri e senza cicli o, il che non è proprio lo stesso, pieno di centri e pieno di cicli).

Ci si può chiedere perché gli antropologi comincino a "ragionare" in que-

sti termini. Non so se sbaglio individuando uno dei possibili fattori, più che nell'emergere consapevole delle logiche non classiche (quelle plurivalenti in particolare, e quella zadehana in modo più particolare ancora), nell'abbandono inconsapevole di quella classica – per stanchezza cognitiva, mi viene da dire, dopo tante battaglie parzialmente perdute nell'affrontare i sistemi simbolici altrui. Il metodo comparativo classico è basato su una logica a due valori (sia nell'individuazione degli stati sia dei contesti da comparare), mentre l'analoga, come si diceva, è basata sul principio del terzo incluso che non prevede il principio di non contraddizione, ossia che è a più valori. Il principio di non contraddizione è molto potente nel “mondo dei contenitori”, ma può essere fuorviante nel mondo dei significati. Ora, la logica plurivalente è un *trespasser* allo stato puro: costruisce “fasce” di co-presenza, elimina i confini categoriali senza annullare le categorie. Permette, più che attraversamenti, scivolamenti di enfasi tramite parziali sovrapposizioni, condivisioni, approssimazioni felici molto utili nella vita reale.

Appena abbandoniamo la metafora cognitiva de LE CATEGORIE CLASSICHE SONO CONTENITORI, queste fasce di co-presenza si presentano subito agli occhi anche nelle famose terminologie di parentela. Nell'analisi delle terminologie la metafora opera attraverso l'imperativo della “distinzione”. Ad esempio è importante sapere se una terminologia distingue i parenti lineari dai parenti collaterali (ad esempio “madre” e “sorella della madre”): se li distingue avrà due termini diversi, se non li distingue avrà un unico termine. Due termini sono “distinti” quando sono “diversi”. Dire che due termini sono diversi è esprimere un giudizio di somiglianza-differenza, stabilire un “ponte degli asini”. Ora, se a volte gli “asini” si trovano concordi, altre volte non lo sono affatto. Nell'analisi delle terminologie essi sono di solito concordi quando un termine si comporta come una categoria-contenitore ben circoscritta lessicalmente: ad esempio *madre* è diverso da *zia*. Ma cosa succede quando le categorie lessicali presentano confini imprecisi? Riporto qui un esempio della terminologia latina tratto da un mio lavoro (Piasere 1998,168-70), perché agevole da presentare. La terminologia latina è stata classificata, in base ai tipi di Murdock, da alcuni come “sudanese”, da altri come “omaha III”. Come è possibile un giudizio così divergente, come è possibile sbagliarsi tra un tipo sudanese e un tipo omaha III, che riassumo molto schematicamente nelle figure che seguono?

FIGURE 2 e 3: Terminologia “sudanese” e terminologia “omaha III”

Così diversi sono i “ponti” imboccati dagli “asini”? Il fatto è che la terminologia latina è piena di quelli che chiamo *termini modulati*, cioè di quei termini che per la loro alchimia lessicale non possono essere pienamente distinti, cioè distinti al cento per cento, da altri termini (1998,165-177). In latino, ad esempio, il termine *matertera* è pienamente distinto da *mater*? *Matertera* è la zia materna ed etimologicamente significa “quasi-*mater*” cioè quasi-madre. Una quasi-madre è una madre o non è una madre? Chi dice che è una madre allora dice che *mater* e *matertera* non sono termini distinti e, trattando nello stesso modo altri termini simili, classifica la terminologia latina come omaha III; chi dice che non lo è, tratta nello stesso modo termini simili, e classifica la terminologia come sudanese. Il fatto è che per il latino, come mostrano le figure 4 e 5, possiamo costruire due terminologie diverse, a seconda che usiamo i radicali dei termini (e allora abbiamo una terminologia simile all’omaha III), o i termini per esteso (e allora abbiamo una terminologia simile alla sudanese dei manuali di antropologia).

FIGURE 4 e 5: Terminologia latina in base ai termini e in base ai radicali dei termini

La mia idea è, invece, che si tratti di una terminologia modulata, una terminologia in cui è incarnata la continuità, il processo, l’approssimazione di una configurazione in movimento, di quel movimento che sfumando i confini rende sempre aleatorie e provvisorie le tipologie comparative. Ma delle tipologie, delle quali non si può fare a meno perché restano pur sempre degli schemi cognitivi per interpretare il mondo, quelle più utili sono quelle pensate coi confini sfumati e costruite su un *principio di deperibilità*: quelle programmate ad autoliquidarsi quando nel processo analogico delle approssimazioni comparative successive “capiscono” di essere diventate inefficienti. Solo se hanno incorporato tale principio di deperibilità gli strumenti della comparazione riescono ad esaltare il confronto interculturale ed il lavoro stesso degli antropologi: riescono ad esaltare quell’aforisma di Evans-Pritchard che rende a volte così indigesta l’antropologia ai nostri colleghi non antropologi.

Bibliografia

- Allen, N., (1986) *Tetradic Theory: an Approach to Kinship*, "Journal of the Anthropological Society of Oxford", 23, pp. 261-76.
- Boas, F., (1970) *I limiti del metodo comparativo in antropologia*, in L. Bonin e A. Marazzi (a cura di), *Antropologia culturale*, pp. 127-35, Milano, Hoepli, [1896].
- Bourdieu, P., (1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- Clifford, J., (1993) *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri (1988).
- D'Andrade, R., (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- De Martino, E., (1977) *La fine del mondo*, Torino, Einaudi.
- Driver, H.E., (1969) *Indians of North America*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Evans-Pritchard, E.E., (1973) *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale*, in *La donna nelle società primitive*, Laterza, Roma-Bari. (1965).
- Godelier, M., T.R. Trautmann e F.E. Tjion Sie Fat (a cura di), (1998) *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Hofstadter, D.R., (1996) *Concetti fluidi e analogie creative*, Milano, Adelphi (1995).
- Hornborg, A., (1998) *Serial Redundancy in Amazonian Social Structure: is There a Method for Poststructuralist Comparison?* in M. Godelier, T.R. Trautmann, F.E. Tjion Sie Fat (a cura di) *Transformations of Kinship*, cit., pp. 168-186.
- Lakoff, G., (1987) *Women, Fire, and Dangerous Things*, The University of Chicago Press, Chicago. (1998) *Teoria della metafora*, in G. Lakoff & M. Johnson, *Elementi di linguistica cognitiva*, Urbino, Quattro Venti, pp. 41-109.
- Lévi-Strauss, C., (1965) *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino Einaudi, pp. XV-LIV [1950]. (1966) *La struttura dei miti* in *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, pp. 231-61 [1955].
- Lévi-Strauss, C. e D. Eribon., (1988) *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Milano, Rizzoli (1988).
- Luong, H. V., (1984) *"Brother" and "Uncle": an Analysis of Rules, Structural Contradictions, and Meaning in Vietnamese Kinship*, "American Anthropologist", 86, pp. 290-315.
- Mach, E., (1982) *Conoscenza ed errore*, Torino, Einaudi (1905).
- Melandri, E., (1968) *La linea e il circolo*, Bologna, Il Mulino. (1974) *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Milano, ISEDI.
- Needham, R., (1975) *Polythetic Classification. Convergence and Consequences*, "Man", 3, pp. 349-69.
- Palmer, S. E., (1989) *Levels of Description in Information-processing Theories of Analogy* in S. Vosniadou & A. Ortony (a cura di), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 332-345.
- Parkin, D., (1987) *Comparison as the Search for Continuity* in L. Holy (a cura di), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, pp. 52-69.
- Piasere, L., (1998) *Le culture della parentela. Un approccio cognitivo fuzzy*, in L. Piasere e P.G. Solinas, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*, Roma, CISU, pp. 1-202. (2002) *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza.
- Racine, L., (1995) *La formule canonique du mythe: analogie et classifications sociales*, "L'Homme", 135, 25-33.
- Schneider, D. M., (1972) *What is Kinship All About?*, in P. Reining (ed.), *Kinship Studies in*

- the Morgan Centennial Year*, pp. 32-63, Washington, Anthropological Society of Washington. (1984) *A critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press. (1992) *Ethnocentrism and the Notion of Kinship*, "Man", n.s., 27, pp. 629-631.
- Shimizu, A., (1992) *Ethnocentrism and the Notion of Kinship*, "Man", n.s., 27, pp. 631-633.
- Strathern, M., 1991, *Partial Connections*, Rowman & Littlefield, Savage.
- Strauss, C. & N. Quinn, (1997) *A cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tedlock, D., (1983) *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Philadelphia Press, Philadelphia.
- Trautmann, T. R., (1987) *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley, University of California Press.
- Tyler, S.A., (1997) *L'etnografia post-moderna*, in J. Clifford e G.E. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, pp. 163-182 (1986).
- Vatta, B., (1998) *Quale parentela tra gli Nzema? Due rapporti prototipici a confronto* in M. Pavanello (a cura di), *Prospettive di studi akan*, pp. 97-136, Roma, CISU.
- Vosniadou, S., (1989) *Analogical Reasoning as a Mechanism in Knowledge Acquisition: a Developmental Perspective*, in S. Vosniadou & A. Ortony (a cura di), *Similarity and Analogical Reasoning*, pp. 413-437, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wagner, R., (1986) *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zadeh, L., (1965) *Fuzzy Sets*, "Information and Control", 8, pp. 338-353.

Bernard Lortat-Jacob (CNRS, Paris)

L'ETNOMUSICOLOGIA: UNA SCIENZA CHE INCLUDE IL SOGGETTO NELL'OGGETTO

Questo testo trae lo spunto da un seminario tenuto presso la *Maison des Sciences de l'Homme* di Parigi, a partire dal 2003, per iniziativa di Jean-Claude Gardin (archeologo), Claude Grignon (sociologo) e Claude Kordon (biologo). Il seminario, che si è protratto fino al 2006, era stato preceduto dalla distribuzione di un testo, ancora inedito, predisposto dagli studiosi prima citati.

Il seminario parigino, largamente pluri-disciplinare e assai appassionante, è stato seguito regolarmente, oltre che da me in quanto etnomusicologo, da ricercatori poco numerosi ma provenienti da esperienze di studio e orizzonti di pensiero molto diversi: biologi, sociologi, epidemiologi, matematici, storici, economisti, giuristi, etc. Tutti i partecipanti erano stati invitati a riflettere sulle proprie pratiche scientifiche. La mia comunicazione è stata discussa da Jean-Claude Gardin, Claude Grignon e Gilbert Rouget. Il testo che propongo in questa sede costituisce una sorta di adattamento della mia partecipazione al seminario citato: la prima parte riprende un testo pubblicato precedentemente¹, la seconda, invece, risulta inedita.

“Scienze” della musica

Non appena ci si accosti al vasto campo delle “scienze della musica”, emerge una prima difficoltà che pertiene all'estensione dei concetti e al senso delle parole: “Scienze”, da una parte, “Musica” dall'altra. Apparentemente, le scienze della musica risultano essere numerose, e ciascuna di esse si mostra rivendica orgogliosamente una legittimità propria, senza sottrarsi, tuttavia, né ai gusti dell'epoca, né alle mode, né ai capricci delle istituzioni: *psicologia* della musica, *etnomusicologia*, *sociologia*, *semiotologia* della musica, etc. La musi-

¹ La parte già pubblicata, che precede il capitolo “L'(ethno)musicologie, candidate aux sciences humaines” –, si trova, in forma sensibilmente diversa, in *Les faits musicaux ne sont pas des choses* (Lortat-Jacob 2002).

ca convoca *logoi* diversi, o per meglio dire, ciascun *logos* la assume nel suo specifico campo di indagine, secondo la propria metodologia: i risultati, almeno in parte, risultano prevedibili in relazione alle prospettive epistemologiche proprie del *logos* implicato nella riflessione. La musica è considerata sia come un fatto sociale (vicino, esotico, contemporaneo, storico, etc.), sia come un insieme di suoni organizzati – e in tal caso ci si occupa delle modalità di questa organizzazione –, sia, infine, come un atto che sollecita congiuntamente la mente e il corpo.

Perciò, ci sono almeno tre grandi specie di musicologia, secondo tre ordini di causalità distinti:

- 1) una sociologica, in senso lato, che include anche la dimensione storica;
- 2) un'altra acustico-semiologica, che si interroga sulle proprietà della musica a partire, essenzialmente, dalla sua traccia acustica e grafica;
- 3) la terza, infine, centrata sulle operazioni cognitive messe in atto dagli attori del gioco musicale (produttori e/o ricettori).

Per un approccio globale al fatto musicale

In prima istanza, si potrebbe temere che questa molteplicità di specie sia ingombrante e tale da compromettere le condizioni di sviluppo di una musicologia “generale” largamente auspicata e attesa. Non c'è scienza, in effetti, che non aspiri a uno status “generale”: le scienze cosiddette “esatte”, naturalmente, ma anche le scienze umane, che raramente vi pervengono. Ricordo che – se mi è consentito esprimermi così – la linguistica ci è riuscita, avendo “Saussure à son pied” (il gioco di parole francese si può intendere come “ogni scarpa al suo piede”): perciò, ha acquisito la sua patente di nobiltà ed è divenuta “generale” già da più di un secolo. È noto che i musicologi non si trovano nelle stesse condizioni. A loro resta da osservare l'oggetto che hanno sotto gli occhi e nelle orecchie: un oggetto complesso, tanto nella sua forma e nelle sue componenti semiotiche, quanto per i processi che investono la sua pratica e la sua audizione.

La mia ipotesi consiste nel valutare l'esatta misura di questa complessità, incrociando numerosi approcci interpretativi e rifiutando qualsiasi “incastro” intra-disciplinare. D'altra parte, le teorie più illustri sembrano essere proprio quelle che hanno saputo rendere conto, all'interno di uno schema applicativo globale, di fenomeni precedentemente intesi come separati, apparentemente inconciliabili. Una teoria, in effetti, è tanto più solida in quanto riesce

ad accogliere e descrivere oggetti concettualmente e fenomenologicamente distinti: la sua forza sembra proporzionale alla distanza che fa coprire agli oggetti che prende in conto e di cui rende conto: lo spazio e il tempo (Einstein), la gravitazione celeste e terrestre (Newton), ma, anche, in un campo che ci è più familiare, le condotte intime e personali e le regole sociologiche più generali (cfr. *Le suicide* di Durkheim).

Su un piano molto più modesto, personalmente milito – da molto tempo, ormai – in favore di una presa in conto combinata delle condizioni di produzione e ricezione del fatto musicale, per una analisi della sua traccia e anche per una conoscenza dei processi cognitivi implicati nella pratica e nell'ascolto. In breve, una musicologia che aspiri alla generalità a partire da un approccio globale alla musica.

Un oggetto complesso

Torniamo ancora sulla complessità, coesenziale al nostro oggetto.

La musica è costituita:

di suoni organizzati,

che sono, a loro volta:

stranamente fugaci ed effimeri

Essi costituiscono, naturalmente, il supporto ineliminabile del fatto musicale² e, in questo senso, sono dotati di una certa sostanza, identificabile, rappresentabile, riproducibile. La loro percezione, tuttavia, pone i problemi che si conoscono (o, piuttosto, che si conoscono male). I processi cognitivi sono indagati assai seriamente da una scuola musicologica in pieno sviluppo³, che utilizza – con la più grande professionalità – tecniche di sperimentazione sia

² Il problema di una musica non realizzata espressamente per essere ascoltata merita di essere posto. Studi recenti sulle “polimusiche”, condotti presso il “Laboratoire d’ethnomusicologie” del “Musée de l’Homme”, indicano che numerose musiche (rituali, soprattutto) non sono necessariamente eseguite affinché siano distintamente percepite le configurazioni sonore che le costituiscono ... ma solamente per “essere là”.

³ La mia Bibbia personale intorno a questo esteso dominio è il libro di McAdams e Bigand *Penser les sons, Psychologie cognitive de l’audition*, Puf, 1994 (cfr., sia l’importantissima bibliografia, che il capitolo 8 “Contributions de la musique aux recherches sur la cognition humaine”).

generali che specifiche (cfr. *infra*). Tuttavia, i lavori prodotti da questa scuola, poiché prende le mosse da stimoli o da un corpus necessariamente assai limitati, risultano parziali, difficili da correlare, e ci dicono in maniera ancora insufficiente perché e come “qualche cosa accada”, per riprendere una espressione figurata e pienamente ellittica di Jean During (1994). Da una parte, una scienza cognitiva basata su dati contestuali e culturali non sembra ancora pronta ad imporsi definitivamente; dall'altra, il metodo sperimentale, caro a questa disciplina, incontra necessariamente alcuni limiti davanti alla complessità dell'oggetto musicale.

con codici oscuri

Se è possibile affermare che si “parla una lingua” (il francese, l'inglese o l'italiano, per esempio), non si è mai sicuri di “parlare una musica” in maniera analoga, vale a dire di conoscere tutte le risorse dei suoi codici e funzionamenti. La musica non dice nulla su se stessa: i metalinguaggi le fanno difetto o, piuttosto, si limitano all'uso di qualche tecnica di parafrasi – il che non è proprio la stessa cosa.

Quanto spesso, infatti, ci si lascia sorprendere da una interpretazione musicale completamente nuova e propriamente inaudita – in altri termini da una codificazione inattesa? E, inoltre, non si sentono spesso, in bocca a etnomusicologi professionali, riflessioni come: “Ah! Come vorrei avere il *loro* orecchio, per sapere ciò che *essi* ascoltano!”, oppure “Ah! Come vorrei essere nella *loro* testa, per saper ciò che *essi* pensano!”?

che offrono tracce intriganti all'analisi

Come ognuno sa la musica si può leggere attraverso la sua traccia scritta (si può scrivere o trascrivere). Ma ci si deve concedere che il successo ottenuto da coloro che difendono una certa “ragione grafica”, allo scopo di fornire una rappresentazione precisa della musica, dipende largamente dalla drastica riduzione, propria del solfeggio, operata sull'oggetto stesso mediante lo strumento d'analisi. In effetti, il sistema grafico del solfeggio non garantisce granché in termini di acquisizione di conoscenze. Richiama soprattutto, ogni volta che se ne fa uso, l'eccellenza intrinseca al suo stesso funzionamento. Inoltre, in relazione alle musiche che sono concepite ed eseguite senza l'ausilio della scrittura (in pratica, si tratta della maggioranza delle musiche del mondo), il sistema notazionale del solfeggio conserva il suo proprio codice, che costituisce non un primo, ma un secondo livello di rappresentazione.

Sicuramente, è possibile ottenere altre tracce, più complete e più oggettive

ve, e interrogare gli spettri acustici offerti da quelle macchine meravigliose che sono i Sona-Graf: esse presentano il vantaggio di semplificare le procedure eliminando un livello di rappresentazione. Molti etnomusicologi utilizzano il Sona-Graf perché offre una immagine obiettiva del segnale acustico. Ma i tracciati ottenuti non sono nulla più che indici, che non ci dicono granché su ciò che si deve ascoltare (supponendo, peraltro, che lo si sia identificato): densi, e senza dubbio troppo densi, non dicono nulla sulle soglie di distinzione che l'intelletto si diverte a creare. Peggio ancora: gli specialisti di acustica ci insegnano che ciò che l'orecchio percepisce non appare necessariamente nell'immagine elettro-acustica corrispondente⁴.

mutevoli nelle loro forme, usi funzioni e percezioni;

Ma ci sono ancora altri problemi che pertengono all'estrema variabilità delle rappresentazioni della musica e, più largamente, alla singolare diversità di funzioni e usi di cui testimoniano la sua produzione e audizione in ciascuna società, persino per ogni individuo di qualsiasi società. Assai più che la lingua, la musica entra in contesti di produzione e di ricezione differenziati. E, al di là di questa diversità di usi, che l'etnomusicologo rileva quotidianamente, il corpo sonoro stesso si abita o si visita diversamente, secondo i luoghi, le ore, le persone presenti, il tipo di attenzione che vi si presta, etc.

non sono che "sostanza"

“La musica è sempre assai più che la musica”, come amiamo dire con (o dopo) Gilbert Rouget (1996). Dietro l'apparente aforisma, si profila l'idea che non solo l'oggetto sia mutevole, ma che i suoi stessi confini siano imprecisi. È così che la musica avrà come duplice proprietà di essere sia essa stessa – un insieme di suoni organizzati –, sia “assai più che essa stessa”. Stranammen-

⁴ È il caso, soprattutto, e frequentemente, del primo armonico, che il solfeggio considera come fondamentale, in tutti i sensi del termine. Infatti, un fondamentale (ciò che si sente, e che si può rappresentare sul pentagramma) non è un tracciato, ma una risultante che può anche non lasciare impronte visibili. In sintesi: il sonagramma prende in conto lo spettro sonoro e il solfeggio le note. Se è indubbio che ognuno di questi metodi abbia i suoi vantaggi, mi sembra che essi si distinguano soprattutto su un piano: il sistema notazionale del solfeggio mostra una modesta capacità di descrizione e consente un forte potere di ideazione (si “sentono” le note che si leggono); al contrario, il sonagramma rivela una forte capacità di descrizione e un modesto potere di ideazione. Senza dubbio, si dovrebbe imparare a “leggere” i sonogrammi impegnandosi in una loro rappresentazione mentale – nello stesso modo in cui si fa con il solfeggio e/o nella lettura mentale della partitura.

te aperta su un abisso, l'espressione "assai più" risulta molto intrigante, rimanendo centrale per gli etnomusicologi (e non soltanto per loro).

e si prestano a una duplice ermeneutica.

Almeno dopo Peirce, si sa che in quanto segno, il nostro oggetto – supponendo che siano risolti i problemi della sua identificazione – si presta a un numero teoricamente infinito di interpretazioni. Ma è necessario osservare ugualmente che questo gioco di interpretazioni implica non solamente l'analista, ma anche coloro che producono e ascoltano la musica, attribuendole forma e senso. Gli studi musicali ereditano, dunque, una duplice ermeneutica: come la intendo io stesso e come la intendete voi? Si tratta di una coppia di esperienze, che non si può ridurre alla ormai inefficace opposizione "etic/emic"⁵.

I fisici, gli astronomi, i chimici sono relativamente fortunati poiché sono eredi di una ermeneutica semplice: l'oggetto *x* è sottoposto a interpretazioni teoricamente infinite *i*, *i'*, *i''*, che sono senz'altro subordinate alla storia della loro disciplina e a diverse procedure d'analisi, ma che non mettono in causa né la realtà, né la permanenza dell'oggetto osservato. In effetti, è probabile che i principi della gravitazione non siano cambiati sensibilmente dopo Newton, né a causa sua! I musicologi, quanto a loro – più ancora che i linguisti – hanno lo strano privilegio di essere sollecitati da una duplice ermeneutica: qualsiasi produzione musicale, in quanto oggetto, è già una interpretazione, sottoposta, "a sua volta", alle interpretazioni di coloro che la ascoltano. In effetti, le relazioni Oggetto/Interpretazione sono spesso così strette e concomitanti (soprattutto nelle musiche di tradizione orale) da sottrarre una buona parte di legittimità alle scienze musicali che pretendono di "estrarre" il soggetto dall'oggetto, a vantaggio di un qualsiasi "livello neutro".

In definitiva, non possono essere capiti, indipendentemente dal soggetto

La musica costituisce, dunque, un oggetto di ricerca che, più che altri, senza dubbio – e più che il linguaggio, soprattutto – rende assai delicata l'o-

⁵ "Etic/emic": la debolezza di questa opposizione è dovuta al fatto che non esiste alcuna "eticità" dell'oggetto musica. Tutto, in esso, è "emico", si potrebbe dire, ivi compresa la nostra comprensione, anche malaccorta, di un "oggetto sonoro male identificato" (O.S.M.I.). Oppure, se tutto è emico, nulla lo è effettivamente ... tranne, sicuramente, la traccia strettamente acustica, a proposito della quale, tuttavia, si è già segnalato prima come essa debba essere intesa soltanto alla stregua di un indice.

perazione di eliminare drasticamente, dall'oggetto di ricerca, il soggetto che la pensa, la percepisce o la pratica. Tuttavia, è opportuno chiedersi: che si intende per "soggetto"? Le parole, in effetti, sono ingannevoli: il soggetto in discussione in questa sede non è, in prima istanza, il ricercatore-investigatore, ma il soggetto-attore (il musicista, il suo pubblico, i suoi pubblici, noi stessi, almeno finché questo "noi" sia sufficientemente qualificato per intendere "ciò che accade"). E, inoltre, questo tipo di soggetto, la cui pratica è subordinata a contesti variabili di produzione (per non parlare di momenti di concentrazione e ispirazione assolutamente imprevedibili) fa parte intrinsecamente dell'oggetto di analisi: negare la presenza del "soggetto che agisce" nell'oggetto di ricerca equivarrebbe ad accreditare l'idea che la musica, nella sua stessa essenza, non sarebbe destinata a essere ascoltata né compresa⁶. D'altra parte, se la dimensione specificamente acustica della musica ha sollecitato così tanto l'attenzione dei musicologi, è essenzialmente per ragioni grafiche, ragioni che hanno come presupposto, non solamente di ridurre i suoni a una forma grafica standard, ma, ancora, di scartare puramente e semplicemente il soggetto dall'analisi. È opportuno allora ricordare che in quanto prodotto dell'oralità destinato all'oralità, la musica non ha alcuna esistenza reale al di fuori dei sistemi e relazioni che determinano la sua produzione e trasmissione?

È in questo, per citare un esempio, che la musicologia prende le distanze dall'archeologia, un campo che aspira, anch'esso, alla dignità di scienza ma – a sentire o leggere Jean-Claude Gardin – vi perviene ancora con grosse difficoltà. Per un musicologo, pertanto, l'archeologia è apparentemente semplice: opera su alcune tracce, ma queste tracce, a differenza di quelle che ci lascia la musica, offrono l'innegabile vantaggio, per chi le esamina, di essere morte. Si può dire, quindi, che contrariamente alle apparenze, è più facile far parlare i morti, che i viventi⁷.

⁶ Pur essendo localmente possibile (cfr. nota 2), questa condizione resta tuttavia marginale, come pure è, su un piano completamente diverso, la sordità di Beethoven; peraltro, colui che fu senza dubbio il più grande musicista di tutti i tempi, ebbe largamente il tempo di dotarsi di un orecchio interiore e, si potrebbe dire, "mentale", che gli consentiva un accesso diretto alla musica - mentale, appunto -, senza ricorrere a stimoli esterni, né a una trasmissione sonica.

⁷ È ciò che sostiene, alla sua maniera, Ian Bent, nel suo lavoro dedicato all'*analisi musicale*. "La musica non è un oggetto tangibile e misurabile come potrebbe essere un liquido o un solido destinato all'analisi chimica" (1997: 16).

Il piano della intersoggettività

Ci si può obiettare che se il soggetto è dentro l'oggetto, come il verme nel frutto, la nostra scienza musicale è davvero male attrezzata. E, parimenti, che essa è destinata a perdersi nell'insondabile profondità delle diverse soggettività che la stessa analisi si trova a convocare.

Affinché ciò non accada, è necessario rettificare sensibilmente il tiro – riprendere con la mano sinistra ciò che ci eravamo attribuiti con la mano destra – e prima di tutto considerare che sarebbe falso pensare che i soggetti di cui noi parliamo corrispondano a una sorta di elettroni liberi. Tutti intrattengono relazioni particolari con il loro oggetto. Dal momento che a noi interessano proprio queste relazioni, cerchiamo dunque di considerarle come categorie d'analisi, oppure, se si preferisce, di farne delle specie. I criteri costitutivi di queste specie sono di ordine sia culturale che tecnico. È così che i diversi direttori d'orchestra, responsabili di grandi formazioni occidentali, costituiscono una specie. Intendiamo: la musica che fanno ascoltare, sulla quale essi stessi lavorano e ragionano, pertiene a un senso condiviso (da loro). Parlando di musica, essi parlano della stessa cosa. Le donne berbere che cantano durante le nozze, in Marocco, i suonatori sardi di *launeddas*, i musicisti di corte giapponesi, e persino i vecchi abbonati al Teatro alla Scala di Milano, costituiscono altrettante specie particolari caratterizzate dalla condivisione di un blocco di competenze comuni⁸ e di solide abitudini culturali. Tale blocco di competenze comuni, relativamente identificabile, fonda la relazione soggetto-oggetto e segnala l'esistenza di una "intersoggettività" – come direbbe Kant –, una sorta di piattaforma metodologica, indispensabile per l'analisi, che rifiuta sia l'oggettivazione reificante del fatto musicale, sia la sua soggettivazione liquefacente. La prospettiva che propongo di seguire, dunque, non è quella del positivismo scienziato, ma nemmeno quella di una certa anomia scientifica⁹.

Pertanto, la mia prospettiva conduce:

1) a un bilanciamento epistemologico: il soggetto e l'oggetto non sono

⁸ Evidentemente, non c'è alcun dubbio che possano essere individuate alcune unità "fuori-blocco", ma quelle del blocco comune, sul momento, risultano senz'altro sufficienti e, d'altra parte, ciascuna delle specie indicate può produrre specifici affinamenti.

⁹ Si potrebbe obiettare che questa via intermedia non rappresenti nulla di originale e che la scienza musicologica sia, per eccellenza, uno spazio di intersoggettività in cui "gli esperti parlano agli esperti", all'interno di una comunità totalmente identificabile; ma il problema non è in questo, poiché l'intersoggettività (relativa, peraltro) interna a una comunità scientifica è di tutt'altra natura, e non pertiene affatto ai rapporti soggetto-oggetto come li intendiamo in questa sede.

considerati come due realtà metodologicamente separate; la loro interdipendenza, che passa attraverso convenzioni culturali particolari, è il nucleo centrale dell'analisi e costituisce la base della costruzione scientifica;

2) alla assunzione di un rischio metodologico: che consiste nella rinuncia a eliminare dal campo della intersoggettività il ricercatore stesso; infatti, perché eliminarlo? Al contrario, è necessario includervelo, poiché altrimenti non si comprenderebbe come diversi codici musicali, liberamente accessibili a gruppi, sotto-gruppi, oppure a una parte intera dell'umanità, finiscano per essere *terra non grata* proprio per colui che intende farne oggetti di ricerca; in altri termini, è necessario accettare che il soggetto investigatore possa congiungersi al soggetto-attore, senza fondersi, obbligatoriamente, con lui – l'importante, in fondo, è che il buon Dio ritrovi i suoi, e la scienza i suoi diritti.

Personalmente, dunque, mi sento di plaudire, in questa sede, a una scienza dialogica, in cui l'oggetto viene elaborato attraverso interpretazioni multiple, anche contraddittorie, le quali, ciascuna a suo modo, partecipino alla costruzione analitica: intendo una scienza dialogica nella quale non ci siano diaframmi impermeabili tra il soggetto 1 (vale a dire gli attori musicisti) e il soggetto 2 (il ricercatore-investigatore). In effetti, affermare l'esistenza necessaria del soggetto 2 nell'impalcatura metodologica non porta a rinchiudere la musicologia in una scienza soggettiva, ma, piuttosto, a segnalare in quale condizione essa possa impegnarsi nella prospettiva di una costruzione oggettivante.

Una ulteriore conseguenza deriva dalle due precedenti. La nostra disciplina è empirica e ermeneutica: i dati esistono, certamente, ma solamente in funzione dei diversi sguardi e attenzioni uditive che si orientano sui dati stessi; tutto si costruisce e si interpreta, spesso in maniera assai frammentaria, e questo avviene fin dal livello zero della costruzione proposta da Jean-Claude Gardin (cfr. *Riferimenti bibliografici [Materiali di lavoro inediti: Gardin]*). Dunque, se ne converrà, la nostra scienza è profondamente impura. Infatti, non solamente l'oggetto non si concepisce senza colui che lo pensa, secondo la teoria idealista dei grandi filosofi del XVIII sec., ma esso, singolarmente, si forma attraverso i sistemi di rappresentazione di coloro che lo pensano – e questi risultano essere numerosi¹⁰. E, ancora, ciò non vuol dire, che si debba rinunciare a una "prospettiva oggettivante": se vi si rinunciasse, in effetti, ciò

¹⁰ Ripeto, come ho dovuto fare nel corso di una corrispondenza con Jean-Claude Gardin – ma la distinzione merita di essere ulteriormente sottolineata – che il soggetto di cui parlo è, prima di tutto, il "soggetto-attore" (il musicista, il suo pubblico, i suoi pubblici, etc.). Il soggetto "ricercatore-investigatore" agisce all'ombra di questa soggettività, in modo tale che la prospettiva oggettivante (*alias* scientifica) si iscrive in un continuum, e non può essere che progressiva. Per certi versi, gli etnomusicologi sono grandi traspositori di soggettività molteplici.

condurrebbe a usurpare l'uso dell'aggettivo "scientifico", che caratterizza l'attività "per la quale siamo pagati", come direbbe Jean-Claude Gardin.

L'(ethno)musicologia, candidata alle scienze umane

Questa osservazione, concernente i rapporti soggetto/oggetto, è importante poiché comporta alcune implicazioni metodologiche – cfr. infra. Tuttavia, l'intrusione necessaria di una certa soggettività nel campo analitico non basta ad escludere la musica dall'area delle scienze.

Ricordiamo, con Jean-Claude Gardin (cfr. *Riferimenti bibliografici* [*Materiali di lavoro inediti*: Gardin, Grignon e Kordon]), le tappe più importanti del processo di costruzione scientifica:

1. raccolta dei dati;
2. ordinamento;
3. modellizzazione;
4. validazione.

1. **Raccolta dei dati.** I "dati" del musicologo, talvolta, consistono in condotte e gesti – i quali possono essere descritti piuttosto agevolmente – ma costituiscono soprattutto rappresentazioni mentali, per definizione poco accessibili a un trattamento oggettivo. Personalmente, sono favorevole alle dichiarazioni di Florence Weber (2001: 356), riconoscendo, con lei, che "ciascuna delle scienze sociali" (inclusa la musicologia, quindi), elabora le sue "proprie tecniche di oggettivazione". Si può rilevare, in quest'ultima parola, la forza del suffisso, che rinvia all'azione, appunto. Quindi, spingendosi più lontano: non solo i dati dei musicologi si auto-proclamano raramente come tali (tratto, questo, che condividono con altre scienze umane, in effetti), ma, ancora, essi non esistono se non in funzione del loro ascolto e della loro comprensione. In conseguenza, il loro stesso statuto è mal definito: consensuali, questi dati interessano la sociologia; personali, pertengono alla psicologia; individuali, forse alla psichiatria. L'etnomusicologo, dunque, è un "anfibia": grazie alla registrazione, egli ha la libertà di ritornare quanto vuole sul materiale sonoro (lavorando, quindi, alla maniera di uno specialista di acustica), ma, se intende esercitare correttamente il suo mestiere, egli resta costantemente sotto la dominazione delle metamorfosi che questo materiale subisce, oppure – se si vuole – sotto l'influenza delle sue stesse rappresentazioni culturali, rifiutando di estromettere *a priori* le proprietà sensibili che sono le sue, e la loro valenza simbolico-semantiche.

2. **Ordinamento.** Le operazioni di ordinamento e di classificazione non sono prive di problemi per una disciplina come l'etnomusicologia: tra i suoi obiettivi, infatti, si pone la necessità di evitare la collocazione degli oggetti che tratta nel quadro di nomenclature e tipologie elaborate da una musicologia classica, fondata su un sapere colto e occidentale. Senza dubbio, sotto lo charme delle sue stesse scoperte, la nostra disciplina ha per *Credo* la diffidenza verso quanto appaia prefabbricato, a costo di dover andar "errando" per ancora qualche decennio. Senza dubbio, questa singolarità deriva da una certa giovinezza della disciplina che conduce a privilegiare gli approcci induttivi, a detrimento di quelli deduttivi, benché ritenuti preferibili e più "scientifici".

3. **Modellizzazione.** Mi attengo alla nozione di "modello" elaborata da Claude Grignon e Gérard Lenclud, vale a dire quella cosa "fabbricata nel laboratorio dell'antropologo" (Lenclud 2001: 431), ritenuta capace di rappresentare sul piano concettuale differenti oggetti o processi, e di rendere conto delle loro regolarità. Beninteso, simili modellizzazioni, pur se sommarie, sono sempre provvisorie (cfr. le osservazioni di Claude Kordon¹¹). Esse si distinguono, in questo, da altre formalizzazioni più prestigiose. Privilegiando l'empirismo, sembra che la maggioranza degli etnomusicologi siano abbastanza disponibili ad accettare che il concetto di modellizzazione soffra di una certa inflazione (Lenclud 2001). Le loro costruzioni sono tanto più provvisorie e fragili in quanto si sorreggono sui dati di un terreno mobile e vivente, sempre aperto all'approfondimento. Non è necessario essere un fine teorico per sapere che, sul versante dell'oggetto, i dati sono subordinati al tempo, e che, sul versante del soggetto, dipendano da qualsiasi specie di re-interpretazione. L'etnografia è consapevole che, nel momento stesso della loro raccolta, gli stessi "dati" possono essere sottoposti ai capricci di coloro che li acquisiscono, e alla ricchezza del loro immaginario (nel senso più ampio, anche musicale, del termine) – e fortunatamente, del resto, questi ultimi non ne sono sprovvisti. Perciò, un "va e vieni" incessante si attiva tra i dati dell'inchiesta, la loro interpretazione e ciò che se ne può dedurre¹². Per parte mia, insisterei vo-

¹¹ "Un aspetto essenziale delle regole del gioco scientifico consiste nell'integrazione di un meccanismo di revisione permanente, nel cuore stesso della prospettiva" (cfr. *Riferimenti bibliografici* [*Materiali di lavoro inediti*: Kordon]).

¹² Per questa immagine di "va e vieni", cfr., ancora, Florence Weber (2001: 360). Il testo comune di Jean-Claude Gardin, Claude Grignon e Claude Kordon si esprime nei termini di andate e ritorni tra osservazione e modellizzazione. Infine, nel suo libro, *Une archéologie théorique*, Gardin espone il carattere ciclico di una costruzione (archeo)logica, riconoscendo che "i meccanismi di verifica empirica hanno un posto nella genesi di una costruzione [...] La genesi stessa è più frequentemente un processo ciclico, per tentativi ed errori, nel corso del quale il teorico 'sperimen-

lentieri sul fatto che la validità dei risultati è proporzionale all'ampiezza e all'approfondimento di questo processo di "va e vieni"¹³. Se, dunque, ciò è vero, la combinazione tra i fatti empirici e la loro modellizzazione (diversa dai fatti stessi, nella misura in cui quest'ultima è suscettibile di produrre altri fatti che si offrono all'osservazione) merita di essere trattata con un riguardo particolare: benché essa non appaia troppo chiaramente nei lavori pubblicati dagli etno(musico)logi, questa combinazione cionondimeno costituisce il cuore della nostra piccola scienza. Più ampiamente, sembra che, per l'etnomusicologo *lambda* quale io sono, le tre operazioni – raccolta di dati, ordinamento e modellizzazione – presentate da Jean-Claude Gardin come distinte, siano, invece, piuttosto imbricate tra loro. D'altra parte, la modellizzazione è in rapporto diretto con la validazione. È così che gran parte delle costruzioni etno(musico)logiche offrono ben magre possibilità di validazione. Si consideri, a titolo di esempio, il gran libro *Origine des Instruments de musique* di André Schaeffner, che dice molte cose, senza mai provarle realmente. Ma, in questo caso, la precisione dei dati, e forse più ancora, la coerenza del loro ordinamento, hanno chiaramente un effetto di compensazione: tutto accade come se esse avessero come effetto (se non per scopo) di pre-accreditare la validazione che, *for some reason*, non c'è.

4. **Validazione** o, per meglio dire, sperimentazione a fini di validazione – poiché, abitualmente¹⁴, questo genere di operazione ricorre a sperimentazioni per cui si è sollecitato un pubblico di esperti a confermare o smentire i risultati della modellizzazione. Si tratta di una questione di un certo rilievo, se almeno si adotti il punto di vista, più volte iterato, di Claude Grignon, il quale afferma che "lo statuto epistemologico della sociologia, dell'antropologia o della storia dipende dalle possibilità di validazione che sono loro offerte e che esse stesse mettono in opera". Risulta sottinteso: una scienza è tanto più scien-

ta' successivamente numerose risposte alle domande che a lui si pongono, relativamente alla definizione del Corpus, della Descrizione, dell'Ordinamento e dell'interpretazione, fino a quando quest'ultima non risulti soddisfacente per gli Obiettivi dell'impresa" (1979: 239).

¹³ Rendiamo omaggio, allora, ai nostri lungimiranti finanziatori (quando lo sono), che non esitano a sostenere la ricerca a tempo pieno nelle scienze umane e, dunque, ad alimentare la maggiore ampiezza di tali percorsi di "va e vieni", indispensabili generatori di una scienza umana di qualità. Questa considerazione è indirizzata soprattutto a Jean-Claude Gardin, il quale pone in maniera ossessiva la questione della specificità del campo e del lavoro di ricerca. Non si può certo dire che il tempo (che vi si consacra) non "apporti nulla all'impresa", anche se, beninteso, non basta.

¹⁴ Il più delle volte, ma non sempre, se si giudica sulla base delle considerazioni esposte da Claude Grignon - nel suo testo *Systèmes de pensée, le cas de la sociologie* -, che ci invita a considerare come l'impiego di statistiche in sociologia assuma il profilo della sperimentazione.

za in quanto più efficacemente permetta la validazione. *Quid* della musicologia in questo settore? Dapprima, segnaliamo l'esistenza di una musicologia sperimentale piuttosto ben organizzata, centrata sul funzionamento del processo cognitivo, ed erede dei principi della psicologia sperimentale. Gli etnomusicologi ne conoscono almeno sommariamente i lavori che, a loro giudizio, hanno come limite il singolare annientamento che essi fanno subire all'oggetto che li interessa. Fondamentalmente "sperimentalista", questa musicologia non esita a prendere in conto alcune "sotto-musiche", costruite per le necessità dell'esperienza, e quasi sempre a partire da ipotesi proprie della musica colta occidentale – quella che si insegna nei Conservatori di musica¹⁵. Il mio scopo non è criticare questa disciplina che non è, propriamente, a ben vedere, la mia, e che in quanto scienza sperimentale, peraltro, ha il merito di non risparmiare i propri sforzi per ricorrere a procedure esplicite; ma, piuttosto, interrogarmi sulle pratiche, latenti o reali, dell'etnomusicologia. Segnalerò, nel nostro campo, numerosi tipi di operazioni dipendenti dalla validazione, non senza sottolineare, dapprima, come numerosi etnomusicologi vi siano coinvolti, senza, apparentemente, trovarsi a disagio¹⁶.

A) *La sperimentazione propriamente detta.*

Per l'etnomusicologia, si tratta di un campo assai esteso che comprende pratiche fortemente differenziate, che possono intervenire a monte e a valle della modellizzazione. A monte, allorché si tratta di stabilire le soglie di percezione, soprattutto per quanto concerne le scale musicali. Ci si riferirà ai lavori pubblicati impareggiabilmente da Simha Arom e dal suo gruppo, nonché a quelli, più recenti, di Nathalie Fernando (2004) sulle musiche dell'Africa centrale, che possono essere descritti, grossolanamente, nella maniera seguente: di fronte a una musica che egli ignora, il ricercatore, mentre si impegna a distinguere i suoni discreti di una scala musicale, si pone una domanda (per esempio: "È un Do o un Re?" [il Do e il Re, in questo caso, sono intesi semplicemente come esempi di altezze discrete]) e propone alcuni enunciati di sostituzione che alterano l'enunciato iniziale. Nuove "note" intermedie sono, quindi, sintetizzate dal computer e proposte agli informatori, fino a otte-

¹⁵ Segnaliamo, senza pretesa di completezza, almeno due franchi tiratori in questo campo: Jean-Pierre Estival e Filippo Bonini, giovane ingegnere-dottore al CNRS. Entrambi sono membri del Laboratoire d'ethnomusicologie del Musée de l'Homme, e si sforzano di dilatare le frontiere del duplice provincialismo che connota l'etnomusicologia e la psicologia sperimentale.

¹⁶ In particolare, Gilbert Rouget, il quale si presenta egli stesso come un semplice "etnografo della musica" (comunicazione personale).

nere, da parte di questi ultimi, per tentativi successivi, risposte “discrete”. L’itinerario descritto conduce alla definizione di scale musicali dette “emiche”. Quale che sia il suo interesse, l’impresa discende da una filosofia behaviourista e soffre del carattere deduttivo e prescrittivo dell’indagine: infatti, la risposta fornita dall’informatore, in bianco e nero, rischia di essere indotta dalla domanda stessa, la quale è orientata da una problematica direttamente derivata dalla musicologia occidentale. Inoltre, non è ancora stato dimostrato che la discretizzazione condotta sulla scorta di una stretta logica binaria, sia un universale del pensiero musicale. Infine, e quali che siano i meriti dell’esperienza indicata, l’importanza delle variabili individuali e la ricchezza dei contesti (nel senso più largo del termine) non mancano di rendere l’impresa più complicata. Segnaliamo, quindi, altri tipi di sperimentazione, tendenti a consentire l’accesso a specifiche soggettività, “sotterrate” nella coscienza dei musicisti: cito il “dettato musicale” proposto ad alcuni violinisti romeni (Lortat-Jacob 1996), una sperimentazione che presenta inganni e dipende da ipotesi preliminari forti, anche se poco modellizzate. L’operazione mira a liberare il funzionamento della memoria tonale, per comprenderlo meglio, o la percezione di sottigliezze ritmiche¹⁷.

B) *L’imitazione del musicista*

A suo modo, l’etnomusicologo somiglia a un uccello che, in lingua italiana, è comunemente denominato “merlo indiano”. Se è un musicista – come accade quasi sempre – egli può anche riprodurre, in prima persona, la musica che studia. Da questo deriva il concetto di “bi-musicalità”, che è stato la chiave di volta di una certa scuola americana (cfr. i lavori di Mantle Hood, che ormai costituiscono dei classici, in etnomusicologia). In questa ottica, conoscere una musica implica, prima di tutto, saperla praticare. È proprio in

¹⁷ In breve: nel corso di una missione realizzata in collaborazione con Jacques Bouët e Speranta Radulescu, si è trattato di proporre a cinque musicisti zingari professionali, grandi specialisti di musiche popolari romene, alcuni temi di Brahms (dalle *Danze ungheresi*), di Vivaldi (da *Le Stagioni*), di Bernstein (in particolare, una melodia in ritmo asimmetrico). I musicisti si sono trovati perfettamente a loro agio con Brahms, parafrasando liberamente una melodia di cui essi hanno potuto cogliere agevolmente i rapporti tonali. Al contrario, si sono trovati assai a disagio nel trattare il ritmo anacrusico con cui inizia la famosa “Primavera” delle Quattro Stagioni (l’anacrusi, evidentemente, non faceva parte della loro competenza e dei loro repertori di base). Infine, non hanno compreso granché dei ritmi asimmetrici di Bernstein, nonostante essi stessi conoscano ritmi asimmetrici apparentemente vicini. L’indagine, pubblicata, ci ha consentito di comprendere alcune cose circa le attitudini musicali di questi grandi virtuosi e di perimetrare il quadro concettuale in cui essi improvvisano la loro propria musica. I risultati parziali di questa indagine sono stati pubblicati (1996). Per ulteriori considerazioni sperimentali, cfr. Lortat-Jacob 2003.

questo che l'analogia con il merlo indiano acquista pienamente il suo senso. Come è noto, questo singolare uccello canta e parla come un essere umano senza essere provvisto di corde vocali, nè di labbra, nè dei risuonatori propri della specie umana. Ma i limiti di questo genere di azione vanno da sé: sapere imitare non produce, certo, la capacità di rendere concettualmente conto della cosa che si imita, anche se, di fatto, questo genere di esperienza implica una certa prossimità con la musica studiata. In breve, potrebbe trattarsi di una tecnica necessaria, ma in nessun caso sufficiente.

B') Questo tipo di imitazione può assumere una dimensione particolare allorché il soggetto stesso si mette al centro delle operazioni sperimentali – evochiamo, a tal proposito, le ricerche ed esperienze performative del nostro collaboratore e amico Tran Quang Hai, condotte intorno alla voce cantata. Questo metodo, specifico, autorizzato precisamente da un approccio all'oggetto mediante il soggetto, è originale e fecondo. In alcuni casi, può presentarsi come l'unica via praticabile¹⁸.

C) *Imitatore, contraffattore, falsario.*

Pur provenienti dallo stesso campo semantico, questi tre termini non possono essere confusi. L'imitatore è colui che, riproducendo il più fedelmente possibile la *Gioconda* in una galleria del Louvre, sa perfettamente che non ne trarrà gran beneficio. L'originale sta lì a ricordare efficacemente che si tratta di una copia. Il contraffattore (di monete, per esempio), all'inverso, desidera che la sua produzione finisca per beneficiare dello statuto dell'originale, laddove, invece, nella mente del falsario, un originale vero e proprio potrebbe essere addirittura inesistente. I lavori di sperimentazione condotti da me e due collaboratori¹⁹ nel Paese dell'Oach, in Romania, a fini di validazione, derivano dalla coniugazione di queste due ultime operazioni. Di fronte a un problema concernente la sorprendente plasticità della musica e i confini assai fluidi delle sue forme, si è deciso di proporre ad alcuni violinisti locali di riprodurre numerosi "falsi" di nostra composizione, sia vicini che molto lontani rispetto agli originali raccolti sul posto, al fine di sapere in che modo tali falsi potessero essere integrati nel loro sistema d'improvvisazione. L'esperienza ha consentito di mettere in evidenza il carattere eminentemente dinamico del

¹⁸ Così, per lo studio del funzionamento delle bande ventricolari nella voce del *bassu* sardo, che ha richiesto l'ingurgitazione di una sonda con microcamera – esperienza antipatica che, in nome della scienza, BLJ ha accettato che si facesse su lui stesso, ma alla quale pochissimi dei pastori barbaricini si presterebbero.

¹⁹ Cfr. Bouët et al. 2001.

gioco musicale, il quale, contro ogni aspettativa, non si basa sullo “stoccaggio” di formule-tipo pre-memorizzate; al contrario, mette in opera processi di integrazione che non dipendono da alcun modello pre-formato (a eccezione di una metrica elementare), e si offrono costantemente a una doppia interpretazione: quella del musicista e quella dell’ascoltatore (Bouët et al. 2001: 275-294)

D) *Grammatiche musicali*

Intendiamo con questa espressione un “insieme di regole ordinate, suscettibile di produrre musica”. Tali grammatiche locali esistono e funzionano assai meglio se agiscono su forme semplici (cfr. Baroni, Dalmonte e Jacoboni 1999). Il modello proposto è prescrittivo e relativamente formalizzato. Più indietro nel tempo – e per scopi sensibilmente diversi – segnaliamo i lavori analitici di Schenker, famosissimi in musicologia (prima pubblicazione all’inizio del secolo scorso), e, nella stessa filiazione, quelli di Lerdhal e Jackendoff (1983) che propongono modelli gerarchizzati di descrizione, in funzione descrittiva e non validante.

Logiche integrate

Il problema è che l’etnomusicologia manifesta ben altre ambizioni che produrre enunciati musicali, quand’anche fossero esotici: essa aspira a comprendere un processo socio-musicale complesso, la cui traccia sonora non ne costituisce che un aspetto parziale (cfr. supra). Questa traccia sonora, però:

1) non ci dice nulla su ciò che essa rappresenta, nulla sul modo in cui deve essere intesa, e nulla ancora su altre forme che essa stessa è suscettibile di assumere; in modo tale che, contrariamente a quanto la famosa tripartizione di Molino-Nattiez possa far intendere (strategie “poietiche” di produzione *versus* livello “neutro”, *versus* strategie estetiche di ricezione), non è del tutto sicuro che si debba (o che si possa) prendere in conto questa traccia indipendentemente da coloro che la producono o la percepiscono (cfr. supra).

2) inoltre, questa traccia non è affatto una cosa inerte, ma deriva da una catena causale e si iscrive all’interno di uno schema di comunicazione che non si può qualificare, e ancor meno definire, *a priori*.

E si arriva, dunque, a ciò che si chiama “contesto”: una nozione che, per esprimersi con comodo e in maniera flessibile, non è in nulla periferica per la nostra disciplina. Infatti, il contesto non si limita a un ruolo secondario di

accompagnamento, contrariamente a ciò che il prefisso “con-” sembra suggerire: è, invece, essenziale nella determinazione e conformazione stessa del testo. In ogni caso, il contesto è assai più determinante che per una lingua, la cui funzione di comunicazione resta *in fine* centrale. In modo tale che, paradossalmente, il contesto, eminentemente variabile, non può essere considerato come una variabile. Esso fa parte con-sostanzialmente dell'oggetto che l'etnomusicologia deve trattare – se non intende restare una “musicologia dell'inerte”.

È così che, per alimentare la sua ambizione, l'etnomusicologia deve lavorare simultaneamente su due piani: musicale e sociale, là dove si creano, in effetti, fruttuose connessioni, osservabili soprattutto su un piano sincronico.

Un caso esemplare: la musica del Paese dell'Oach

Si propone qui un esempio, considerato rilevante per il suo interesse teorico. Esso concerne la musica del Paese dell'Oach, in Romania e le sue metamorfosi – musica complessa che non può essere avvicinata se non sul terreno in cui essa vive, una volta acquisite le indispensabili competenze intersoggettive (cfr. supra). Per convincersene è sufficiente sapere che diventare musicisti o musicologi dell'Oach implica passare per un lungo apprendistato, e presuppone la condivisione e la comprensione di condotte musico-sociali molto complesse.

Le forme musicali di questo piccolo “Paese” (*Tsara*), composto da una quarantina di villaggi, hanno un nome specifico: “*dants*”. Ciascuna di queste *dants* è qualificata da un complemento nominativo: *dants* di Camarzana (nome di un villaggio), di Ciupardel (nome d'un cantore) o, ancora, *dants* della famiglia Finta. Ciascuna *dants* è suscettibile di realizzarsi secondo due modi: *de tsipurit* (“cantato-gridato”), *de jucat* (per danzare). La differenza essenziale concerne il tempo d'esecuzione: tempo moderato nel primo caso, assai vivo, nel secondo.

L'osservazione etnografica ci insegna che, sotto il padiglione della danza e durante i balli domenicali dove si incontrano i ragazzi e le ragazze, si suona (e canta) nel modo *de jucat*; in altri momenti – serate di festa, veglie, ma anche, in solo, durante i lavori nei campi o sulla strada – nel modo *de tsipurit*.

Fin qui, non sembra ci sia nulla di particolarmente difficile da capire: la musica si modifica secondo gli spazi che essa stessa occupa e le funzioni cui adempie. Individuiamo una singolarità locale, abbastanza rara da meritare di

essere segnalata: questa modificazione – o, se si preferisce, questo cambiamento di modalità – si esercita a partire dal medesimo materiale musicale.

Per le nozze – momento di festa per eccellenza, che può mobilitare oltre cinquecento persone – la questione diviene più complessa:

– da una parte, si praticano le due modalità citate: si canta (in un registro sovracuto e con una voce gridata) e si danza;

– dall'altra, e secondo esigenze rituali apparentemente specifiche, ciascuna di queste modalità è suscettibile di subire una seconda serie di trasformazioni.

Il *dants de tsipurit* può prendere la forma di un *dants de nunta* (*dants* di nozze) e il *dants de jucat* quella di una *roata*: una “ronda” collettiva molto standardizzata dal punto di vista musicale.

Un semplice schema può rendere conto di questo duplice fenomeno (Fig. 1)

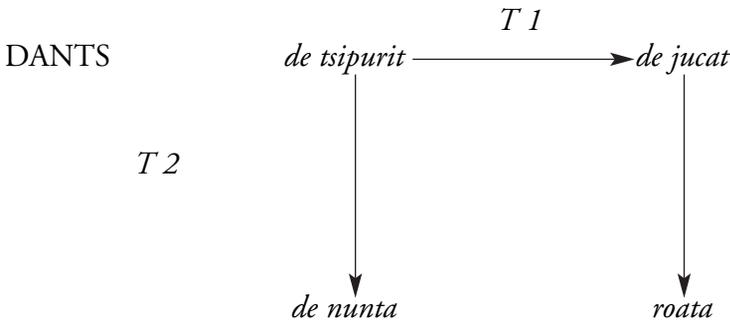


Fig. 1 - Trasformazioni (T1 et T2) del dants

In questo schema, la prima trasformazione è indicata sull'asse orizzontale; la seconda, sull'asse verticale. Ma restano ancora numerosi problemi; infatti: a quale logica obbediscono queste due trasformazioni T1 e T2? Chi determina che? La freccia suggerisce una direzione; è arbitraria? Qual è il suo senso reale (lasciando alla parola “senso” la sua doppia accezione)?

Sotto la sua apparente semplicità, T1 nasconde problemi difficili. Si può ammettere, senz'altro, che la danza è responsabile dell'adozione di un tempo rapido. La sua pratica necessaria condurrà a T1. Ma questa affermazione non risolve nulla, e lascia in ombra gli attori reali della trasformazione. Ma chi sono questi, in verità? I danzatori, debordanti di vitalità? Oppure i musicisti, adepti di quei tempi veloci che consentono di esibire il loro virtuosismo (e,

nello stesso tempo, di aumentare il loro compenso)? Chi detiene la verità? E come può il ricercatore “autonomizzare” il suo discorso e accedere a una certa obiettività, a partire da una situazione così confusa²⁰, in cui così tanti attori sono convocati?

E, d'altra parte, la questione resta ancora aperta: perché le popolazioni dell'Oach non si accontentano di danze lente sul tempo *de tsipurit*? Soprattutto, se si considera che tali danze esistono altrove, a qualche decina di chilometri, non lontano da loro. Quanto alla relazione di causalità indicata in T1 (in altri termini, il senso della freccia), essa risulta problematica da stabilire; infatti: per quale ragione si dovrebbe vedere nel *de jucat* una variante trasformata del *de tsipurit* e non l'inverso? In altri termini, la musica si concepisce lentamente per essere eseguita rapidamente, oppure si concepisce rapidamente per essere eseguita lentamente? Il terreno, su questo aspetto, non ci dice nulla di particolarmente convincente.

Il processo rappresentato in T2 è ancora più problematico, poiché la trasformazione non dipende più da attori chiaramente identificabili, ma da agenti piuttosto oscuri: nella circostanza, il rituale. Ma perché quest'ultimo agisce sulla forma musicale? E, soprattutto, come? Le questioni musicologiche assumono allora un forte interesse antropologico – e se, davanti a questo genere di questioni, l'antropologo è uno studioso consapevole, egli dovrà a sua volta volgersi verso l'etnografia. Come si vede, il dibattito è lontano dall'essere concluso e si rischia di finire in un circolo vizioso.

Di fronte a problemi così complessi, la grande scienza ci chiede di erigere modelli rigorosi e di applicare procedure di verifica convincenti. Ma, affinché tali esigenze siano totalmente soddisfatte, è necessario aspettare ancora un po'. Ciò non vuol dire che io sia personalmente un adepto della “terza via”

²⁰ Assai più confusa e complessa, in effetti, di quella esposta in questa sede: le registrazioni realizzate da Bartók, oltre ottanta anni orsono, testimoniano del fatto che, all'epoca, nel Paese dell'Oach, queste danze erano suonate su tempi assai più lenti. Da una trentina d'anni, il tempo veloce è alla moda. Qual è, allora, l'attore di questa moda? Forse i musicisti zingari? Si sa, in effetti che essi prediligono un'esecuzione “brillante”. Ma non sono i soli a suonare veloce, e anche altri vogliono “brillare”. E poi questi musicisti zingari che – osserviamolo con attenzione – esistevano già ai tempi di Bartók, restano in gran parte sottomessi alle esigenze dei danzatori. Ma, in quale misura? Per saperne di più, sarà necessario ricorrere a una nuova inferenza e prendere in conto la posizione sociale dei musicisti-animatori di feste romene, alle libertà che si accorda loro, etc. Supponiamo che questo problema sia stato risolto: un altro, immediatamente, emerge, dal momento che la velocità del ballo deve essere messo in rapporto con il diapason. Quindi, non solo la musica va sempre più veloce, ma il violino è accordato sempre più acuto. Una nuova inferenza, dunque, di un'altra natura, che, rinviando a una questione musicologica assai più larga, si risolve assai male. La velocità di esecuzione governa l'altezza dei suoni, oppure è il contrario? Chi saprà rispondere? E questa eventuale risposta saprà essere intesa dai miei soggetti di partenza?

(per parlare come Jean-Claude Gardin²¹). Tutto al contrario. Ma Gardin – che, ricordo, è un archeologo – dovrà concederci che se le costruzioni degli antropologi e degli etnomusicologi dipendono, talvolta mediocrementemente, dalla specie letteraria *stricto sensu*, ciò non è necessariamente a causa di una deriva epistemologica (o di un piacere narcisistico di coloro che vi si dedicano), ma più spesso ciò accade “in mancanza di meglio”, poiché il loro oggetto non si lascia disporre assai facilmente in piccole scatole, come le pietre, i cocci, o, anche, le collane dell’archeologo.

Bibliografia

- Baroni Mario, Dalmonte Rossana, Jacoboni Carlo, *Le regole della musica*, EDT, 1999.
- Bent Ian, William Drabkin, *L'analyse musicale*, Éditions Main d'œuvre, 1997 (ed.or. 1980; ed. it. 1990).
- Bidou-Zachariasen Catherine, *Proust sociologue. De la maison aristocratique au salon bourgeois*, Descartes et Cie, 1997.
- Bigand Emmanuel e Steve M. Mc Adams, *Penser les sons, Psychologie cognitive de l'audition*, Puf, 1994.
- Bouët Jacques, Bernard Lortat-Jacob e Speranta Radulescu, *À tue-tête, Chant et violon au pays de l'Oach (Roumanie)*, Société d'ethnologie, collection “Hommes et musiques”, 2001.
- During Jean, *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Verdier, 1994.
- Fernando Nathalie, *Expérimenter en ethnomusicologie*, in “L'Homme”, numero doppio (Musique et anthropologie), 171-172, 2004: 285-302.
- Gardin Jean-Claude, *Une archéologie théorique*, Hachette, 1979.
- Grenier Jean-Yves, Grignon Claude e Menger Pierre-Michel (a cura di), *Le modèle et le récit*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.
- Lenclud Gérard, “Le formel et le vécu”, in *Le modèle et le récit*, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2001: 425-456.
- Lerdhal Fred e Jackendoff Ray, *A generative theory of tonal music*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1983.
- Lortat-Jacob Bernard, “Le champ expérimental: Dictée musicale à Baia Mare (Roumanie)”,

²¹ Semplificando un po': la prima via è quella della scienza; la seconda quella della letteratura; la terza – proposta soprattutto da Jean-Claude Passeron (1991) – sarà una via mista, ibrida, che le scienze cosiddette umane assumeranno, per scelta o per necessità. In senso generale, non mi considero un adepto della “terza via”. Tuttavia, mi pare necessario introdurre qualche sfumatura – soprattutto in relazione alla seconda via, quella della letteratura – poiché ci possono essere numerose categorie di letteratura: “letteratura del soggetto” (vale a dire: centrata sul soggetto che scrive) *versus* “letteratura a scopo oggettivante”, che ha come funzione principale essere “testimone dell'altro” (un esempio ne è il giornalismo). E poi, la questione mi sembra ancora più complessa, se si considera che Marcel Proust, per esempio, può essere considerato sia come un “letterato” d'eccellenza, sia come un raffinatissimo sociologo (cfr. Bidou-Zachariasen 1997).

- in: *Ndroje balendro. Musiques, terrains et disciplines*. Textes offerts à Simha Arom, Selaf, 1996: 339-354.
- Id., “ Les faits musicaux ne sont pas des choses ”. Observation, analyse, modèle, in *Peut-on parler d'art avec les outils de la science ?*, a cura di Jean-Marc Chauvel e Fabien Lévy, IRCAM/L'Harmattan, 2002: 451-480.
- Id., “L'oreille Jazz: essai d'etnomusicologie ”, in *Circuit* [Qui écoute ?], XIV (1), Presses Universitaires de Montréal, 2003: 43-51.
- Lortat-Jacob Bernard e Rovsing Olsen Miriam (a cura di), *L'Homme*, numero doppio [Musique et anthropologie], 2004: 171-172.
- Passeron Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique: l'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, 1991.
- Rouget Gilbert, *Un roi africain et sa musique de cour*, CNRS Editions, 1996.
- Weber Florence, “De la modélisation à la description armée; le cas de l'ethnographie réflexive”, in *Le modèle et le récit*, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2001: 355-364.

Materiali di lavoro inediti

[destinati al Seminario *Epistémologies comparées*, Maison des sciences de l'Homme, 2003-2006]

- Bourcier Danièle, “A propos des fondements épistémologiques d'une Science du droit, débats en cours”
- Bril Blandine, “Quelques remarques inspirées par le texte ‘Du statut épistémologique des différentes sciences’ par J.-Cl. Gardin, Cl. Grignon et Cl. Kordon: le cas de la psychologie”
- Charolles Michel, “Langues, Textes, Traitements Informatiques et Cognition”
- Fagot-Largeault Anne, “Chemins causals, chaînes causale”.
- Gardin Jean-Claude, Claude Grignon e Claude Kordon, “Du statut épistémologique des différentes sciences” [testo di base per il Seminario *Epistémologies comparées*].
- Grignon Michel, “L'utilisation de modèles de simulation en économie appliquée: plaidoyers, récits, scénarios, maquettes, ou normes?”
- Kordon Claude, “Epistémologie des sciences et spécificités culturelles”
- Lortat-Jacob Bernard, “Entre le sujet et l'objet: les sciences de la musique en question”
- Omnès Roland, “Quelques brèves remarques sur l'épistémologie de la physique”
- Stoczkowski Wiktor, “Quelques remarques préliminaires au séminaire de la Maison des sciences de l'homme” [traduzione dal francese di Maurizio Agamennone]

Alessandro Simonicca

IL RITORNO DELLA STREGONERIA

1. L'infinita della stregoneria

È noto che, in direzione di critica continuità con Lévy-Bruhl, è E. Evans Pritchard (1937) ad aver innovato negli studi novecenteschi l'approccio antropologico alla natura e funzione delle "credenze" con il voluminoso saggio sulla magia e stregoneria zande. La novità dell'operazione (anche rispetto alle coeve ricerche sui Navajos di C. Kluckhohn) insisteva su due aspetti: l'identificazione della "categoria" antropologica di "stregoneria", e la possibilità di poter trascrivere una forma di vita etnologica entro il suo proprio *frame* conoscitivo.

A distanza di trenta anni, facendo il punto sulla questione, Mary Douglas (1970; poi, 1999) doveva rilevare che quello studio aveva dato vita purtroppo solo a studi centrati sulla funzione sociale (per lo più integrativa) della stregoneria nella società segmentarie, in specie africane, e invitava a rileggerlo in chiave di sociologia della percezione e della conoscenza. Che i temi su cui richiamava l'attenzione fossero proprio questi ultimi, lo dimostra una serie di concomitanti interessi, tipici della fine degli anni Sessanta, quando rinasce un vivace interesse per la stregoneria. Si debbono citare innanzi tutto gli studi storici inglesi che, analizzando i processi degli inizi dell'età moderna, riattivavano lo strumentario antropologico per rendere conto di un fenomeno complesso e niente affatto perspicuo quale la "caccia alla streghe". Cruciale qui risultava la questione relativa all'attendibilità delle confessioni e all'ideologia dell'interrogante, e forte la connessione con le riflessioni della "antropologia storica" di E.P. Thompson e James Scott o con le tesi della "cultura della povertà" di E. Banfield, G. Forster e R. Redfield. Altrettanto acuto si dimostrava però anche l'uso che l'epistemologia ermeneutica manifestava per questo classico tema dell'antropologia funzionalista, quando, con personaggi quali M. Polanyi, P. Feyerabend e T. Kuhn, aveva iniziato a criticare gli assunti dell'empirismo logico per ridefinire la natura concettuale della scienza moderna

in termini di “paradigma”, innescando in profondità la profonda querelle sul “relativismo” che ne derivò.

La stregoneria sembrava tuttavia ancora e sempre faccenda “etnologica” e per di più “residuale” a ragione degli asserti allora in voga circa una supposta continuità fra processi di decolonizzazione e di “modernizzazione” (ma non dimentichiamo anche gli estesi processi di cristianizzazione); in ogni caso sembrava fenomeno scomparso nell’Occidente “sviluppato”, se solo si pensa che gli ultimi casi rilevati non oltrepassano i primi anni Cinquanta del Novecento. La questione della stregoneria è, in realtà, destinata a risorgere agli inizi degli anni Ottanta, non tanto per ridiscutere la scienza occidentale, quanto per rispondere alla sua rinascita. P. Geschiere, nel 1997, avrà il coraggio di dare alla versione inglese di un noto volume collettaneo l’assai significativo titolo *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Post-Colonial Africa*. Un intrico di termini (in specie l’occulto e la modernità) che assai difficilmente sarebbero stati accettati nei decenni precedenti. Da allora l’interesse per il fenomeno non ha cessato di rimanere vivo e importante in sede etnologica e demologica.

Rispetto alle due anime della stregoneria degli anni Quaranta (la natura culturalmente mediata della percezione e la funzione politica di un sistema di credenze), si può affermare che i recenti e molteplici studi sul fenomeno, in specie in Africa (ma non vanno dimenticati anche gli studi sull’estremo Oriente e sul Pacifico), ripropongono il tema della stregoneria quale categoria utile per la ricerca empirica, e al tempo stesso rilanciano la discussione sulla non neutralità dei termini in uso presso gli antropologi; anzi ci si rivolge esplicitamente ad essa, in specie nella riemergenza africana, a dimostrazione della natura non evolucionistica ma analitica del termine, e insieme indicale della complessità del mondo del presente, per il quale si può solo dire che la diversità impera¹. Non minore rilievo assume la oramai raggiunta consapevolezza che è tempo di far cessare la vecchia linea di demarcazione fra religioni popolari e religioni storiche, se non altro per la ricca produzione etnografica che abbiamo su una complessa serie di fenomeni attuali che in diversi modi attraversano la stregoneria. Si pensi a casi diversi quali il neopaganesimo, lo spiritismo, la *new age*, i fenomeni del neofeticismo e così via, che si pongono in una ricca linea di continuità con la corrente di quegli studi demologici o folklorici che non hanno mai cessato di leggere e interpretare alcuni fenome-

¹ *There are... many modernities* diranno J. & J. Comaroff (1993: XI).

ni della “tradizione” in termini di “malocchio”². Né sono certo mancati nuovi apporti in più recenti stagioni di studio; basti pensare alla identificazione dei complessi mitico-credenziali nelle analisi macrocomparative di C. Ginzburg (1990) oppure alla questione della costituzione discorsiva su cui si costituirebbe la stregoneria secondo J.M. Favre-Sadat (1989). La posta in gioco invece qui è più alta, perché il fenomeno attraversa l’Occidente e la Modernità in generale, eliminando la differenza fra etnologico e demologico.

Il nodo di fondo sta nel fatto che la stregoneria è un evento e/o fenomeno sociale che si riteneva oramai etnograficamente scomparso, sparito, per lo meno dopo gli anni Quaranta, e senz’altro dopo la seconda guerra mondiale, quando il processo di decolonizzazione sembrava – per lo meno in Africa – trovare prevedibile compimento nella genesi di nuovi stati-nazionali, e in ogni caso in processi di europeizzazione. Di contro a tali fenomeni, molto di ciò che gli etnografi e gli etnologi avevano scritto nei decenni precedenti sembrava destinato a rimanere residuo del passato, ombra sempre più evanescente della “vecchia” Africa e del suo irrimediabile tradizionalismo. La stregoneria apparteneva al novero dei vecchi arnesi del tempo trascorso, destinati ad essere spazzati via dall’occidentalizzazione. Nei primi periodi del secondo dopoguerra, in effetti, essa aveva subito una sorta di *damnatio memoriae* da parte della nuova elite al potere, rimaneva reclusa fra le cose da dimenticare e sempre più veniva equiparata a residuo di una *Weltanschauung* arcaica. Dopo una iniziale (più o meno felice) luna di miele fra episteme occidentale e decolonizzazione, essa è ritornata alla ribalta su due versanti: per un verso, nelle procedure della prassi giuridico-politica dei neo-stati africani; per l’altro, entro il tessuto della vita quotidiana di intere popolazioni, in termini di credenze e disposizioni tese a formulare spiegazioni del mondo in maniera “mistica”. Mistica, cioè non scientifica, come diceva appunto E. Evans-Pritchard, riferendosi, negli anni Trenta, alle note credenze zande sulla stregoneria (*mbisismo*).

Il punto cruciale è che la commistione del fenomeno della stregoneria con l’attuale dimensione della produzione e della circolazione di merci dimostra la difficoltà a pensare ancora secondo la progressione di un (weberiano) “disincanto del mondo”, ma anche e di più invita a pensare più fortemente alla natura costitutiva dei sistemi di credenza e alla terribile tripletta di *fortuna/caso/incertezza* di cui la stregoneria offre continui nuovi commentari locali. L’odierno presente registra un pesante ritorno della stregoneria, anzi potremmo

² Cfr., da ultimi, Willem de Blecourt 1999 e S. Greenwood 2000.

dire che esiste una sorta di hegeliana “infinitezza” della stregoneria. Perché? E, perché proprio ora? Ed è da queste storiche posizioni che si deve ripartire.

2. Ermeneutica quaestio.

Leggiamo l'*incipit* tematico dell'Evans-Pritchard del 1937:

Gli Azande credono che taluni individui siano stregoni e possono arrecare loro del male in forza di una qualità intrinseca. Uno stregone non compie alcun rito, non pronuncia formule magiche, non possiede medicine. Un atto di stregoneria è un atto psichico. Essi credono anche che i fattucchieri possono loro nuocere compiendo riti magici per mezzo di medicine malefiche. Gli Azande distinguono nettamente fra stregoni e fattucchieri. Contro gli uni e gli altri ricorrono a divinazioni, oracoli e medicine. Le relazioni che intercorrono tra queste credenze e questi riti costituiscono l'oggetto del nostro studio.” (Evans-Pritchard 1937: 57).

Gli Azande “credono” nella possibilità di un *maleficium* e tale credenza permea la loro vita quotidiana, una sorta di “fede” in cause né visibili né corporee ma “mistiche”, situate cioè ad un livello eterogeneo rispetto alla sfera fisico-materiale o sensibile-corporea, e quindi empiricamente inverificabili:

i loro concetti mistici possiedono la massima coerenza, essendo correlati da un tessuto di connessioni logiche, e sono disposti in un ordine tale da non contraddire mai troppo rudemente l'esperienza sensoriale; anzi, l'esperienza sembra giustificarli” (ib.: 396).

Che l'insieme del fenomeno non sia soggetto alla logica della verifica (o della disconferma) sperimentale si mostra nel fatto che essi, pur ammettendo che esiste realmente una parte del corpo (grosso modo, l'estremità del fegato) in cui risiede la sostanza *mangu*, ne disconoscono la ereditarietà e ogni qualvolta accade qualcosa che sembra contraddire le loro credenze, ricorrono a spiegazioni o argomentazioni *ad hoc* per continuare a sostenere i propri assunti:

gli Azande sono talmente sommersi da una fede che impedisce loro di fare esperimenti, di generalizzare le contraddizioni fra le prove, tra i responsi di oracoli differenti, tra l'insieme degli oracoli da un lato, e l'esperienza dall'altro... Gli Azande non colgono la contraddizione come noi l'avvertiamo, poiché il soggetto non ha per loro alcun interesse teorico e per il fatto che quelle situazioni nelle quali esprimono le loro credenze nella stregoneria non li costringono a porsi il problema... Uno zande

si occupa della stregoneria soltanto in quanto agisce in precise occasioni e nella misura in cui tocca i suoi propri interessi, non in quanto condizione permanente degli individui... Essi cercano di spiegare una contraddizione esistente nelle loro credenze nel linguaggio mistico delle credenze stesse” (ib.: 64, 395).

Per chi legga o rilegga oggi il grosso volume sulla stregoneria zande trova, sin dalle prime pagine, questo *frame* teorico, compendiabile in cinque aspetti:

- a. la stregoneria è un evento comune della vita, non straordinario
- b. la stregoneria è un *evil doing*, inconsapevole al suo portatore
- c. ogni singolo reagisce ad essa, con vari atti e riti
- d. essa è comprensibile a livello di logica della situazione, non della scienza
- e. essa è un idioma, con cui si parla del mondo e di se stessi.

Certo, urgevano anche altre esigenze nel volume di allora, quali l’idea che il “selvaggio” non dovesse essere considerato come un essere irrazionale e incapace di adoperare lo schema mezzi-fini, o di operare sensatamente nel campo della produzione economica; parallelamente Evans-Pritchard voleva eliminare una volta per tutte l’idea lèvy-bruhliana della a-seità dell’intelletto selvaggio e della sua diversità dall’intelletto civilizzato. Sono tutte queste, però, notazioni proprie della storia degli studi, qui di assai scarso interesse. L’importante è invece il peso teorico che Evans-Pritchard, sempre attento a non concettualizzare e a non generalizzare se non a partire dalle osservazioni etnografiche, attribuisce agli eventi stregoneschi.

È proprio questo ultimo punto, invece, che P.Winch (1964) coglie quando tenta di inferire dal testo etnografico asserzioni filosoficamente compiute e connotate. Sono infatti i punti *a.* e *d.* che egli fondamentalmente tematizza, disinteressandosi totalmente invece del punto *b.* (ma, in parte, anche del *c.*) con cui invece l’etnografo voleva, con tutta evidenza, rimarcare la differenza fra “stregoneria” e “fattucchieria”. Così facendo, Winch non coglie la differenza fra l’accezione europea che vede nella stregoneria un insieme di credenze e pratiche segrete e tabuizzate, e l’accezione neutra e descrittiva di stregoneria quale sistema coeso di pensiero proprio di una cultura etnologica; non coglie cioè la tipica cadenza interna, direi già “comparativizzata”, del termine, e anzi ne sottolinea un solo aspetto, a curvatura tutta olistica, concorrendo di fatto a reificare con tale fenomeno tutta la cultura zande.

La lettura filosofica è operata a favore di una sterzata anti-empiristica del problema del significato. Ogni realtà – è la tesi di fondo – è inserita o inseribile in una grammatica pertinente al suo discorso di appartenenza:

La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreali si mostra nel senso che il linguaggio ha” (Winch 1964: 11).

Con tale enunciati, chiaramente, Winch sta usando la strumentazione tar-do-wittgensteiniana che punta sul significato come uso, sulla pratica dei giochi linguistici e sugli scenari delle “forme di vita”. Possiamo anche chiamarla sterzata ermeneutica, se con ciò vogliamo intendere la tesi per la quale il linguaggio-discorso è la dimensione non solo regolativa ma anche istitutiva delle teorie e delle asserzioni sul mondo. Senz’altro il cripto-interpretativismo dell’ultimo Wittgenstein si riversa sulla pagina di Winch, che giunge a teorizzare la necessità di pensare in termini di rifiuto di teorie generalizzanti, e di ricondurre la ragione teoretica della scienza alla modulazione di ragione pratica. E su ciò si trovava sullo stesso versante di una lunga catena di teorici della scienza anti- o post-positivistic, da M. Polanyi (1958) a Feyerabend (1978). In altri termini, ogni articolazione discorsiva munita di senso si esplica in una serie di giochi linguistici e ognuna di essa costituisce una “forma di vita”, munita di una sua concezione di realtà e razionalità del mondo: l’arte, come la religione, alla stessa stregua della “scienza” sembrerebbero così sfere del tutto differenti, non comparabili né valutabili. Wittgenstein difficilmente avrebbe concordato sulla necessità di istituire una simile *pars construens* capace di far da *pendant* alla feroce critica dell’essenzialismo e del mentalismo che caratterizzava gran parte della propria ricerca; è da ritenere piuttosto che l’attività filosofica in lui consistesse primariamente in una “critica linguistica infinita” e non dovesse concludersi nella delineazione di una “teoria”. Sta di fatto però che coloro che a lui si richiamavano (fra cui Winch) tentavano proprio un approccio critico-sistematico e teorico costruttivo; e di questo va dato conto.

La discussione che ne seguì fu pesante proprio per la percezione diffusa che se ne ebbe, di trovarsi cioè di fronte a una teorizzazione esplicita della relatività dei criteri di razionalità nei regimi discorsivi umani. Non ci interessa qui lo sviluppo della *querelle*, quanto il fatto che la stregoneria³ offrì l’opportunità di vedere con sufficiente evidenza empirica (o così per lo meno allora sembrò) un tipo di realtà sociale incurante delle contraddizioni logiche e tuttavia funzionante. La *vis* polemica maggiore del tempo si volse a contestare la possibilità di comparare tipi di realtà e fenomeni solo apparentemente dello stesso ordine o livello. È la stregoneria/magia comparabile alla scienza? Nella

³ Già in Lévy-Bruhl, però, la stregoneria è il filo interno che sostanzia continuamente la sua tesi dell’intelletto mistico e partecipativo primitivo – ma sulla “invenzione” lévybruhliana del primitivo e, quindi, dell’Africa non si può qui oltre spendere parola. /

linea epistemologica positivista (sia standard sia liberalizzata) sembrava di sì, perché entrambe apparivano quali sistemi di asserzioni sul mondo correlate e dotate di un sistema di attribuzione causale. La stregoneria, cioè, alla stessa stregua della scienza, sembrava constare di due elementi: un insieme di credenze sul mondo, e un sistema di concetti e operazioni utili per individuare le cause degli eventi e attribuire precise responsabilità.

La risposta di Winch è netta: non si può paragonare la stregoneria con la scienza perché i due ambiti hanno diverse accezioni interne di “razionalità”. La seconda attiene alla dimensione fisico-materica, la prima all’etico-morale. Dirà l’autore che dagli Azande egli può “imparare” modalità diverse di rispondere ai problemi fondamentali dell’umanità, e che quindi la stregoneria non è un sistema di analisi-critica sperimentale quanto “una attitudine positiva verso le contingenze”; più specificamente:

un dramma di risentimenti, malvagità, vendetta e spiazione, nel quale vi sono modi per affrontare simbolicamente le sventure e il loro effetto dirompente sulle relazioni di un uomo con i suoi compagni (ib.: 37-38).

La soluzione di Winch è quindi ambivalente: nega la comparazione fra forme di vita diverse perché invalutabili, ma accetta quella che è pur sempre una comparazione, ossia la possibilità che si possano comprendere i fenomeni umani ricollegandoli (e confrontandoli) ai tre grandi campi universali che ritmano l’esistenza umana, ossia la sequenza *birth copulation death*, che aveva cantato Eliot.

Se si vuole stringere ancora di più, bisognerebbe concludere che non si possono comparare uomini concreti e società concrete, si può solo comprendere la varietà delle risposte etiche nelle reazioni umane verso ciò che accade. E, ancora, più stringatamente, che non esiste possibilità per la comparazione di basso e medio livello; non esisterebbe cioè comparazione sociologica, così come non esisterebbe una scienza della società. La stregoneria dimostra l’inermità della comparazione. E al tempo stesso incita a cercare – come avrebbe detto Malinowski – di stendere nuove trappole e ad andare a caccia di nuovi paragoni. Perché allora, ad esempio non paragonarla alla “preghiera cristiana di supplica” (ib.: 35)?

La proposta di Winch, fulminea, e spiazzante, disloca la soluzione del problema sul versante, assolutamente diverso, della religione e del religioso, che in apparenza – per lo meno per la *doxa* occidentale modernista – esibisce tratti decisamente antitetici.

La stregoneria si avvicinerebbe più alla preghiera che alla scienza, perché sarebbe priva di apparato predittivo, si nutrirebbe al massimo solo di diagno-

si. Si sbaglierebbe a considerare la preghiera quale mezzo per predire e controllare la realtà; essa non è un mezzo per influenzare Dio (come potrebbe?), quanto il riconoscimento della dipendenza umana dalle contingenze. Alluderebbe, in altri termini, alla heideggeriana “gettatezza” dell’esserci umano (*Geworfenheit*).

Ci si può domandare se qui Winch stia violando oppure no le stesse regole cui dichiara dovremmo rigorosamente attenerci. Non sta forse qui presupponendo un Dio o una realtà da cui dipendiamo? E, più largamente, quali implicazioni più generali egli mette in campo con la sola operazione del comparare?

Dal punto di vista più generale, v’è da chiedersi quali siano i criteri cui rimandano (dovrebbero rimandare) le regole in base alle quali scegliere o decidere i campi da comparare. Esistono regole di comparazione universali (o quanto meno convenzionalizzabili), oltre all’indicazione delle tre dimensioni esistenziali di nascita, morte e riproduzione?

Non sembri capziosa l’obiezione; ma si può sensatamente obiettare a Winch che tali temi generalissimi della comparazione (trascendentali?) sono invece lunghi dall’essere etnograficamente equidistribuiti o omogenei presso le varie popolazioni e presso le varie culture. Anzi, e senza entrare più in dettaglio, gli antropologi sanno bene che la semantica, ad esempio, delle nozioni di “sesso-riproduzione” può assumere connotati diversissimi, da una visione puramente ludico-estetica a una duramente ergonomica o economica; altrettanto per la “morte”, ora concepita quale valore e fine dell’azione umana, ora quale sua irrimediabile interruzione; e così via. I tre termini, insomma, risultano sempre culturalmente mediati e socialmente organizzati. Considerazione, forse, un po’ troppo ovvia da un punto di vista antropologico, ma che va condotta con maggiore rigore per giungere a conclusioni il più rigorose possibile.

Da questo punto di vista, infatti, i tre termini sembrano assai lontani dal designare campi universali *tout court*. A meno che non si intenda che essi, pur differenziandosi per tessitura concettuale, siano emotivamente “risonanti” per tutti gli individui e i gruppi sociali⁴. Ma allora muta l’accezione dei termini, e dovremmo capire meglio le basi di tale riferimento; e in particolare comprendere per quale *medium* scorre il flusso di risonanza e la sua interpretazione, sia soggettiva sia collettiva. La riconduzione a tali temi generalissimi è in ogni caso inevitabilmente destinata ad azzerare la perspicuità concettuale e/o referenziale della “stregoneria”, posizionandola quale mero equivalente

⁴ Come ad esempio, da ultimi, sostengono Wikan 1998 e Piasere 2002.

terminologico occasionale, incaricato di indicare l'insieme delle reazioni etiche che gli uomini conoscono e attivano nei casi della vita. Qui è da sottolineare il carattere assolutamente idiosincratico della situazione in cui agisce la stregoneria, e il fatto che questa ultima apparirebbe allo stesso livello di molte altre possibili forme di reazione, e quindi niente affatto riconducibile a forma di categoria. Potremmo dire, in altri termini, che esistono solo due livelli: il primo idiolettico, il secondo categoriale; e rispetto a questo ultimo, la diversità delle società umane si azzererebbe perdendo in concretezza e diversità di fronte all'eguaglianza etica degli universali esistenziali.

Se lo scenario generale consta di questi riferimenti, possiamo concludere che la stregoneria finisce per diventare solo una fra le varie forme di autorappresentazione locale della concezione del bene, del male e del loro rapporto. Intendiamoci, in ciò non vi sarebbe nulla da ridire: l'antropologia, con l'etnografia, ha da lungo tempo catalogato decine e decine di termini diversi con cui i nativi affrontano l'arduo tema della precarietà del vivere. Il guaio risiede altrove. Sta nel fatto, in primo luogo, che l'etnografo continua a definire "stregoneria" un certo tipo di rapporti fra credenze e riti in termini di *evil doing* e li sussume sotto un unico termine. Non sono però unicamente gli antropologi a produrre tale concettualizzazione, lo sono anche i "nativi" che tendono a riferire quegli stessi aspetti della realtà a una categoria di certo dell'Occidente. Ed è qui che sorgono i problemi. Ma sono proprio questi da affrontare. *Hic Rhodus, hic salta!*

3. Una prima comparazione odierna, il feticismo globalista

Per iniziare ad uscire dai dilemmi teorici, rivolgiamoci alle novità etnografiche, in specie in campo africanistico, che insistono sulla "modernità" della stregoneria⁵. A necessitare di attenzione particolare il nesso fra il mercato dei "feticci" e le credenze sul male, anche se le versioni che ne forniscono gli attori sulla scena non sono omogenee. Possiamo semplificare la diversa valutazione sul nodo del contendere, ossia la natura e la funzione della odierna stregoneria, indicando due opposte versioni, di J. e J. Comaroff e di P. Geschiere, che offrono rispettivamente una interpretazione in termini di discontinuità e di continuità del rapporto fra "vecchia" e "nuova" stregoneria.

⁵ sul Cameroon, Rowlands e Warnier 1988, Geschiere 1997 e 1999, Fisiy e Geschiere 2001, Nyamnjoh 2001; sul Ghana, Meyer 1999, Libanora 2003; più in generale, Comaroff J. & J. 1993, Lambek 1993, Meyer e Peschiere 1999, Bellagamba 2000, Moore and Sanders 2001

Secondo i coniugi Comaroff (1993,1999) la sostanza del fenomeno risiede nell'attuale problematico rapporto fra cultura e globalizzazione. Alla diffusa ostentazione di ricchezza non appare corrispondere una adeguata ripartizione fra i singoli, in quanto i meccanismi economici della distribuzione dei beni non appaiono chiari, né tanto meno affidabili, anzi producono effetti contraddittori e insopportabili. La risposta alle disuguaglianze si tinge di sentimenti di gelosia e invidia di cui le persone e le azioni che sono ritenuti arrecare *maleficium* divengono oggetti. Nasce un'affabulazione che si basa sulla elaborazione immaginifica del rapporto fra la produzione e il consumo del valore economico, il cui nucleo consiste nel ritenere che alcune arcane forze intervengono direttamente nella produzione del valore, deviandone i flussi a fini egoistici e particolaristici. Ciò produrrebbe una ripetuta reazione da parte dei soggetti che, sentendosi depauperati dal mercato, attribuiscono le cause della disuguaglianza sociale alle nuove streghe, contro cui scatenano nuove massicce cacce. Sono i giovani in particolare a risultare implicati in tali vischiose dinamiche, sia perché sono fra i più attenti osservatori del presente sia perché sono fra coloro che nutrono le maggiori aspettative di benessere dalla rivoluzione statale postcoloniale e dalle novità dell'era elettronica; ma sono anche gli stessi che risultano fra i più frustrati e delusi dalla mancata realizzazione di una vita più piena. Di più; la dinamica della ricerca del "nemico" affetta in particolar modo i giovani di colore, e ciò sta a dimostrare quanto la stregoneria non sia mera questione di resipiscenza credenziale, quanto tessuto ideativo e prassico che implica tutte le coordinate fondamentali della vita associata, dal colore della pelle, al sesso, all'ideologia, alla età. Entro questo quadro di endemica conflittualità postcoloniale e postmoderna, non v'è perciò da stupirsi dell'ampia e generalizzata tendenza fra le popolazioni africane a interpretare i moderni processi di mutamento sociale ed economico in termini di "stregoneria".

Secondo i due autori, "le streghe incorporano tutte le contraddizioni dell'esperienza della modernità stessa, con l'ineliminabile seduzione, le inesauste passioni, le tattiche discriminatorie, i devastanti costi sociali che essa porta con sé." Serpeggia cioè un panico crescente che mobilita nuovi antistregoni e nuovi gendarmi dello stato, in una crescente spirale. Tali eventi non si lasciano ricondurre alle vecchie tradizioni, quanto alla creazione di nuove forme di conoscenza, anzi alla creazione di uno "scontento" rispetto alla "modernità" e alle sue deformità. Avviene così che le vecchie strategie famigliari sono usate come nuovi mezzi per nuovi fini: ogni nuova situazione richiede una specifica magia all'interno di una discorsività che è divenuta oramai un idioma dif-

fusamente parlato dai nativi ogni qual volta sorge la questione della nascita delle nuove ricchezze e dei nuovi straordinari poteri degli “uomini nuovi”.

L'attribuzione di un evento a una causa mistica, stregonesca, è una geniale soluzione che riesce efficacemente a collegare le cause e le forze sociali più astratte e generali al linguaggio concreto e visibile del vicinato e del sentimento per i congiunti. Se brucia la campagna, i residenti credono che siano i loro vicini a dare asilo e vita a un male dal volto terribilmente umano; se vanno in fumo i raccolti, pensano che sia stata la terra, animata, a vendicarsi di loro o che sia stato lo stato a lasciarli in balia del proprio destino. Persino la differenza fra uomo e animale è sconvolta dalla credenza che siano in particolare modo gli anziani a trasformarsi in morti-viventi.

I resoconti etnografici ci forniscono un ricco quadro di credenze fantastiche che fanno risorgere la stregoneria in particolare nel rapporto fra ricchezza, corpo e mercato. Nel mercato poi, troviamo di tutto, sia le cause sia i rimedi ai mali: traffico di organi, abusi sessuali, zombie. L'omicidio rituale assume le vesti di un vero e proprio *business*: corpi smembrati che circolano dietro pagamento, imprenditori che si arricchiscono sulla pelle dei loro addetti, sfruttandoli quali stakanovistici zombie in inesausto e segreto notturno lavoro di fabbrica. Salta il noto principio economico della relazione inversamente proporzionale fra tasso di profitto e costo del lavoro. A una simile percezione causale della disuguaglianza economica corrisponde la nascita di sommovimenti sociali che dipartono dalle zone in cui sono vissute le situazioni più estreme o lacerate e si concludono in nuove epidemie di caccia alle streghe⁶.

Non resistono le distinzioni del ciclo della vita. L'antagonismo intergenerazionale colpisce ovunque, irrispettoso dell'età e del rango: non è raro che una nonna, che a suo tempo ha avuto l'inopinata idea di offrire cibo o prestare soldi, venga rincorsa e bruciata dai nipoti perché ritenuta strega; oppure che i pensionati siano per invidia ritenuti streghe in quanto titolari di redditi continui e visibili. L'immagine della strega che emerge ha spesso tratti straordinari: sessualità sproporzionata, disposizione all'adulterio, responsabilità di ratto, facilità di aborto. Le streghe non possono partorire (hanno la va-

⁶ Come si ricorderà, era proprio la conflittualità la dimensione su cui insisteva M. Gluckman (1956) per spiegare genesi e funzione della stregoneria. E, su questa scia, vanno ricordate le analisi di E. Thompson per il mondo rurale europeo prima, e di J. Scott per le popolazioni del sud est asiatico dopo, circa la “economia morale” delle società preindustriali, su cui si basano importanti studi (cfr. in maniera assai netta Austen 1983) che fanno della stregoneria un strumento antiaccumulativo e antimercato, e quindi anticapitalistico, capace di livellare radicalmente le asimmetrie sociali ed economiche. Per una critica ad un uso eccessivo del modello sostantivistico in antropologia economica, cfr. Parry, Bloch eds. 1988.

gina rossa), ma possono cannibalizzare gli umani; l'esercito degli zombie, indistruttibile, macina le ore notturne lavorative senza sosta. Nel mercato dei feticci, tanto stregonesco quanto antistregonesco, si classificano le parti degli organi del corpo umano commisurando il valore alla diversa funzione. Se gli occhi sono collegati alla visione, i testicoli lo sono alla fecondità: per importanza scalare di rarità di beni nella dinamica di domanda e offerta, avviene che gli ultimi costino 1000 dollari, i primi solo la metà. Per i Comaroff, infine, nella figura dello zombie si consuma il delirio civile di una frantumata modernità, che trova nel mondo africano postcoloniale la massima fenomenologia delle immagini del male.

Secondo Geschiere, invece, nei nuovi movimenti etnici si rivela la presenza di una profonda continuità concettuale che collega il discorso sul passato al sentimento del presente. L'autore riconosce, cioè, che se le nuove forme di ricchezza sono accessibili a pochissime persone ciò non può non evocare selvagge fantasie e nuove inedite forme di violenza; ritiene nondimeno che gli eventi osservati siano un mero *focus* su cui si concentrano ben più antiche tradizioni e immagini. Per tale continuità varrebbe il fatto che le cause del mutamento sociale sono sempre attribuite all'azione di forze occulte, descritte ed esplicate secondo le discorsività argomentative ben note del passato. Lo dimostra altresì il fatto che le capacità modernizzanti della stregoneria sono tanto pervasive quanto ambivalenti: si suppone che essa agisca quale forza livellante finalizzata a smorzare le ineguaglianze nelle ricchezze e nel potere; ma è anche indispensabile per accumulare ricchezze e potere. È gelosia e successo, insieme. Serve a uccidere ma anche a curare; ad accumulare, e ad annichilire. È male ma può anche essere controllata in maniera positiva.

Un indicatore di tale coacervo di elementi è rappresentato dagli studi di Geschiere sul Cameroon, in cui emergono nuovi tipi di "guaritore tradizionale" (antistregone) o *fétichier*. Se quelli conosciuti negli anni '70, ad esempio, erano rozzi e incolti, gli odierni si circondano di uno stile professionale paramedico (*nganga*): sono provvisti di un cartello alla porta, leggono libri di magia, parlano fluentemente francese, mescolano terapie vecchie alle nuove. Anzi, spesso intervengono in veste di periti nominati dal tribunale per compiere *expertise* sulle nuove e inusitate credenze su cui si reggono oggi le accuse di stregoneria. E infatti, a differenza della vecchia stregoneria il cui nucleo fondamentale era l'idea che le streghe mangiassero le loro vittime (cannibalismo), oggi è divenuta credenza comune che gli stregoni trasformino le loro vittime in morti-viventi da impiegare nel lavoro notturno delle "piantagioni invisibili". È l'illecito sfruttamento del lavoro delle vittime che rende ricche le repu-

tate streghe. Una casa dai letti di legno, all'occidentale, non può che manifestare una insopportabile ricchezza esibita, e "dietro" non si può che presupporre una segreta, indicibile, sorgente di produzione di valore.

L'attribuzione delle cause del male agisce con un differente dispositivo di riferimento non solo nell'economico ma anche nell'ambito familiare: oggi, ad esempio, essa è sempre collegata alla parentela. Come già in antiche forme di stregoneria, si diventa adepti solo se si sacrifica un proprio parente intimo, anche (e forse soprattutto) la madre. È per questo motivo che l'antistregone richiede la continua collaborazione della famiglia per la cura. Il malessere si colloca nelle tensioni interne della famiglia, ma è sempre più frequente che la discussione sulle cause del male si correli alle nuove forme del consumo e della produzione, divenendo un modo popolare di decifrare e classificare i misteri della moderna economia di mercato, stretta fra varietà di prezzi e scarse possibilità di impiego, fra incredibile arricchimento dei pochi e miseria dei più.

Qualunque cosa sia la stregoneria, conclude Geschiere, vi sono senz'altro alcune caratteristiche fondamentali che la rendono identificabile: essa si riferisce ad una segreta aggressione condotta da attori umani che sono spesso intimi o agiscono nello spazio intimo⁷ praticato da persone. E non casualmente la possiamo avvicinare alla "violenza etnica"⁸ quale derivato di una radicale incertezza sul sé e sull'altro, e al tempo stesso veicolo di raffinate tecniche atte a ristabilire la certezza della propria identità. La stregoneria esprime dunque una incertezza di base; chiunque può essere una strega, in specie se esibisce una nuova vita; ma tale discorsività non è neutrale o banalmente imparziale, anzi indica mezzi drastici (accuse, ordalie) per tentare di rendere nette, per lo meno temporalmente, le identità degli altri, a partire dal timore per i (sempre temibilissimi) vicini.

⁷ Notiamo che qui per "intimità" si intende esattamente il contrario di ciò si afferma in Herzfeld 2003; ossia non zona recondita o da nascondere, ma da difendere.

⁸ Una importante discussione sul termine si deve ad Appadurai (1999) in riferimento ai recenti fenomeni di "pulizia etnica", ma il tema entra a far parte di diritto del dibattito sul ruolo odierna della stregoneria qualora si colleghi, in maniera "locale", il rapporto fra identità, radicamento e globalizzazione (cfr. Geschiere 1999, Comaroff 2000).

4. Una seconda comparazione odierna, l'abuso rituale infantile

La seconda comparazione ha per bersaglio un recente fenomeno "metropolitano" e occidentale, da porre in raffronto alla caccia alle streghe del Seicento europeo e al *fetish market*. È il caso dell' "abuso rituale" dei bambini.

In recenti studi⁹ vengono esplorati insoliti parallelismi fra la moderna stregoneria africana e la crescente ossessione per l'abuso infantile in Occidente: in ambedue i contesti vige infatti la comune assunzione che in entrambi i casi si abbia a che fare con l'incarnazione del Male nella sua natura più piena.

Vediamo alcuni esempi tratti da resoconti basati su "testimonianze" (presunte o vere) rese da adulti circa esperienze o fatti ritenuti essere stati compiuti da bambini:

Caso 1. Bambini di 6 e 4 anni che simulano un rapporto sessuale, curiose tracce sulle braccia simili a bruciature; paura di mostri e ombre; simulazione di orge di massa con bambole.

Caso 2. Bambino di 13 anni, ultimo di 5 figli; disegna: lanterna che scende dal soffitto con fiamme che di irradiano, candele attorno alla stanza, al centro fuoco con fumo, padre con maschera demoniaca rossa che beve sangue.

Caso 3. Bambine di 8 e 9 anni, ossessionate da feci ed evacuazione, che rimasticano, maschera di Halloween a letto; streghe che fanno sparire i bambini, parlano di un cimitero con croci rosse, e bevono un succo di frutta che dicono essere sangue.

Caso 4. Ragazza di 15 anni: dice che i suoi organi interni sono feriti da bottiglie, vibratori, lamette etc., nonché bruciati da sigarette (La Fontaine 1998: 77-78).

E quanto segue rappresenta casi di parole o disegni che i genitori (in genere adottivi) affermano essere propri dei figli:

anni 3: le nuvole sono l'occhio di un mostro, di un 'maestro'

anni 8: paura degli specchi, da coprire la notte, paura di essere spellata viva

anni 4: prendo una scala sul tetto, vado sino alla luna e c'è un lupo dentro (ib.: 97).

Non possiamo entrare qui nello specifico dei vari casi. Basti solo ricordare che verso gli inizi degli anni Ottanta del Novecento inizia a formarsi nell'opinione pubblica statunitense la convinzione dell'esistenza di un "satanesimo" diffuso, che viene copiosamente individuato per la presenza di diversi indicatori: rituali con balli, canti, costumi, invocazione di divinità, abuso sessuale di bambini e adulti, sacrifici rituali di feti, cannibalismo, controllo ip-

⁹ Cfr. Hacking 1991a, 1991b e, soprattutto, La Fontaine 1998.

notico, paura, terrore, droga, pornografia, prostituzione, organizzazione e raccolta di fondi, assembramento di culto, connessioni internazionali. Le prime confessioni sono rese pubbliche da soggetti che asseriscono di avere subito essi stessi abusi e sevizie sessuali in età infantile e che sono stati a loro volta attori/attrici di abuso su piccoli (*survivors*). Ben presto nasce una sorta di credenza diffusa circa una ubiqua presenza di gruppi e culti satanici, responsabili di abusi rituali in particolar modo verso i bambini che frequentano la formazione primaria (asili-nido, scuole materne e, in parte, scuole elementari): i principali accusati sono i responsabili delle strutture per l'infanzia, nonché il personale di custodia e di servizio. Di lì a poco l'epidemia ha modo di riversarsi in Gran Bretagna.

Non si tratta di una semplice operazione di travaso di esperienze e concetti da una area a un'altra. Anzi, sono molti gli aspetti che cambiano in terra britannica: i bambini hanno un'età maggiore e arrivano sino all'adolescenza; minor ruolo vengono a svolgere i *survivors*; i soggetti implicati non appartengono a ceti abbienti come negli USA, ma a famiglie che si trovano in condizioni disagiate, spesso di estrema povertà o in zone caratterizzate da alto degrado ambientale e morale. I bambini stessi, poi, che inizialmente sono seguiti da assistenti sociali, finiscono per essere tolti ai propri genitori e affidati a nuove famiglie, adottive.

Di fronte alle "rivelazioni" il fronte del pubblico si divide fra "credenti" e "scettici". Genitori adottivi, assistenti sociali e terapeuti fanno parte del gruppo del gruppo di coloro che credono alla lettera la versione satanica. Fra coloro che credono alle accuse di "abusi satanici rituali" figurano i genitori adottivi che accusano i genitori naturali di maltrattamenti; gli assistenti sociali e i terapeuti asseriscono che la parola dei bambini è una parola affidabile e a cui dovere credere. Le motivazioni sono diverse: gli assistenti sociali percepiscono la debolezza del proprio ruolo professionale e puntano sulla sua valorizzazione sino a farlo coincidere con quello dei terapeuti; i terapeuti sono convinti che i bambini debbano esternare le proprie paure per liberarsi dal fardello emotivo rimosso; i genitori adottivi sono convinti del loro ruolo salvifico nella crescita del bambino ("confessione terapeutica"). Nel gruppo degli scettici risultano invece centrali la polizia, gli avvocati e gli accademici, e in genere tutti coloro per i quali ogni "ideologia della prova" deve essere indipendente dalla posizione soggettiva di chi professa una credenza.

La questione terminologica non è di poco conto, perché "abuso satanico" e "abuso rituale" sono spesso termini intercambiabili e in ogni caso implicano una forma di devozione satanica oppure la presenza di agenti demoniaci.

Di tali termini può darsi una doppia versione, l'operazionale e la sostanziale. Per la prima si ha abuso sessuale infantile quando vi siano contesti collegati a un simbolo o ad un gruppo aventi una connotazione religiosa magica o sovrannaturale, dove le invocazioni di alcuni simboli o la reiterazione di alcune attività nel tempo siano usati per terrorizzare e intimidire i piccoli. La seconda insiste invece sul fatto che vi è reale abuso rituale quando sussista un contesto che è espressamente giustificato dagli esecutori con il rimando consapevole a credenze religiose, in genere di natura satanica.

Il termine "(abuso) rituale" partecipa quindi di una semantica ambigua: può indicare sia un comportamento laico regolarmente ripetuto, compulsivo o ripetitivo (il rituale dell'addormentarsi, ad esempio), sia pratiche che incorporano simboli relativi a significati e credenze sociali significativi e ad ampio raggio, per lo più religiosi. Nel primo caso si tende a sottolineare il ruolo della ritualità quale mero mezzo per raggiungere fini ignobili, nel secondo a sostenere che sono le motivazioni religiose (in questo caso sataniche) a produrre il rito.

È questa seconda strada che viene intrapresa da J. La Fontaine, seguendo il classico percorso teorico ed etnografico del funzionalismo antropologico britannico. L'approccio enfatizza il ruolo delle credenze nella sintesi sociale: la stregoneria è una forma di maleficio le cui ideazioni e azioni sono presenti in molte società, forniscono indispensabili spiegazioni per eventi altrimenti inspiegabili agli schemi ordinari di pensiero, e possono essere oggetto di comparazione scientifica. Tra il significato delle idee e il contesto sociale in cui esse sono attivate, le credenze sul male sono giocate entro situazioni di conflitto seguendo un ritmo anticipabile di accuse e contraccuse, dispiegando un reciproco gioco di significati particolari del male e al contempo di particolari situazioni sociali (sentimenti di invidia, rapporto nativi/estranei, rango, genere, differenze di età, mobilità sociale, e così via).

Le credenze nella stregoneria studiate dagli antropologi forniscono, rispettivamente, una immagine di male e una immagine di *evil doing*. Per lo più, si tratta di male "inumano" impersonato da una figura malefica, la "strega", i cui atti sono percepiti quali azioni trasgressive rispetto ai fondamentali assiomi morali su cui si fonda la natura umana e quindi la vita sociale. I peccati commessi si lasciano ricondurre a una famiglia comune di tratti che concerne per lo più gli elementi del basilarmente umano quali il sesso, il cibo e l'esistere (e ovviamente i loro inversi, quali l'orgia, il cannibalismo, l'omicidio), e rappresentano nel loro visibilizzarsi il male *tout court* (Parkin 1985).

Se passiamo a individuare le fonti delle accuse, possiamo riconoscere due classi: il mondo della difesa dell'infanzia, e il mondo della terapia. Il primo è in particolare quello degli assistenti sociali che credono ai bambini, il secondo conferisce totale credito alle storie raccontate dalle donne adulte, le *survivors*, circa i loro (presunti) pregressi abusi infantili, nella fenomenologia stereotipica di immagini che rinviano ad abiti satanici, maschere, altari, candele, pentagramma, segni dell'apocalisse.

Le *survivors*, nel raccontare le loro storie ai terapeuti, creano il clima mentale generale su cui poi possono avere la meglio le accuse dei bambini. I racconti peggiori, oltre che dalle *survivors* e dai loro terapeuti, provengono da un largo settore del mondo degli adulti, in specie dai cristiani fondamentalisti, da cristiani in genere, da agnostici o anche da atei. La convinzione comune gravita sull'esistenza di una grande cospirazione internazionale satanica, e si esercita in una esegesi di fatti descritti con minuti dettagli e forti effetti retorici. Vi sono, in verità altre versioni, che risultano meno convinte dell'esistenza fattuale di abusi rituali infantili e tendono a negare la presenza di reali cospirazioni. In genere la questione attorno a cui ruotano le versioni riguarda il rapporto mezzo/fine fra credenza e azione: i rituali sono il *focus* principale delle attività segrete oppure meri mezzi per facilitare l'abuso stesso? Dal punto di vista "emico" coloro che perpetrano i maltrattamenti credono nei riti che performano o sono semplici malfattori?

Sta di fatto che lo schieramento trasversale fra specialisti della mente (terapeuti) e specialisti del sacro di fatto rafforzano la versione religiosa, inibendo le più profonde questioni che il satanismo porta celato dentro di sé.

Dal punto di vista del raffronto demologico, etnologico e a livello comparativo in genere, non sussistono dubbi sulla presenza di forti, sconcertanti, somiglianze con il passato. Il satanismo è sempre esistito, dagli eretici, ai catarari, ai templari, a Giovanna d'arco, per finire al *Malleus maleficarum* e al prototipo dei sacrifici umani; e, tra folklore e mito cristiano, le accuse hanno fini politico-religiosi, utili a giustificare l'attacco a un politico rivale e così via. Non mancano però le differenze: nell'attuale immaginario vediamo che l'ingestione di urina o di feci non svolge un ruolo importante, le streghe non volano più, sono assenti i rapporti sessuali fra diavolo e devote, e scarso rilievo offre il tema del sacrificio degli animali. Rimangono però intatti tratti classici quali i riti segreti notturni, i sacrifici umani, bere il sangue, le orge sessuali, il cannibalismo.

Sulla continuità di tali tratti v'è stato lungo dibattito. Non molti anni fa, C. Ginzburg (1989) ipotizzava una vera e propria religione originale "estati-

co-sciamanica” propria dell’Europa arcaica, recependo, sia pure solo parzialmente, i noti spunti di M. Murray tra gli anni ’20 e gli anni ’30 del Novecento, per la quale erano da prendere alla lettera le credenze circa l’esistenza di un culto delle streghe, di fatto pagane e praticanti una religione pre-cristiana. Senza entrare nella discussione sulle tesi di Ginzburg¹⁰, sembra improbabile che il sabba debba i suoi primigeni natali a questa originaria religione. È invece più attendibile chi ricostruisce i fatti relativi alla caccia alle streghe seicentesche con la congiunzione fra due miti, il mito di satana e il mito delle streghe. Il ruolo del cattolicesimo fu di introdurre tale innovazione, personificando il male come il diavolo (cfr. Cohn 1971, Kieckhefer 2004) e dando vita ad azioni di proselitismo e controllo delle masse, parallelamente alla genesi dello stato europeo e al controllo da parte di questo ultimo di uno specifico territorio e di una determinata popolazione.

Geschiere ritiene, invece, di avere mostrato che la sin troppo facile tendenza di molti antropologi a equiparare stregoneria e male abbia costituito un forte blocco alla comprensione delle capacità modernizzanti di queste idee. Le nozioni africane, che in genere vengono avvicinate al nostro occidentale termine di “stregoneria”, spesso esibiscono – come si è visto – una ambivalenza ondeggiante in quasi tutti i rispetti; ciò avviene però in specie in relazione all’opposizione fra bene e male ove tale ambivalenza è particolarmente importante per la moderna dinamica di questi discorsi. E tale ambivalenza l’autore la reperisce anche nel rapporto fra stregoneria e timore dell’abuso infantile, come vedremo, ove si situerebbe invece la situazione più evidente e illuminante dello spazio genetico della stregoneria, ossia che entrambi esprimano i turbamenti delle persone circa la temibile violazione della globalizzazione sulle sfere intime della vita.

5. Una terza comparazione, il simbolismo strutturalista

Esiste però un’altra lettura che rifiuta la natura sociologica della stregoneria (o, per lo meno, prioritariamente sociologica) e invece accoglie l’idea, già di M. Douglas, che la stregoneria sia identificabile con particolari stati e connessioni della mente umana. Essa si deve in particolar modo a Needham, ma è stata di recente ripresa anche dagli oceanisti come M. Stephen (1995 e

¹⁰ Significativamente il titolo del volume di Ginzburg, in edizione inglese, suona: *Ecstasies: Deciphering the Witches’ Sabbath* (London, 1990).

1999) e si fonda sull'idea che il cervello umano si basi sul duplice meccanismo dell'immaginazione simbolica e del pensiero discorsivo. Vediamo velocemente la posizione di Needham. Per quest'ultimo, la strega è una "figura" dell'immaginario, quasi universalmente diffusa in tutte le culture; più precisamente è una figura sintetica, perché comprende in maniera costante e congruente diversi elementi. Di contro alla lettura socioantropologia che tende a individuare in maniera causale il rapporto fra morfologia sociale e credenze sulle streghe, Needham oppone il paradigma della analisi concettuale che centra il proprio *focus* sulle accuse di stregoneria, e più generalmente sulle immagini di strega quali ci provengono dalle fonti locali e dai resoconti etnografici. Needham muove dalla definizione intuitiva della immagine di strega quale persona capace di produrre danno ad altri tramite mezzi mistici, e asserisce che tale immagine rappresenta un complesso composto da sei caratteristiche formali:

1. la relazione di opposizione (bene-male)
2. l'inversione (lo spazio simbolico negativo è marcato dall'inversione dei valori condivisi)
3. la notte (associazione della strega alla notte *vs* luce-giorno)
4. il colore nero (associato per opposizione al bianco)
5. la capacità di volare (e quindi il potere in battaglia e la velocità)
6. le luci notturne (Needham 1978: 23 sgg.).

La strega, dunque, nelle credenze distribuite in tutto il mondo, si configura in una serie di componenti a catena o fattori primari costanti, costituitivi di un complesso immaginativamente riconoscibile. Tale complesso risulta da un insieme di figure che si condensano in un *unicum* sintetico la cui concrezione è innervata da una sostanza emotiva: è il timore o la paura che tutti gli uomini universalmente provano verso esseri ritenuti provvisti di capacità extranormali. La forza evocativa dell'immagine si estende sino a noi e opera con sconcertante continuità.

A monte della proposta di Needham sta la sua idea di antropologia, ossia che gli stessi oggetti dello studio antropologico non siano oggetti individuali, fatti sociali ultimi e semplici, quanto aggregati e complessi ad alta condensazione, da dissolvere nelle tre caratteristiche fondamentali di *eternità*, *indipendenza* e *semplicità*. Per Needham tali oggetti "semplici" (non necessariamente elementari perché i complessi non sono sempre l'unione di elementi) si configurano quali fattori primari dell'esperienza (ad esempio, la durezza, il colore etc.). Sono *primari* perché appartengono allo stesso ordine ontologico e sono riconoscibili per immediatezza; sono *eterogenei*, perché provengono da fonti diverse; so-

no *indipendenti* dal volere umano; sono *non-sistematici*, cioè non gerarchizzabili, perché reperibili solo per via empirica. Essi veicolano significato, senza per questo convogliare espliciti significati di gittata universale. Sono insomma le unità semantiche tramite cui ci rappresentiamo la nostra esperienza. E appartengono a due classi conoscitive: alcuni appartengono ai fattori percettivi, altri ai fattori astratti e relazionali (quali la simmetria, l'inversione etc.)¹¹.

Tale costruzione di recente è stata rivisitata, in sede di etnografia melanesiana, in chiave kleiniana. La tesi generale si interroga sul perché in quasi tutte le culture si creda che esistano individui dotati di straordinari e inquietanti poteri, capaci di infliggere danno e morte agli altri per mezzo di mezzi mistici. Tali credenze sembrano derivare da un modello costante dell'immaginario. Lo strutturalismo, ricorrendo ad ipotesi biologiche, lo identifica può identificarlo e reperisce empiricamente la sua presenza e permanenza. Ricorrendo alle tesi di M. Klein, M. Stephen ritiene che la strega emerga da un complesso di emozioni negative collegate alla immagine materna nella fantasia infantile, che poi nella vita adulta si riattiva quando muore una persona amata. Trattare con la rabbia, con la paura e con la colpa generati da queste fantasie inconscie è il primo compito del cordoglio (*mourning*), la cui soluzione felice si commisura alla capacità di raggiungere sentimenti positivi nella rielaborazione della perdita e della riparazione. In tale contesto psicodinamico, la strega è una mediazione culturale che svolge un ruolo duplice, analogo al lavoro svolto da tutte le figure infantili del "cattivo": serve a dare concreta rappresentanza alle potenze delle emozioni negative, e ad impedire che esse minaccino l'unità dell'Ego, costringendole a estroflettersi. Il senso di colpa che si prova nel ricordare, o pensare a, qualcosa di penoso fatto o solo immaginato, si materializza all'esterno concretandosi nella figura della strega, e questa ultima diviene il terzo elemento nelle fantasie inconscie tra il cordoglio e l'immagine materna. L'estroflessione dal cordoglio del senso di colpa (*guilt*) ha, poi, sue proprie modulazioni, ove il distintivo tasso di contestualità si correla strettamente alla formazione culturale del *self*, e si appalesa in una molteplicità di forme reattive, scalarmene distribuite secondo il grado di coscienza che va dal contenimento della rabbia nel cordoglio balinese alla rimozione tipica dei papua della Nuova Guinea¹². Tale prospettiva rende più compres-

¹¹ Cfr. Needham 1978: 7-17; 1979, 1980, che ipotizza dicotomie cerebrali biologicamente fondate.

¹² Cfr. Stephen 1995 e 1999. Per l'area etnografica più vasta, cfr. Mageo, Howard, eds. 1996; Lambek, Strathern eds. 1998. I raggiungimenti di Stephen si pongono in linea con le due importanti stagioni statunitensi dell'antropologia del Pacifico, la quella di Margaret Mead degli anni Trenta e le "etnopsicologie" degli anni Settanta/Ottanta.

bile la differenza fra stregoneria e fattucchieria, ponendole quali forme di oggettivazione, rispettivamente involontaria e intenzionale, delle pulsioni negative dell'inconscio.

Non si vuole qui sostenere la totale bontà dell'approccio neokleiniano, sono troppe le variabili da valutare nella riflessione sul rapporto fra antropologia e psicologia (analitica o culturale, che sia); si tratta, piuttosto, di lavorare sulle parziali convergenze, cercando di comprendere quanto l'analisi della stregoneria in termini di immagini legate ad emozioni, ci riporta a nuclei comuni di radicamento del complesso. Non siamo, insomma, nel globale, quanto, profondamente conficcati, nel "locale".

Prima di tutto, tuttavia, quale differenza o vicinanza porre fra forze occulte e forze dell'inconscio? Hanno, entrambe, una struttura reciprocamente invertita, rappresentazioni collettive o forze sociali le prime, innervamenti individuali le seconde. Adoperare l'uno o l'altro meccanismo esplicativo prefigura soluzioni e risultati diversi. Il primo produce una rete esplicativa di norme sociali, il secondo la narrativizzazione degli eventi. Quanto poi i due livelli siano reciprocamente subordinati, se il *self* produca (o compendi in sé) la società o la società produca (o renda abile) il *self*, è questione concettualmente senz'altro interessante ma antropologicamente vuota.

La visione che parte dalle forze dell'inconscio discende dall'assunto che la stregoneria si fondi sull'immagine della strega, come J. Michelet aveva già efficacemente mostrato¹³. Tale immagine non solo appartiene al catalogo universale dell'immaginario, permette anche di individuare e scoprire le *dramatis personae* dell'evento, narrarne la storia e collocare la dinamica delle accuse-confessioni su un più ampio scenario sociale e politico. Costrutto psico-culturale basato sul delicato meccanismo del rapporto essenza/apparenza o causa/effetto, rimanda essa stessa a una logica della situazione e ad un contesto idiosincratico di appartenenze. Struttura, certo, e invariante, ma pur sempre una struttura della mente antropocentrica.

Nel caso delle altre due comparazioni entrano in campo giocatori diversi. Sia nel caso dei coniugi Comaroff sia nel caso di Geschiere, registriamo una opposizione fra struttura politica, rete credenziale e cause del male; ma sono

¹³ Cfr., rapidamente, per una carrellata, Sanders 1995; per una recente rivisitazione narrativa, cfr. Angioni 2006.

sempre forze impersonali quelle che agiscono. Nel primo caso è il feticismo delle merci, nel secondo sono le forze occulte.

Ora, sul “feticismo delle merci”, bisogna soffermarsi un po’ più a lungo, perché è un ambito centrale per il prosieguo delle presenti argomentazioni. Per il Marx del primo Libro del *Capitale*, il “feticismo delle merci” è la forma fenomenica che assumono gli oggetti una volta inseriti nel teatro del mercato e negli scambi quotidiani: i beni nel passaggio da valori d’uso o da oggetti di consumo a valori di scambio o denaro, divengono determinazioni formali dell’economia capitalistica, e assumono un proprio allucinato protagonismo, del tutto autonomizzato e separato da ciò che unicamente ne rende possibile la vita, la sfera della “produzione”. Il denaro e il valore di scambio divengono il vero soggetto della sintesi sociale sino alla riproduzione della vita del capitale. Al feticismo delle merci sul mercato corrisponde nella riproduzione del tutto sociale un’altra forma di feticismo generalizzato, quella della sfera della distribuzione del reddito, da Marx notoriamente destinata al terzo Libro. Anche qui, dietro il ciclo merce-denaro per il compratore e denaro-merce per l’acquirente, si fronteggiano persone in carne ed ossa, con aspettative di guadagni e di perdite. Il carattere bizzarro e metafisico delle merci conduce sino alle estreme conseguenze l’alienazione nel denaro già presente nel mercato: per i soggetti che scambiano, la propria azione economica è normata, in quanto ritengono che il valore da cui deriva il proprio reddito provenga da una fonte legittima, secondo la tripletta profitto-capitalista, rendita-proprietario terriero, salario-operaio. Ora tale idea di legittimità di valore e di reddito è una forma ideologica che maschera una realtà più profonda, il fatto cioè che tutto il valore proviene dal lavoro operaio; le altre supposte fonti sono quindi da considerare fasulle, o mere giustificazione ideologiche per l’appropriazione indebita del lavoro operaio. Sulla scena del mercato delle merci, appaiono così quali attori sociali soggetti che non sono individui umani ma vere e proprie “maschere di carattere” dell’economia capitalistica. Essi parlano non come uomini, ma come manipolatori di ricchezza. Fra scena del “mercato” e scena della vita comune v’è corrispondenza di tratti alienativi, e il feticismo delle merci si traduce nel feticismo dell’etica del lavoro salvifico.

Ora, l’identificazione marxiana fra scena del mercato e vita economica quotidiana è un grosso errore teorico, e di lunga gittata, che si riverbera sul concetto stesso di “ideologia”: per Marx le idee di eguaglianza, giustizia e libertà sono il mero riflesso capovolto delle leggi del mercato, capaci sì di esaltare gli astratti ideali illuministici nell’apparenza dell’equo scambio, ma di arrovesciarli poi nella profonda ingiustizia della riappropriazione indebita del

lavoro di fabbrica (sfruttamento). L'omologia strutturale fra mercato delle merci e distribuzione del reddito a Marx serve per costruire il concetto di capitale, certamente, al prezzo però di ridurre la sfera della "coscienza" a mero epifenomeno dell'economia e quindi a forma ideologica miope che accetta supinamente il dominio capitalistico. Se la struttura del rapporto essenza/apparenza fosse tale, l'alienazione sarebbe il portato inesorabile e ineludibile dello sviluppo dell'economia capitalistica e la fine dell'umanismo.

Il punto forte del post-strutturalismo (e del post-colonialismo, dopo) è di avere affrontato tale nodo e, sulla base delle teorie di L. Althusser e M. Foucault, avere accettato il primato delle strutture ma di avere "rivalutato" il ruolo dell'ideologia quale elemento costitutivo nel formarsi delle soggettività, considerate non più quali soggetti essenziali, ma formazioni complesse, attraversate dal potere, sì, però anche capaci di opporre "resistenza"¹⁴ al dominio.

Con le loro tesi, i Comaroff riprendono sia le analisi marxiane sia la loro continuazione poststrutturalistica, interpretando il forte mutamento avvenuto nel Novecento, ossia il passaggio dal capitalismo industriale al post-capitalismo. Se per il capitalismo classico il feticismo indicava la particolare forma di alienazione dal proprio oggetto che caratterizza l'operaio di industria, nel postmodernismo e nel globalismo l'obliterazione della genesi del valore viene addebitata ad una immaginaria congiura di neo-ricchi che si nutrono di zombie. Il lavoro diviene una dannazione e la riscossa da esso avviene sul mercato, opponendosi alle forze malefiche che deviano unilateralmente il flusso di valore tramite l'annichilimento dei presunti stregoni.

Certo, in questa teoria vi sono diversi punti che non sono rigorosi. Ad esempio, per i Comaroff, nel capitalismo mondializzato che distribuisce universalmente l'intera gamma delle merci, gli attori sociali che soffrono la situazione di "vittima" sono coloro che subiscono le disuguaglianze sociali (come i giovani) ma sono anche quelli che operano l'identificazione delle streghe e la successiva caccia alle streghe. Il che, più che una caratteristica del globalismo, sembra rassomiglia molto di più alle dinamiche europee protoseicente-

¹⁴ Più in generale, il forte ruolo che gioca la "resistenza" nelle analisi dei Comaroff discende in specie dalla rilettura di Gramsci operata dalla scuola di Birmingham (*in primis* in Stuart Hall e poi nella diaspora dei *cultural studies* in India, Canada e USA), dal post-strutturalismo, del post-colonialismo e da certe forme di femminismo teorico. Siamo nell'ambito della ripresa critica delle tesi marxiste, rinnovate dall'assunzione del ruolo non meramente mistificante dell'ideologia, e dal rifiuto della riduzione della cultura ad ideologia.

sche, in cui era la strega a divenire il “carnefice”; ma i Comaroff ostentano tesi discontinuistiche e addebitano la rinascita della stregoneria a processi di economica internazionale, e non a processi di costruzioni culturali di immagini. Il fatto è infatti che per i Comaroff la dinamica stregonesca appartiene al registro delle risposte, tipiche del Terzo mondo, alle tendenze del globalismo che generalizzano la forma merce ma al contempo accrescono drasticamente le differenze economiche e sociali. Per gli stessi autori, però, la stregoneria – come complesso credenziale – non è una fuga dal mondo, quanto una forma di “resistenza” alle sue indicibili sofferenze, una rivolta nella pura affabulazione, capace però di tradurre nell’idioma comprensibile delle forze occulte le leggi irrazionali del mercato, reperendo e ritagliando così un pezzo di mondo da opporre a mo’ di barricata agli squilibri economici¹⁵.

Geschiere cerca di risolvere tale antinomia rimodulando l’idea della stregoneria come commento locale su un mondo.

7. Stregoneria come dispositivo concettuale di comparazione

Se i discorsi sulla stregoneria in continuazione interpretano tutti i corsi degli eventi e quindi sono impossibili da falsificare, e se l’esuberanza di significati esclude ogni interpretazione essenzialistica, allora come non dare ragione a Geschiere quando sostiene che bisognerebbe rinunciare alla vecchia nozione di stregoneria e meglio ricorrere all’espressione “forze occulte”? La soluzione sembrerebbe utile per indicare il nuovo rapporto fra *evil doing* e frammentazione postmoderna. Esiste però un problema corposo: come è possibile una simile *emendatio* se sono gli stessi africani ad essersi appropriati dei termini di “stregoneria” e “fattucchieria”, mentre gli occidentali (e *in primis* gli antropologi) sembrano assai più incerti a dare credito a una distinzione categoriale così generale¹⁶? E anche accettando la rinominazione, non per questo cesserebbe di riprodursi il clichè tipico del Novecento che vede nell’Africa il luogo antropologico per eccellenza dell’alterità, della arretratezza e della primitività, parenti prossimi della stregoneria. Sembrerebbe quindi che il termi-

¹⁵ L’autore che ha percorso i temi della forza dell’immaginazione nelle forme di opposizione all’oppressione economica capitalistica, in specie nel Terzo mondo, è senz’altro Taussig (1980), per il quale il processo di alienazione profetizzato da Marx può essere contrastato simbolicamente e “retoricamente” con controideologie, sistemi religiosi o sistemi di significati locali.

¹⁶ Quanto l’etnografo debba internarsi nella rete credenziale della stregoneria, e quanto l’occulto costituisca un problema per l’io etnografico è tema di grande lena, qui non affrontabile; qualche spunto in Olivier de Sardan 1992.

ne debba vagare da un estremo all'altro dello spettro della semantica del male: dal locale stereotipizzato (l'Africa)¹⁷ al globale multiforme (il mondo). Tuttavia, qualche notazione di avanzamento concettuale va qui iscritta. In specie sulla tendenza alla disseminazione nello spazio delle "forze occulte".

Fino a non molto tempo fa si usava spiegare il "locale" a partire dalla sfera statuale quale dimensione garante della generalità; oggi invece appare più opportuno analizzare i vari casi nelle loro coordinate quotidiane e nelle loro cangianti identità. Possiamo convenire che ciò discende da una sorta di imperativo socio-organizzativo della globalizzazione, che fa' sì che la convergenza fra le nuove forme di mobilità globale che dichiarano la fine dello stato-nazione territoriale e il mondo stregonesco non debba essere interpretata in termini di esotismo. Ma pur sempre si tratta di una convergenza che apre a spazi paurosi ed eccitanti, assieme. Perché? La stregoneria ci può aiutare anche in questo.

Sembra paradossale, ma se sussiste una stretta relazione tra stregoneria e località è perché i due termini convivono in una comune associazione, e fieramente si inseriscono nel discorso più complessivo dei processi della globalizzazione. La stregoneria in effetti rimodella e re-iscrive il locale entro le griglie del globale, e qui hanno probabilmente ragione i coniugi Comaroff. In certa misura, la stregoneria compendia il locale entro e contro il globale, proprio nel momento in cui sembra superare ogni forma di locazione e di confini. La locazione e i confini – ricordiamolo – erano un bel problema dal colonialismo in poi, giacché la mobilità e la fluidità delle società africane hanno sempre costituito un serio problema per le élite locali intente a costruire nuovi stati: senza confini, del resto, che stato c'è? Il fascino della stregoneria è che volatilizza i confini locali e al tempo stesso rafforza l'apparato normativo che la vuole controllare.

In sé, e nelle sue forme – come dire? – più pure, la stregoneria sembra destinata a non avere una sua localizzazione: le streghe sono dovunque. Ed infatti volano, non si radicano mai. La stregoneria cioè sembra non avere né radici né un culto localizzato. Esiste però un aspetto su cui tutti gli etnografi e

¹⁷ Nei recenti studi sul rapporto fra colonialismo e antropologia in cui si tende a "de-essenziare" l'immagine dell'Africa, la stregoneria rappresenta uno degli stereotipi su cui si è costruita una "invenzione" dell'Africa, che in qualche modo Mbiti (1969) cercò di tradurre in "filosofia"; l'altra è la versione politica, a partire dal concetto di tribù-segmentazione sino a quello di "etnia". I due versanti, in fondo, coincidono con i due importanti volumi di Evans-Pritchard, sulla *stregoneria zande* e sui *Nuer*. Per i temi in generale, cfr. Hallen, Sodipo 1997, Mundibe 1988, Moore 2004. Per la questione delle complicazioni nel definire le identità postcoloniali, poi, cfr. Werbner, Ranger, T. eds. 1996 e Werbner 1998.

coloro che hanno studiato il tema, ed è quello dello spazio entro cui si consuma il male stregonesco.

Il tema, già di M. Douglas, insisteva sul rapporto fra linee del confine sociale e figure del “nemico”. Sia i Comaroff sia Geschiere premono concordi su questo tema. La tesi generale è che le forme attuali della stregoneria tendono a generare e controllare lo spazio della “intimità”, il contesto in cui si è svolta o si svolge la vita degli individui e da cui sono state tratte preferenze e abilità. Fra smascherare coloro che abusano dei bambini da un lato, e la caccia alle streghe dall’altro, non v’è molta differenza; diverse certo sono alcune procedure ma al fondo vigono forti assonanze. E tali assonanze derivano dal fatto che esiste una diffusa credenza che lo spazio della “intimità” (il che corrisponde, grosso modo, a ciò che Sahlins chiama lo spazio della “reciprocità generalizzata” o Hannerz il “vicinato” della forma di vita) sia soggetto a un preoccupante inquinamento interno (il nemico è supposto provenire, ahimè!, dall’interno) che fa’ capo ad una paurosa visione di reti infinite di satanisti o streghe, e in un occulto viluppo di azioni commerciali. Entrambe le ossessioni – la stregoneria e l’abuso infantile – sono cioè prodotti del sentimento della “perplexità morale”, e rappresentano specifici modi di re-iscrivere interventi locali in storie globali.

Il leit-motiv nelle storie delle accuse per stregoneria ruota sempre attorno a una forma di aggressività onnipotente e segreta che gli attori umani dirigono tutta contro i propri congiunti prossimi. In questo nuovo circuito di azione negativa, l’evento è ancora una volta *fascinans* e *horrendum*: se si deve sacrificare un parente per avere accesso al gruppo, ogni forma di terapia al tempo stesso rimanda alla famiglia. Ciò fa’ sì che nei casi del presente si possano registrare dinamiche evidenti di rinominazione che introducono a nuove definizioni del Sé e dell’Altro: per le streghe i propri seguaci non sono carne da mangiare, bensì corpi da sfruttare. Il passaggio dal cannibalismo allo “zombismo” è così completato ma non può non produrre una trasfigurazione della stregoneria, nonché una reciproca trasformazione sociale.

Se, sul momento, a fini esemplificativi, ci rivolgiamo alle radici sociali che caratterizzano i casi di abuso rituale, possiamo notare come sino al 1994 i casi di abuso satanico in asilo-nido o centri per l’infanzia imperversano negli USA, non certo in Gran Bretagna. Ciò significa che la classe occupazionale entro cui circoscrivere il fenomeno nord-americano è quello della classica coppia americana affluente bi-reddituale, che diviene la “vittima”. In Gran Bretagna prevale invece l’idea che i “colpevoli” siano gli stessi genitori, e quasi a conferma di tale credenza si citano le situazioni di estremo disagio delle famiglie incolpate di abusi, in una sorta di giustificazione circolare. Ne discende che, non a caso, fra i genitori naturali e adottivi si sviluppi una feroce

polemica che vede i primi negare risolutamente, al contrario dei secondi, l'esistenza di sette segrete. Pur nella inversione dei ruoli di vittima e colpevole, siamo però pur sempre entro il processo di elaborazione di un intelletto sociale, largamente occidentale, capace di costruire terribili immagine del male, incardinandole in condizioni locali che esibiscono vivissime paure.

Negli ultimi decenni i sociologi hanno creato un concetto esplicativo per la nascita di movimenti sociali le cui azioni, collettive o individuali, sono considerate dall'opinione pubblica quali "pericoli" per le norme sociali fondamentali del vivere comune, il "panico morale" (*moral panic*). Esso è un costrutto che innesta un problema sociale, ingigantendo e generalizzando in ambito mass/mediale e in sede politica un evento singolo, fino a scatenare reazioni spropositate rispetto al pericolo effettivo, salvo "sgonfiarsi" – giornalisticamente parlando – con la fine dell'evento stesso, oppure ciclicamente riapparire con la consueta fenomenologia. I luoghi di maggiore emergenza sono i contesti sociali in cui il mutamento genera discrasie che disattendono ampi sentimenti di prevedibilità sociale, quali la famiglia nucleare che cambia, i luoghi della vita quotidiana colpiti dall'aumento dell'attività criminale, la casa stravolta dalla violenza fisica o sessuale¹⁸.

È quindi una delle tante percezioni culturali di "rischio" nel postmoderno su cui non pochi studiosi si sono soffermati. Quello che importa sottolineare qui è invece che la costruzione culturale nella spiegazione dei fenomeni di abuso si sviluppa secondo i modi ben riconoscibili della stereotipia della "fabbrica dei mostri", ma il costrutto nasce e si riverbera nella pubblica opinione sempre *post factum*, dopo cioè che un abuso abbia veramente avuto luogo; viceversa negli abusi rituali ciò che costituisce la materia della "prova" è solo l'interminabile alternarsi di accuse e contraccuse di stregoneria. Nel panico morale v'è attribuzione di colpa sulla base di un rilevamento empirico di reato, nel caso dell'abuso rituale si tratta di un processo diagnostico che a posteriori individua "fantasticamente" i sospetti rei.

La questione attraversa terreni comuni a diverse discipline, a seconda che la sequenza credenza-atto dell'abuso sia considerata una catena di eventi in cui v'è presenza di un reato intenzionato (sociologia criminale), in cui si manifesta una forma di disagio e di devianza (psicologia sociale dei movimenti giovanili), in cui si organizza un culto (storia delle religioni e dei movimenti religiosi) o in cui si trasmettono credenze (antropologia culturale/etnologia)¹⁹.

¹⁸ Per la parabola statunitense cfr. in particolare le tesi costruttivistiche di Jenkins 1992; sul dibattito generale riguardo l'abuso organizzato cfr. Bibby ed. 1996.

¹⁹ Possiamo solo fuggacemente rinviare, per la situazione italiana, agli studi di Massimo Intro-

Bisogna perciò trovare il “tenore” specifico della stregoneria. Di essa si può dire che ha un suo tenore locale: l'intimità, la casa e la famiglia, per un lato; per l'altro, si tratta di un narrare immaginifico (sabba etc.) dai tratti assai riconoscibili.

Ora, in tutti i casi, possiamo affermare che sono due le specie di credenze che vengono di solito attribuite alla stregoneria. Abbiamo da un lato la *causazione della sfortuna* o l'iniquità della fortuna; dall'altro, troviamo invece *l'esistenza di esseri maligni* che rappresentano la sfera dell'inumano. Tra i due termini non v'è necessità di collegamento intenzionale: si vuole dire che il mistico legame causa-effetto appartiene al dominio del “male assoluto”²⁰ o metafisico della stregoneria; mentre la intenzionalità designa l'opera del fattucchiere. L'assenza di volontarietà e direzionalità determina l'opposizione della stregoneria alla fattucchieria (nell'idioma europeo: le streghe diaboliche). È per questo motivo che bisogna intravedere nella stregoneria un vero e proprio dispositivo comparativo intrinseco, che riposa su una grammatica di lettura “alterista” della comparabilità del diverso.

La stregoneria è però anche una particolare *location*²¹. Sia Needham che Evans-Pritchard, in fondo, sono oggi leggibili perché insistono entrambi sul tale tema quale ineludibile nesso e rapporto fra “località” e “pluralità del sé”: solo così è possibile intendere il rapporto fra soggettività e radicalità del territorio. Ove la pluralità del sé rappresenta un molteplice cooperare alla autorappresentazione identitaria, attraversata dal conflitto interpretativo e caratterizzata dalla presenza di diversi attori sociali locali; e la radicalità, quale istanza della “terrestrità” idiosincratca e antiteorica su cui si innesta ogni auto-commento sul mondo. E l'ambiguità della stregoneria ne è una dimostrazione.

Ma la “stregoneria” oggi è concettualmente tanto mutata rispetto allo ieri?

Il concetto di “economia occulta”, avanzato da Comaroff per intendere le causalità mistiche, rappresenta in un certo senso la ritrascrizione odierna del-

vigne sul “satanismo”. Purtroppo, però, non possiamo citare nessuna produzione antropologica pari a quella, pionieristica, di Jane La Fontaine.

²⁰ Cfr. Ricoeur 1986 e Parkin 1986. Il problema di fondo è fra il male metafisico e il male volontario. Circa il primo ricordiamo che per Agostino, vescovo di Ippona, alla nascita siamo senza macchia, ma una volta entrati nella trama del tempo acquisiamo, per contaminazione, una natura imperfetta e quindi la tendenza al deterioramento.

²¹ Sul concetto di “location”, cfr. Gupta, Ferguson eds. 1997.

la stregoneria quale idioma relativo alla continuità del potere; e discende in ogni caso dalle formulazioni dei primi antropologi funzional/strutturalisti che vedevano nella stregoneria l'idioma in cui si esprimevano i movimenti di "fusione" e "scissione" nelle società tribali africane. Certo, nei Comaroff c'è il concetto di "resistenza" e di "globalismo", che è un idioma tramite cui leggere e legittimare le transazioni incomprensibili o ingiuste a occhio nudo, se non ricorrendo ad una dimensione di indicibilità e di occultezza; il ruolo della stregoneria è inteso però pur sempre in senso politico. Le posizioni di Needham e di Stephen testimoniano l'utilità del ricorso alle strutture trascendentali dell'immaginario umano, così come gli assunti di Geschiere riattivano forti spunti teorici di Evans Pritchard circa il manifestarsi e perpetuarsi dei sistemi di credenze. È il rapporto fra mutamento a stregoneria a premere, in specie nella comprensione delle sue innumerevoli forme di manifestazione.

È senz'altro difficile interpretare la "stregoneria" alla maniera intellettualistica di R. Horton (1993), quale debole forma di generalizzazione mentale di un "senso comune tradizionale" che alberga in ogni uomo, perché possiamo rivolgere qualsiasi contestazione alla stregoneria ma non quella di essere sempre uguale a se stessa. La mobilità e la variabilità contestuale che la caratterizzano male si conformano alla rigida teoria hortoniana; e in ogni caso, però, le figure sataniste che rappresentano figure del male non hanno alcuna reale identità umana, se non varietà di commento culturale nel molteplice immaginario e codice interpretativo che le connotano.

Il commento culturale dell'"abuso rituale" si connota invece quale processo cognitivo e simbolico che, segnalando le varie tappe delle accuse, corrisponde alle varie "campagne" attivate contro i presunti stregoni. Nei casi riferiti di ambito statunitense e britannico abbiamo la seguente sequenza:

la fase *iniziale* è quella in cui gli attivisti dominanti sono per lo più religiosi e l'influenza statunitense è assai rilevante;

la fase *seconda* è quella in cui sono i bambini a subire una forte esposizione quali "accusatori", e l'interesse mediatico si rivolge favorevolmente sugli operatori sociali quali numi tutelari del principio della sincerità dell'infanzia;

la fase *finale* è quella in cui le vittime sono gli adulti (i *survivors*) e si cessa di pensare che i bambini possano essere attendibili testimoni da curare terapeuticamente o da usare a fini penali, ed entra in scena, centrale, il mondo delle professioni terapeutiche.

Il terzo punto è importante e riguarda la fine dei casi britannici e il passaggio all'ultima fase attuale, dei nostri giorni. La dinamica accuse-confessio-

ni si sviluppa in Gran Bretagna, in particolare nel decennio 1982-1992, e cessa quando il testimone passa dall'infanzia all'età adulta²². L'attuale *focus* del dibattito (investigativo e pubblico) sugli abusi rituali e sull'abuso organizzato, in generale, si rivolge solo al mondo degli adulti e non dei bambini; ma ciò non significa affatto che cessi o si estingua la costruzione mitologica della caccia alle streghe. Muta solo la prospettiva della pubblica discorsività, con l'intervento di un nuovo invitato. Al posto dell'abuso sull'infanzia testimoniata dai bambini subentra un nuovo oggetto di analisi: è la memoria; e gli attori della scena sono i portatori di essa. Nasce il dibattito sulla natura della memoria. A subire il ritmo delle accuse-confessioni sono le "memorie false" in particolare, sino alla costituzione della Società della Falsa Memoria. Al centro della contesa sta la costituzione della modalità del ricordare, del dimenticare e del ricostruire funzionale della memoria. E ciò avviene non tanto quale esercizio conoscitivo su una facoltà senz'altro munita di basi biologiche, quanto e in maniera più interessante quale meccanismo essenziale per la costruzione delle personalità sociali²³. E infatti ciò che emerge alla fine del dibattito è il problema della "personalità multipla" (MPD), quale indice del "disordine" del mondo nella mente e segnale della difficoltà a concettualizzare l'Ego in termini di soggettività piena e trasparente.

Con questo ultimo passaggio, possiamo ritornare alle due domande iniziali: perché di nuovo la stregoneria e perché proprio ora?. Alle due domande, legittime, è stata data una risposta che punta sulla permanenza della struttura della stregoneria nella complessità degli schemi esplicativi delle tre forme di comparazione. Di più, la stregoneria dimostra di essere, sempre e insieme, sia oggetto di interesse etnografico che categoria di interpretazione della realtà²⁴, sia indicatore di spazio della reciprocità che schema di categorizzazione della mente.

Bibliografia

- Angioni, G. 2006. *Le fiamme di Toledo*. Palermo: Sellerio.
 Assmann, A., 2002. *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Ed. it. Bologna: il Mulino.

²² Rammento che nella letteratura classica i casi di bambini accusati di stregoneria sono rari: cfr. l'etnografia degli anni '60 di Brain (1970) sui Bangwa del Camerun

²³ Complessivamente, per il tema, cfr. l'importante lavoro di A. Assmann (2002), da leggere in linea con tutto il filone antropologico sul ruolo costitutivo della memoria nel *self* e nella genesi culturale.

²⁴ Radcliffe-Brown avrebbe detto al proposito che si tratta della necessaria identità, in antropologia, fra metodo e teoria.

- Austen, R.A.. 1993. "The Moral Economy of Witchcraft: an Essay in Comparative History". In Comaroff eds. 1993: 89-110.
- Bellagamba, A. 2000. *Il rito e i processi di modernizzazione. La stregoneria nell'Africa postcoloniale*. In Scarduelli 2000: 115-46.
- Bibby, P. ed. 1996. *Organised Abuse. The Current Debate*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Blecourt, W. (de), Hutton, R., and La Fontaine, J. 1999. *Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century*. London: The Athlone Press,
- Brain, R. "Bambini-streghe". In Douglas ed. 1970: 209-31.
- Cohn, N. 1970. "Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio". In Douglas ed. 1970: 35-50.
- Comaroff, Jean. 2000. "Consuming passions: child abuse, fetishism and 'The new World Order'". *Culture* 17, 1-2: 7-19.
- Comaroff, Jean, Comaroff, John, eds. 1993, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Comaroff, J. and Comaroff, J., 1999. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South of African Postcolony". *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303
- Douglas, M., 1999. "Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited, 1987". *Africa*, 69, 2: 177-93
- Douglas, M. ed. 1970. *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London: Tavistock (tr. it. 1980. *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*. Torino: Einaudi).
- Feyerabend, P.K. 1975. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (tr. it. 1979. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Milano: Feltrinelli)
- Fisji, G., Geschiere, P. 2001. "Witchcraft, Development and Paranoia in Cameroon". In Moore-Sanders 2001: 226-46.
- Gallini, C. ed. 2000. *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*. Torino: Boringhieri.
- Geschiere, P. ed. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala (ed. ingl. 1999. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville and London: University Press of Virginia)
- Geschiere, P. 1999. "Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia". In Meyer, Geschiere eds. 1999: 211-38.
- Ginzburg, C. 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
- Gluckman, M. 1956. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell
- Greenwood, S. 2000. *Magic, Witchcraft and the Otherworld: an Anthropology*. London: Berg,
- Gupta, A., Ferguson, J. eds. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hacking, I. 1991a. "The Making and Molding of Child Abuse". *Critica Inquiry* 17 (2): 253-88.
- Hacking, I. 1992b. "Two Souls in One Body". *Critical Inquiry* 17 (4): 838-67.
- Hallen, B., Sodipo, J.O. eds. 1997. *Knowledge, Belief, and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy*. Stanford: Stanford University Press,
- Herzfeld, M. 2002. *L'intimità culturale*. Ed.it. Napoli: L'ancora.
- Horton, R. 1990. *Pattern of Thought in West and in Africa. Essays on Religion, Magic and Science*. Manchester, Manchester of University Press
- Jenkins, P. 1992. *Intimate Enemies: Moral Panics in Contemporary Great Britain*. New York: Aldine de Gruyter.

- Kieckhefer, R. 1989. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press (tr. it. 2004. *La magia nel medioevo*. Bari: Laterza)
- La Fontaine, J.S. 1998. *Speak of the Devil. Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press
- Lambek, M. 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte*. Toronto: University of Toronto Press
- Lambek, M., Strathern, A. eds. 1998. *Bodies and Persons, Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Libanora, R. 2003. "Appartenenze mobili. Mercati e guaritori 'stranieri' nei fetish-markets del Ghana". In Gallini 2003: 117-47
- Mageo, J.M., Howard, A. eds. 1996. *Spirits in Culture, History, and Mind*. New York and London: Routledge.
- Mbiti, J.M. 1969. *African Religions and Philosophy*. London (tr. it. 1990. *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*. Torino: SEI)
- Meyer, B., Geschiere, P. eds. 1999. *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell
- Meyer, B. 1999. "Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes towards Consumption in Contemporary Ghana". In Meyer, Geschiere, eds. 1999: 151-76.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. London: Indiana University Press
- Moore, S.F. 1994. *Anthropology and Africa*. Charlottesville, VA: University of Virginia (tr. it. 2004. *Antropologia e Africa. Prospettive in mutamento*. Cortina, Milano)
- Moore, H.L. Sanders, T. eds. 2001. *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and postcolonial Africa*. London and New York: Routledge
- Mudimbe, W. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press,
- Needham, R. 1978. *Primordial Characters*. Charlottesville: University Press of Virginia
- Needham, R. 1979. *Symbolic Classifications*. Santa Monica: Goodyear
- Needham, R. 1980. *Reconnaissances*. Toronto: University of Toronto Press
- Olivier de Sardan, J.P. 1992. "Occultism and the Ethnographic 'P': the Exotizing of Magic from Durkheim to Postmodernism". *Critique of Anthropology* 12, 1: 5-25
- Parry, J., Bloch, M. eds. 1988. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press
- Parkin, D. 1986. *The Anthropology of Evil*. London: Routledge
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto*. Bari: Laterza.
- Polanyi, M. 1958. *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*. London: Routledge (tr. it. 1990. *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*. Milano: Rusconi)
- Ricoeur, P. 1986. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides (tr. it. 1993. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*. Brescia: Morcelliana)
- Rowlands, M., Warnier, J.P. 1988. "Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon". *Man*, n.s., 23, 118-32.
- Sanders, A. 1995. *A Deed Without a Name. The Witch in Society and History*. London: Berg.
- Scarduelli, P. ed. 2000. *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*. Torino, Bollati Boringhieri
- Stephen, M. 1995. *A'Alisa's Gifts. A study of Magic and the Self*. Berkeley: University of California Press.
- Stephen, M. 1999. "Witchcraft, Grief and the Ambivalence of Emotions". *American Ethnologist* 26, 3: 711-37

- Taussig, M. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Werben, R. 1998. *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books
- Werbner, R., Ranger, T. eds. 1996. *Postcolonial Identities in Africa*. London and New Jersey: Zed Books
- Wikan, U. 1993. "Beyond the Words: the Power of Resonance". In G. Pålsson ed. 1993. *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford-Providence: Berg. Pp. 184-209.
- Winch, P. 1964. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly* 1: 307-24 (tr. it. 1990. "Comprendere una società primitiva". In F. Dei, A. Simonicca, eds. 1990. *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologica*. Milano: Angeli. Pp. 124-60).

Franca Sinopoli

LA QUESTIONE INTERCULTURALE
IN LETTERATURA COMPARATA:
ALCUNI MOMENTI*

1. Come dar conto degli “altri” nello studio letterario?

Sull’aprire e chiudere i testi

La letteratura comparata nasce com’è noto nel quadro della storia letteraria europea tra Sette e Ottocento in quanto problema da un lato dell’interferenza tra culture letterarie nazionali e dall’altro della compresenza sul piano mondiale di civiltà letterarie profondamente diverse.

Si pensi nel primo caso alla primissima cosiddetta “scuola francese” di studi sui rapporti tra la letteratura francese e le letterature “straniere” e, ancor prima nel secondo caso, alla *Geschichte der alten und neuen Literatur* di Friedrich von Schlegel (1815) o al *West-östlichen Divan* (1814-1829) di Goethe. Sto parlando, non a caso, di “studi” sui rapporti tra letterature e della “consapevolezza critica” della compresenza di civiltà diverse su scala mondiale, cioè di quella fase strutturata e non rapsodica della riflessione sulla storicità della letteratura europea e mondiale che muove i primi decisivi passi nei primi decenni dell’Ottocento (Sinopoli, 1996 e 2002).

Si tratta quindi da un lato di interferenze intra-culturali (cioè tra letterature appartenenti ad una stessa civiltà, quella europea), basti citare i *Tableaux* (1828-30) di Villemain (*Tableau de la littérature au Moyen Age en France, en Italie, en Espagne et en Angleterre*, e *Tableau de la littérature au XVIII^e siècle*), ma anche di confronti, seppur *in nuce*, “interculturali” nel caso della storio-

* Questo contributo, il cui testo è stato aggiornato all’ottobre 2005 reca qualche riferimento bibliografico al 2006, riarticola e sviluppa le tesi esposte in un mio lavoro precedente sulla teoria letteraria comparatistica tra XIX e XX secolo, apparso con il titolo “Dalla comparazione intraculturale alla comparazione interculturale” nel volume *Manuale storico di letteratura comparata*, a cura di A. Gnisci e F. Sinopoli, Roma, Meltemi 2000², pp. 14-60. Un’interpretazione in chiave di “Cultural History” della storia della comparatistica letteraria, che ha molti punti di contatto con il saggio appena citato, è data dal contributo di F. Loriggio, *Disciplinary Memory as Cultural History: Comparative Literature, Globalization, and the Categories of Criticism*, in “Comparative Literature Studies”, 41, no. 1, 2004, pp. 49-79. Vorrei segnalare anche la pubblicazione di un recente numero monografico della rivista inglese “Comparative Critical Studies” (vol. 3, issue 1-2, 2006) dedicato allo stato dell’arte, del quale però non ho potuto trattare in questo mio intervento.

grafia schlegeliana o di quella elaborata da Jean-Charles-Léonard Sismonde de Sismondi sulle culture letterarie del mediterraneo (*La littérature du Midi de L'Europe*, 1813). Tuttavia occorre anche precisare che, stando alla prospettiva dei primi dell'Ottocento, lo stesso studio dei rapporti tra letterature in lingue diverse, *in primis* le europee, era sentito (anche se non definito) come uno studio "inter-culturale", in cui cioè l'elemento "diversità" e il problema dell'interferenza vissuto come esigenza della sua ricomposizione in una unità sintetica assumevano un certo rilievo.

Nel 1827 (la fonte sono i celebri *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* di Johann Peter Eckermann), Goethe, comparando la letteratura cinese e letterature occidentali traduceva su un piano estetico-morale una differenza storico-culturale e a proposito di un "notevolissimo" romanzo cinese che stava leggendo (*Colloqui con Goethe*, in Sinopoli 1999, pp. 89-92), si chiedeva come giustificare e giudicare tale fenomeno culturale nell'ambito della poetica occidentale. Il dilemma venne risolto rilevando nel testo straniero una coerenza morale, quindi una somiglianza con la propria cultura borghese e, sulla base di ciò, una prova tangibile della dimensione "mondiale" della letteratura (è nota l'affermazione di Goethe sull'avvento della "Weltliteratur": "Nationalliteratur will jetzt nicht viel sagen; die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen", Strich, 1957, p.369), del suo manifestarsi in ogni luogo e presso tutti gli uomini. La differenza storico-culturale il cui problema viene sollevato da un'obiezione del segretario Eckermann ("Un romanzo cinese! esclamai: deve essere ben singolare!") viene cioè risolta riducendo la potenzialità interculturale del confronto ("Non tanto come si crede, rispose Goethe. Quegli uomini pensano, agiscono e sentono quasi come noi, e ci si accorge assai presto d'esser loro uguali").

La critica comparativa intra-culturale delle origini manifesta inoltre anche un lato xenofobo e nazionalistico che tende cioè a "difendere il genio di ogni nazione dall'influenza delle nazioni vicine" (dirà ancora agli inizi del '900 il comparatista francese Joseph Texte, cit. in Gnisci, Sinopoli, 2000, p. 66) e al massimo a giustificare i periodi di apertura ed espansione come "imitazioni feconde" e "reazioni salutari". In questo paradigma mentale dominano comunque concetti quali "influsso", "debito", "credito", e trova legittimità un metodo di ricerca di natura "fattualistica" – come lo definì René Wellek nel 1958 in *The Crisis of Comparative Literature* (Gnisci, Sinopoli, 2000, pp. 104-105) – che seppur criticabili tendevano a non isolare l'opera letteraria, bensì a collocarla in un campo di relazioni storiche rintracciabili con strumenti filologici, cioè secondo precise limitazioni temporali e spaziali.

Il superamento del paradigma binaristico implicito nello studio delle fon-

ti e delle influenze si attuò in un primo tempo in modo, potremmo dire, “endogeno” alla comparatistica francese ed europea in generale e cioè provvedendo ad includere nei diversi momenti dello studio letterario (quello centrato sulla letteratura nazionale e quello dedicato all’influenza di una letteratura sull’altra) anche di una prospettiva più generale che mirava a studiare non tanto opere ed autori quanto generi e forme letterarie in una dimensione transnazionale (basti pensare a Paul van Tieghem autore di *La littérature comparée*, pubblicato nel 1931). Questo comportava un salto concettuale, ma anche dal punto di vista pratico delle procedure di lettura dei testi, dal comparatismo storico-filologico ad una comparatistica teorica finalizzata a comprendere il funzionamento delle così dette “leggi” e dei principi generali della letteratura europea, sempre muovendosi però sulla base di testimonianze e relazioni di carattere storico che, una volta organizzate, avrebbero permesso di proporre l’esistenza di fenomeni letterari di carattere generale e non rintracciabili ad una indagine su base esclusivamente nazionale o al massimo binazionale.

Un passaggio ulteriore fu quello che portò da questa comparatistica “storica” transazionale ad una vera e propria teoria generale della letteratura formalistica, mirata all’individuazione non del prodursi storico e transazionale di forme e generi, ma dell’esistenza presunta di una proprietà essenziale della Letteratura, la sua “letterarietà”. Tale proprietà specifica della letteratura ne giustificerebbe la separazione dagli altri prodotti culturali, nonché dalle altre attività umane. In questo caso la comparazione procederebbe, come voleva Wellek, per via a-causale, e libera da condizionamenti storici, politici, o geografici, anzi secondo questo nuovo paradigma critico (ma anche più generalmente mentale) si potrebbe/dovrebbe proprio fare a meno della comparazione, proprio per evitare da un lato il ricorso a concetti ritenuti “spuri” rispetto al campo letterario (nazione, debito, credito, influenza, eccetera) e dall’altro lato la mancanza di focalizzazione sull’opera stessa quale autonoma e “diversificata totalità” e quale “struttura di segni” autosufficiente. Ciò che bisogna riconoscere, invece, a merito di questo importante storico della critica letteraria occidentale moderna è, tra altre cose, l’insistenza sulla necessità di elaborare una domanda – sino ad allora a parer suo assente dal discorso comparatistico – sul *sensu* che potevano avere certi “rapporti di fatto” oppure le numerose analisi dei così detti “paralleli letterari”, che presi di per sé avevano finito per creare una sorta di frammentismo nello studio letterario e nell’immagine stessa della letteratura. Riportare l’attenzione sulla centralità della critica a fronte dello storiografismo otto-primonovecentesco è senz’altro un merito che lega Benedetto Croce, autore nel 1903 di un articolo dedicato a “La

‘Letteratura comparata’” (Gnisci, Sinopoli, 2000, pp. 73-78) e René Wellek nel campo della critica agli studi letterari comparati.

2. La ricerca (e la perdita) di una scienza letteraria universale

Ora si può dire che giunti a questo punto ragionando attraverso una breve rassegna dei momenti salienti dello sviluppo della “mentalità” comparatistica in ambito letterario e, prevalentemente, occidentale, l’epoca compresa tra la fine degli anni Cinquanta e la fine degli anni Ottanta del Novecento – quindi ben un trentennio pieno – vede praticamente il simultaneo maturare e sfaldarsi del *classicismo teorico* teso all’individuazione (sia essa di matrice storicistica o idealistico-formalistica) di invarianti e di norme di comparabilità.

Anche un comparatista estremamente eclettico e competente sulle realtà extraeuropee (a differenza di Wellek) quale fu René Etiemble non sfugge a questo “classicismo” teso a fare a meno certamente dei “rapporti di fatto” nello studio delle interferenze letterarie, ma altrettanto deciso allo stesso tempo ad inseguire e a costruire una idea generale di letteratura attraverso la ricerca delle invarianti letterarie. Una ricerca praticata sulla base, ad esempio, della comparazione in parallelo o per via di contatto tra letterature europee e letterature dell’estremo Oriente. È il sogno, detto in breve, di una scienza generale della letteratura che si illude di poter approdare ad una poetica e ad una retorica centrate sull’individuazione dello specifico “intrinseco” – che si interpreta in chiave “universale” – della letteratura, sulla sua autonomia, anche se ormai individuata attraverso la comparazione tra sistemi letterari (poetiche) e tra idee di letteratura culturalmente distanti.

Il contributo di Etiemble e del suo “comparatismo militante”, come è stato definito da Adrian Marino (Marino, 1982), allo svecchiamento della tradizione comparatistica di appartenenza può essere valutato anche sotto il profilo del suo rendimento in termini di allargamento dei confini geo-culturali del campo di azione della letteratura comparata. Restano comunque da precisare sin da ora anche i limiti di questa nuova prospettiva, la quale – ripresa, soprattutto a livello teorico, da Earl Miner – è nel migliore dei casi un tentativo di teoria delle poetiche comparate. Persiste cioè in entrambi i casi una specie di classicismo teorico teso all’individuazione di invarianti e di norme di comparabilità. Etiemble sviluppa ulteriormente la ripresa che si ebbe in Francia durante gli anni Sessanta degli studi dedicati alla elaborazione di una scienza generale della letteratura, cioè di una poetica generale che rendesse esplicita l’attitudine teorica del comparatismo, già messa in luce da A.N. Ve-

selovsky alla fine del secolo XIX nella sua poetica storica (Marino, 1988). Dopo la poetica storica, limitata alle forme in verso, e in ripresa di una poetica globale della letteratura, Etiemble propone la trasformazione del tradizionale studio storico dei generi letterari occidentali in una vera e propria analisi comparata dei generi letterari presenti nel maggior numero possibile di culture, a prescindere dai “rapporti di fatto” e con particolare riguardo alle letterature del medio e dell’estremo Oriente. Quella che si fa avanti con Etiemble è la consapevolezza che non è più possibile elaborare delle teorie sulla letteratura operando esclusivamente sulla base intraculturale occidentale (Marino, 1988, p. 30), ma che è necessaria una vera e propria poetica comparata interculturale, nata dalla considerazione di paradigmi e di valori elaborati dalla riflessione sulla letteratura all’interno di tradizioni assai diverse tra loro.

La proposta avanzata da Etiemble, già dalla fine degli anni Cinquanta, consisteva sostanzialmente in una ricerca delle invarianti letterarie ovvero “le condizioni che in ogni epoca e luogo rendono possibile la bellezza” (“les conditions sans lesquelles en tout temps, en tous lieux, il n’y a pas de forme belle.”, Etiemble, 1958, p. 166):

Il giorno in cui lo studio comparato delle letterature (giapponese, urdu, spagnola, tamil, inglese, tibetana, araba, islandese, ecc.) ci consentirà di isolare i fattori comuni ad ogni letteratura e, al suo interno, di ogni genere letterario avremo fondato una retorica indiscutibile (Etiemble, 1958, p. 167):

Il sogno di una scienza letteraria generale che si ripropone nella comparatistica europea alla metà del nostro secolo consiste quindi nell’idea di poter approdare ad una poetica e ad una retorica veramente comparatiste grazie alla messa a punto di un apparato metodologico in grado di mantenere sempre il testo letterario e la sua interpretazione (la sua esperienza) al centro dello studio. Una volta verificata l’insufficienza degli strumenti di analisi impiegati per la ricerca di fonti, influenze ed intermediari tra due o più letterature – insufficienza in termini di inadeguatezza nel dar conto del valore letterario di un’opera – si cerca di integrare il sapere erudito con il gusto estetico, la ricerca storica con la riflessione critica, o, come dice Etiemble, “le savoir et le goût” (Etiemble, 1958)¹.

¹Si veda anche A. Marino, *Comparatisme et théorie de la littérature*, cit., cap.VI, par.4: “La littérature comparatiste”, pp.291-306. Marino elabora ulteriormente l’oggetto di studio della poetica comparata facendone il prodotto di una convergenza tra due movimenti totalizzanti dello spirito comparatista: dall’insieme delle letterature nazionali alla letteratura universale; e dall’insieme dei risultati parziali della riflessione teorica sulla letteratura ad una teoria della letterarietà. La sua

Ancora centrate sull'individuazione dello specifico "intrinseco" (universale) della letteratura, sulla sua *autonomia* e sulla qualità "essenziale" dell'opera letteraria, seppure da individuare non più sulla base della poetica occidentale ma sul confronto tra poesia, letterature e poetiche di provenienza mondiale, gli studi di poetica comparata elaborati da Etiemble sino a Earl Miner, a partire dallo stesso periodo in cui compare lo studio di quest'ultimo su *The Japanese Tradition in British and American Literature* (Miner, 1958)² superano tuttavia la dimensione intraculturale della letteratura comparata, mettendone con ciò stesso in crisi o – il che è in questo caso uguale – in luce i criteri di comparabilità implicitamente utilizzati, che finalmente diventano essi stessi argomento di discorso. Si pongono in questo modo le condizioni per affrontare i limiti stessi della poetica, del canone e dell'idea di letteratura, che l'irrompere degli studi culturali post-coloniali rimetterà totalmente in gioco negli ultimissimi anni e da un nuovo punto di vista, non più intrinseco alla critica letteraria occidentale e per certi versi nemmeno intraletterario, cioè esclusivamente interno alla letteratura, si pensi a tal proposito ad un volume come *Death of a Discipline* (2003) di Gayatri Chakravorty Spivak, in cui la studiosa progetta una vera e propria "dislocazione" della disciplina rispetto non solo al tradizionale comparatismo eurocentrico, ma anche ai due campi di studio alternativi: i così detti "area studies" (studi interdisciplinari di area) e i più politicizzati *cultural studies* (studi culturali). Ma riprenderemo alla fine il discorso e le proposte avanzate dalla studiosa di origine bengalese.

Gli studi condotti da Earl Miner a partire dagli anni Cinquanta fino ai primi anni Novanta, nonché il contributo di ulteriori autorevoli comparatisti operanti a vario titolo nel vasto campo degli East-West Studies (quali Douwe Fokkema, Dionyz Durisin, Edward Said ed altri), hanno difeso programmaticamente la possibilità e la necessità di uscire dalla dimensione intra-culturale (euro-occidentale) della letteratura comparata, mettendone di fatto in luce i criteri di comparabilità utilizzati che quindi devono essere di volta in volta opportunamente tematizzati.

Non dobbiamo dimenticare per altro che lo studio comparato della letteratura riceve grandi impulsi in direzione interculturale nell'ambito della scuo-

proposta finale coincide infatti con una vera e propria riconversione della letteratura comparata in una teoria della letteratura o in un comparatismo teorico capace di estrarre la definizione della letteratura dalla base oggettiva costituita dalla totalità delle invarianti letterarie, tratte dal maggior numero possibile di letterature orali e scritte (ivi, pp.296-297).

² I risultati della sua riflessione teorica pluridecennale sull'applicabilità o meno delle regole della poetica occidentale allo studio delle letterature orientali costituiscono *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature*, Princeton U.P. 1990, studio costruito a partire dalla visione di Etiemble (ivi, p. 33).

la comparatistica russa e slovacca, in particolare nei lavori di V.M. Zirmunskij e di D. Durisin, reinquadrati all'inizio degli anni Ottanta nella semiotica da Ju.M. Lotman secondo la sua prospettiva culturologica. Nel 1983, in un testo in particolare dedicato a delineare "Una teoria del rapporto reciproco tra le culture (da un punto di vista semiotico)" Lotman intendeva sviluppare l'idea di Zirmunskij secondo cui ogni influenza esterna accelera lo sviluppo immanente di una letteratura. A questo fine parte da una constatazione assai rilevante quanto di semplice intendimento:

Bisogna notare prima di tutto che restano fuori dell'attenzione dei ricercatori molti fatti, per i quali lo stimolo per un'azione reciproca non è la somiglianza e la convergenza (stadiale oppure dei motivi, degli intrecci, dei generi ecc.), ma la differenza. Si possono indicare due possibili cause di stimolo, che suscitano l'interesse per qualche idea o cosa e fanno nascere il desiderio di assimilarla e farla propria: 1) essa mi è necessaria perché la comprendo, la conosco e si inserisce nei valori e nelle idee a me noti; 2) essa mi è necessaria perché non la comprendo, non la conosco e non si inserisce nei valori e nelle idee a me noti. Il numero 1 si può definire "ricerca di ciò che ci è proprio", il numero 2 "ricerca di ciò che ci è estraneo" (Lotman, 1985, pp. 114-115).

Gli interessa cioè comprendere per quale motivo accade che un testo estraneo ad una letteratura diventi ad essa addirittura necessario, o persino che un testo facente parte di quella stessa letteratura per diventare un fattore attivo al suo interno debba divenire da "noto" "estraneo" (Lotman, 1985, pp. 115-116), come se la coscienza creativa di quel sistema letterario e culturale ricavasse vantaggio dalle difficoltà incontrate nella comprensione di un testo nuovo oppure ri-letto come nuovo e diverso. A questo proposito si consideri un altro passaggio della riflessione di Lotman:

La coscienza creativa non è possibile nelle condizioni di un sistema totalmente isolato, statico, monostrutturale (privo cioè delle riserve dello scambio interno). Derivano di qui una serie di conclusioni fondamentali per lo studio comparato delle culture e dei contatti culturali. Non si può avere uno sviluppo immanente della cultura senza l'affluire di testi dall'esterno. Questo "esterno" già di per sé ha un'organizzazione complessa. Può essere sia "esterno" rispetto a un genere dato o ad una tradizione all'interno di una determinata cultura, sia "esterno" rispetto all'ambito delimitato da un tratto metalinguistico, che divide tutte le informazioni di una cultura in culturalmente esistenti ("alte", "valide", "culturali", "presenti da sempre") e in culturalmente inesistenti, apocriefe ("basse", "non dotate di valore", "estrane" ecc.). Infine sono "esterni" i testi estranei che vengono da un'altra tradizione nazionale o culturale o da un'altra area. Lo sviluppo della cultura, come quello della coscienza crea-

tiva, è un atto di scambio e presuppone sempre “un altro” partner per la sua realizzazione. Questo determina due processi contrari. Avendo bisogno di un partner, la cultura crea con i propri sforzi questo “estraneo” portatore di un'altra coscienza, che codifica in modo diverso il mondo e i testi. Questa immagine creata nelle viscere della cultura – in contrasto con i suoi codici dominanti – è una sua esteriorizzazione verso l'esterno e una proiezione di sé stessa sui mondi culturali che si trovano fuori di lei. Sono esempi caratteristici in questo senso le descrizioni etnografiche delle culture “esotiche” compiute dagli europei [...] o la descrizione della vita dei Germani fatta da Tacito. D'altra parte, l'introduzione di strutture culturali estranee nel mondo interno di una cultura comporta la creazione di una lingua comune e questo, a sua volta, richiede l'interiorizzazione di queste strutture. La cultura deve cioè interiorizzare la cultura esterna all'interno del suo mondo. Questo processo è sempre dialetticamente contraddittorio. L'immagine interna di una cultura esterna è dotata di una lingua di scambio con il mondo culturale nel quale viene incorporata. Proprio questa facilità comunicativa è legata però alla perdita di certe proprietà dell'oggetto esterno riprodotto, e spesso proprio di quelle che sono più valide come stimolatori. (Lotman, 1985, pp. 124-125).

Nelle ultime righe di questo sintetico riepilogo sul funzionamento del processo creativo delle culture secondo Lotman, dove si accenna³ alla possibile diminuzione, nella traduzione che avviene dell' “altro” da parte di una cultura, delle sue proprietà più caratterizzanti e stimolanti, risulta ancor meglio e in termini generali – offerti dalla scienza della semiotica culturale – quel processo che indicavamo sin dall'inizio come meccanismo di elusione della diversità. Naturalmente si tratta poi di rivolgersi ad altre scienze, *in primis* all'antropologia, per comprendere pienamente cosa abbia portato in modo specifico la cultura occidentale a realizzare il più efficace, nei suoi meriti negativi, meccanismo di elusione della diversità⁴.

La teoria di Lotman della reciprocità tra le culture prende spunto, come dicevamo, anche dalle tesi elaborate da Dionyz Durisin – a partire dagli anni Settanta e sulla base degli studi di teoria del testo – intorno al funzionamento del meccanismo del “contatto” (Durisin, 1984).

Durisin ritenne successivamente più utile reimpostare lo studio della letteratura ed indicarne la viabilità attraverso l'uso del concetto di “comunità in-

³ Per poi testimoniarlo concretamente con l'ausilio di esempi tratti dalla storia letteraria e dalla storia culturale russe (I due esempi efficaci riguardano il primo l'immagine di Puskin presso i suoi lettori e, il secondo, l'immagine – altrettanto ideale e non reale – dell'Occidente nel tipo di intellettuale noto come occidentalista russo). Ivi, pp.125-126.

⁴ Per uno aggiornamento sul rapporto tra semiotica e le altre scienze della cultura (antropologia, sociologia, *cultural studies*) si veda il volume *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni*, a cura di P. Calafato, G.P. Caprettini e G. Coalizzi (2001).

terletteraria”, che si riferiva ai rapporti e alle affinità tra letterature appartenenti a una specifica “area” geografico-culturale. Ne derivava che essendovi molte aree geografico-culturali nel mondo si rendesse necessaria l’individuazione di specifiche comunità interletterarie⁵. Ci sono poi dei sistemi costituiti da più letterature che condividono una certa area, le quali esemplificano nel loro funzionamento il processo interletterario della “letteratura mondiale”: è il caso della comunità delle letterature del Mediterraneo (di tutto il Mediterraneo, dalla penisola Iberica alle coste dell’Asia minore), che Durisin ha da ultimo individuato come modello concreto – e quindi più “facilmente” osservabile – della letteratura mondiale⁶.

Questo sviluppo del pensiero di Durisin intorno alle modalità di studio del processo interletterario universale (quel che resta della goethiana *Weltliteratur*) è reso possibile dalla “ragione comparatistica”, quando arriva a pensare la realtà stessa come quadro di differenze e di scambi, come si vede in una recente ricerca collettiva dedicata alle comunità interletterarie del Mediterraneo (Durisin, Gnisci, 2000). Lo studio invece del rapporto tra la letteratura e il presupposto di una realtà culturale plurale ad essa soggiacente – ovvero del contesto o “location” – definisce a partire dagli anni Cinquanta l’orizzonte delle “poetiche comparate”, cioè lo studio interculturale dei sistemi letterari occidentale ed orientale. I limiti di questo orientamento sull’asse orizzontale Estremo Oriente-Occidente, a discapito di una considerazione veramente mondiale del processo letterario, rivolta ad esempio anche verso Africa ed India, sono stati presi in considerazione tra gli anni Ottanta e Novanta da alcuni studiosi della scuola indiana dei *Subaltern Studies*, come Spivak, o da intellettuali africani come Ngugi Wa Thiong’o, e ancor prima per i rapporti tra

⁵ Di qui il progetto realizzato a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta di una serie di pubblicazioni collettive, curate dallo stesso Durisin e dedicate alle comunità interletterarie: *Osobitné medziliterárne spolocenstvá – Communautés interlittéraires spécifiques 1-6*, (1987- 1993). Sulla base delle indagini condotte nei suddetti volumi Durisin ha poi elaborato una nuova interpretazione sistematica della letteratura in *Teória medziliterárneho procesu I - Théorie du processus interlittéraire* (1995).

⁶ Si tratta, per essere più precisi, di un insieme regionale ancora più vasto di quello solitamente costituito da una comunità interletteraria, una sorta di area centripeta in cui vengono a convergere diverse comunità interletterarie. È per questo motivo che Durisin preferisce parlare, anche per quanto riguarda la comunità interletteraria mediterranea di “centrismo” interletterario, cfr. D. Durisin, *Théorie du processus interlittéraire*, cit., pp.69-78, “On voit que la méditerranéité est un des phénomènes du processus interlittéraire qui englobe des facteurs et des liens intercontinentaux et dépasse ainsi les ensembles historiographiques conventionnels et leurs frontières. Cela confirme la thèse que la méditerranéité ne peut pas être reserrée dans les frontières traditionnelles de l’explication récente de l’historiographie littéraire qui prend la littérature nationale comme le point de départ et ne peut pas ainsi dépasser les frontières entre les continents.” (p. 73).

Occidente e vicino Oriente da Edward Said. Dei primi anni Novanta è comunque un esempio rilevante di studio interculturale delle poetiche qual è il volume già citato di Earl Miner *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature*. Si tratta di quello che l'autore stesso definisce come il tentativo di un'ampia ricerca comparata – la prima nel suo genere – sulla poetica intesa in chiave interculturale: “Comparative poetics is, then, by its nature an extensive, complex subject. Any effort to address the subject makes grand claims. One part at least of the title of this book is modest, “An... Essay”, an attempt: the necessary description for a first book-length comparative exploration of poetics conceived interculturally” (Miner, 1990, p.3). Si tratta cioè non tanto di ampliare la poetica a noi già familiare, quella occidentale, ma di cercare di creare punti di riferimento alternativi, non solo nella controparte orientale ma anche all'interno della stessa poetica occidentale. Il risultato ottenuto da Miner è quello di mostrare, in ultima analisi, la limitatezza, in rapporto al resto dei sistemi letterari non occidentali, della cosiddetta poetica della “mimesi” – basata esplicitamente sul genere drammatico – e il senso delle sue mancanze sul lato dell'affettività ovvero della considerazione del lettore, spettatore, ricettore. Mancanze assolute da Orazio a completamento della poetica aristotelica, ma sempre all'interno della medesima, come indica Miner negando all' *Ars Poetica* l'identità di poetica “generativa” autonoma, ossia originale ed inaugurale⁷. In sintesi, infatti, per quanto riguarda la poetica occidentale e proprio tenendo conto dell'apporto di Orazio, Miner parla di “poetica mimetico-affettiva”. Poetiche generative nate sotto il segno dell'attenzione per l'effetto della parola sul lettore – poetiche che prendono implicitamente o esplicitamente come genere di riferimento la poesia lirica – sono invece, secondo Miner, quelle orientali (indiana, cinese, giapponese, coreana). All'interno di questo quadro generale, ottenuto dal confronto di una molteplicità di poetiche, Miner cerca di stabilire dei principi in grado di regolare questi vari mondi poetici e i loro rapporti reciproci. L'oggetto di polemica, il pregiudizio da evidenziare in quanto tale – caso mai per potersene servire, ma sempre con la consapevolezza che si sta conoscendo qualcosa attraverso di esso – è da un lato l'attitudine europea, ma anche cinese, secondo la quale la propria letteratura (o meglio, la poetica generale a cui essa fa riferimento) costituisca la letteratura universale, e dall'altro l'idea della intraduci-

⁷ Ivi, pp.216-217. La nozione di “poetica generativa” è così delineata: “The thesis of this essay is that an originative poetics develops when a critic or critics of insight defines the nature and conditions of literature in terms of the then most esteemed genre. By “genre” is meant drama, lyric, and narrative. These “foundation genres” may be termed by other names - kinds, modes, radicals of presentation, whatever.” (p.7).

bilità ed unicità della propria letteratura, coltivata ad esempio dalla cultura giapponese e, in occidente, da quella ebraica (Miner 1990, pp. 236-237).

Un altro intervento di Miner del 1989 su *Gli studi comparati interculturali*, contiene i principi generali che presiedono alla elaborazione del volume sopra citato sulla poetica comparata. In più esso tratta più da vicino la questione della comparazione in quanto tale, o meglio della necessità di riflettere per via teorica sulla sua natura. Più in dettaglio tale riflessione prende spunto dalla constatazione che le categorie utilizzate dalla critica letteraria occidentale non funzionano una volta “applicate” allo studio dei sistemi letterari non occidentali. Secondo Miner lo studio letterario interculturale, ovvero la comparazione che sceglie come oggetto di riferimento i testi delle poetiche di tradizioni culturali non contigue né storicamente né geograficamente, è la via ideale per affrontare la natura stessa della comparazione, oltre che lo statuto di validità delle categorie critiche del sistema letterario occidentale. Vediamo dunque quali sono i criteri della comparazione interculturale. Innanzitutto le lingue letterarie coinvolte nella comparazione devono appartenere a famiglie diverse; il rapporto di influenza non riveste alcun ruolo di rilievo; si discute di influenza solo nell’ambito della ricezione, pertanto l’influenza è vista come ciò che condiziona la ricezione in quanto frutto di una egemonia culturale e politica esercitata da una certa cultura rispetto ad altre; viene data importanza alla mediazione che in certi casi una terza cultura viene a svolgere tra due culture; i generi letterari non sono di per sé universali, anzi, la comparazione può evidenziare che spesso a quello che comunemente si ritiene uno stesso genere ovunque invariabile non corrispondono effettivamente identiche pratiche letterarie, oppure può darsi il caso che generi diversi assolvano, in contesti culturali diversi, le stesse funzioni. In sintesi, per Miner non è possibile parlare di “letteratura”, né di comparazione *tout court* in termini esclusivamente intraculturali (cioè occidentali). Egli sostiene che per capire cos’è la letteratura bisogna partire dal fatto che di “letteratura” si parla all’interno del formarsi di idee critiche sulla letteratura, di poetiche, e quindi di sistemi di riflessione sulla letteratura che sono radicati in condizioni storiche determinate, aventi propri generi, canoni, e relative periodizzazioni. In ultima analisi condizione iniziale e precetto etico finale del discorso critico di Miner è l’idea che per avere a che fare con la letteratura – soprattutto se la si studia professionalmente – bisogna partire dalla constatazione che si sono formati diversi sistemi letterari, oltre il nostro occidentale, in altre culture, i cui parametri generali non coincidono con il nostro modo di intendere la letteratura. Soltanto, quindi, attraverso lo studio interculturale della letteratura possiamo verificare la validità dei parametri che utilizziamo, diciamo il loro essere “si-

tuati”. È quella che Miner definisce in modo efficace come “prova dell’alterità”:

Mi sembra che esistano tre possibilità di impiegare la comparazione interculturale e tutte e tre implicano, ognuna a suo modo, dei tipi validi di comparazione. La caratteristica del primo metodo, che propongo di chiamare la *prova dell’alterità*, consiste nell’utilizzare alcuni elementi pertinenti di una cultura per spiegare dei fatti meno familiari in un’altra, così che la prima sia l’elemento *probante* e la seconda *ciò che viene provato* e spiegato. Per essere precisi, la prova che si serve di elementi appartenenti ad una cultura diversa viene utilizzata sapendo che gli elementi probanti e quelli provati sono simili, ma non precisamente comparabili. Attraverso un uso consapevole della differenza più radicale e di elementi che sono riconosciuti come somiglianti solo in parte si vuole spiegare ciò che viene messo alla prova ed è questa differenza a permettere la comparazione. (Gnisci, Sinopoli, 2000, p. 169).

Un altro aspetto della trasformazione della comparatistica intraculturale eurocentrica in studio interculturale è la cosiddetta questione del “canone”⁸. Tutto ciò in coincidenza e, in certi casi, in confluenza con il nuovo punto di vista critico sulla letteratura e sugli studi letterari offerto dalle teorie così dette “postcoloniali” e dalla critica letteraria post-strutturalista sviluppatasi entrambe a partire dal rifiuto dell’idea di “testo chiuso”.

3. Il canone letterario come campo di indagine critica della questione “interculturale”.

Tra i diversi luoghi tematici eleggibili quali campo di discussione e di verifica di cosa sia la questione interculturale negli studi letterari di area comparatistica, il canone è certamente quello in grado di offrire da un lato numerosi riscontri all’emergere di questa nuova istanza critica e dall’altro alle con-

⁸ Due pubblicazioni possono essere qui indicate, ad esempio, come riassuntive della questione: Jan Gorak, *The Making of the Modern Canon. Genesis and Crisis of a Literary Idea* (1991, in particolare cap.6 “Edward Said and the Open Canon” e conclusioni su “Cultural Studies: Towards a New Canon?”) e John Guillory, *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation* (1993, parte prima: “Canonical and Noncanonical: The Current Debate”). Si veda pure la voce Canone e affini di: R. Ceserani, *Guida allo studio della letteratura* (1999, Sezione: “Approfondimenti”), il fascicolo 29-30, X, 1998, della rivista diretta da R. Luperini “Allegoria” e, come esempio della complessità dei temi affrontati attraverso la discussione della questione del “canone” e sui modelli di canone, il volume *Il giudizio di valore e il canone letterario*, a cura di L. Innocenti (2000), che pubblica gran parte dei contributi ad un convegno dell’Associazione Sigismondo Malatesta su “Il giudizio di valore e il canone letterario” (1997).

dizioni attuali un'occasione di permeabilità tra discorsi tradizionalmente autosufficienti quali sono, per limitarci a qualche macro esempio, quello letterario, politico, religioso, antropologico, sociologico.

La questione del canone è infatti un aspetto centrale, altrettanto rilevante di quello dello studio delle poetiche mondiali, per comprendere la trasformazione della comparatistica intraculturale o eurocentrica in studio interculturale. La questione del canone è uno degli argomenti più discussi in ambito comparatistico ed è stato ricondotto al centro dello studio letterario da coloro che operano nei così detti *cultural studies*, *postcolonial studies* e *gender studies*. È proprio in relazione alla spinta di queste nuove prospettive di studio che la letteratura comparata ha ulteriormente incrementato il suo interesse per la questione interculturale producendo di conseguenza una riforma sostanziale del proprio statuto disciplinare e dei propri oggetti di indagine, che dalla seconda Guerra Mondiale in poi provenivano essenzialmente dalla tradizione culturale europea ed occidentale "alta".

In Italia Remo Ceserani, che ha esaminato analiticamente e in più luoghi il dibattito americano intorno alla revisione del canone tra gli anni Ottanta e Novanta, sottolinea appunto come la polemica contro l'eurocentrismo degli studi letterari tradizionali sia divenuta ad un certo punto ossessiva:

Tutta questa attività di discussione e ridefinizione dei canoni ha come presupposto l'assunzione di una precisa posizione teorica e cioè la convinzione che i canoni non sono il riconoscimento di una scala di valori estetici o morali rigidi e fissi nel tempo, ma sono invece una formazione storica, corrispondono a un particolare programma educativo della società e devono essere continuamente revisionati e riformati, per adattarsi alle nuove esigenze (Ceserani, 1995).

Ceserani sottolinea altresì la ragione per la quale il dibattito sul canone è divenuto così centrale nella società nordamericana, e cioè il fatto che il riconoscimento di un canone corrisponde ad un determinato progetto educativo, quindi anche ad un'idea del rapporto tra individuo e società, essendo il canone stesso un prodotto sociale (Ceserani, 1998, p. 61)⁹. Trasposto sul piano della società italiana, poi, il dibattito sul canone potrebbe portare – secondo Ceserani – a liberare opportunamente l'approccio alla letteratura italiana dall'impianto storicistico ottocentesco, funzionale da due secoli alla formazione dell'identità nazionale per "sostituirlo con una libera esplorazione dei testi, re-

⁹ Ma l'intera prima parte del fascicolo 29-30 di "Allegoria" è "Sul Canone" (con interventi di: R. Luperini, C. Rivoletti, H.R.Jauss, A. Battistini, R. Ceserani, G. Ferroni, G. Guglielmi, N. Passero, C.Segre).

cuperandone la vera storicità.” (Ceserani, 1998, p. 71). Portando ancora avanti il discorso di Ceserani, in realtà il dibattito sul canone una volta utilizzato per operare una rilettura attenta dell’identità italiana, tanto quanto stanno facendo gli storici¹⁰ potrebbe costituire un vasto campo operativo comune per la comparatistica e l’italianistica nostrane¹¹.

Il nesso tra riforma del canone, anche a livello delle istituzioni preposte alla sua difesa e alla sua continuità, e questione dell’identità nazionale è, tornando al contesto internazionale, al cuore delle posizioni assunte nei primi anni Novanta da due comparatisti culturalmente distanti, un americano, Charles Bernheimer, e una cinese, Yue Daiyun, entrambi investiti a quell’epoca di posizioni di responsabilità nelle rispettive Associazioni nazionali di letteratura comparata.

La questione del canone e la ridefinizione dei limiti della comparatistica letteraria furono appunto al centro dell’interesse del cosiddetto “Rapporto Bernheimer”, una relazione sullo stato della disciplina nelle università degli Stati Uniti d’America stilato nel 1993 da Charles Bernheimer su incarico dell’*American Comparative Literature Association (ACLA)*, da cui bisogna partire per comprendere le posizioni assunte dalla stessa Spivak in *Morte di una disciplina* e dai partecipanti al “2005 State of the Discipline Report” pubblicato dall’ACLA, in particolare da David Damrosch. Per quanto riguarda il canone, Bernheimer faceva della sua revisione uno dei punti cardine della formazione teorica dei giovani comparatisti che si apprestavano a conseguire un dottorato in letteratura comparata negli anni Novanta:

La nostra disciplina dovrebbe impegnarsi attivamente sia nello studio comparato della costituzione del canone letterario che nella sua riformulazione. Si dovrebbe anche fare attenzione al ruolo delle interpretazioni “insolite” di testi canonici, di letture che provengono da prospettive contestatrici, marginali o subalterne. Lo sforzo di produrre questo genere di interpretazioni, predominanti di recente ad esempio nella teoria femminista e in quella postcoloniale, completa l’indagine critica sul processo di formazione del canone – che consiste nella domanda su come nascono e si consolidano i generi letterari all’interno di una determinata cultura – e anima i tentativi di espansione del canone stesso. (Gnisci, Sinopoli, 2000, pp. 190-191).

¹⁰ Tra gli ultimi titoli si veda di L. Di Nucci e E. Galli della Loggia, *Due nazioni. Legittimazione e delegittimazione nella storia dell’Italia contemporanea* (2004).

¹¹ Respiro europeo ha il volume controcorrente dell’italianista A. Quondam, *Petrarca, un italiano dimenticato* (2004), che rilegge l’invenzione della tradizione culturale italiana e del suo canone letterario nel Risorgimento alla luce della recente disamina critica del formarsi delle identità nazionali in Europa tra XVIII e XX secolo.

La questione riguardante invece i limiti disciplinari della letteratura comparata, che la segna sin dalla sua nascita accademica, era sollecitata dall'emergere di nuove istanze critiche poste dai cosiddetti *Cultural studies*¹². In questo caso Bernheimer non escludeva che i modelli antropologici ed etnografici dello studio comparato delle culture potessero essere altrettanto utili all'indagine sulla letteratura di quelli di derivazione critico- e teorico-letteraria. Se al centro dell'interesse del comparatista letterario c'era non solo la messa in crisi del canone occidentale, ma anche il passaggio dalla questione della decolonizzazione del canone alla messa a punto di una pluralità di canoni – trasformazione determinata dall'interessarsi della teoria letteraria alla identità del testo elaborato in un contesto multiculturale¹³, – ne derivava in campo accademico la necessità di ricontestualizzare in senso multiculturale la tradizione occidentale, evitando però il monolinguisimo e il limitarsi alla cultura popolare propri dei *Cultural Studies*:

Allo stesso modo i modelli antropologici ed etnografici utilizzati nello studio comparato delle culture possono adattarsi a certi tipi di corsi tanto quelli derivati dalla critica e dalla teoria letterarie. Dipartimenti e cattedre che partecipano a dei programmi comuni dovrebbero prodigarsi nel chiamare personale docente proveniente da dipartimenti di letterature extraeuropee e da discipline confinanti [...] per contribuire ad ampliare la portata culturale di ciò che la letteratura comparata ha da offrire. In qualsiasi contesto venga praticato, il multiculturalismo dovrebbe essere affrontato non come un modo politicamente corretto di acquisire informazioni più o meno pittoresche sugli altri, che in realtà non vogliamo conoscere, ma come uno strumento atto a promuovere una riflessione significativa sui rapporti, le traduzioni, il dialogo e la discussione tra le culture. [...] Ma dovremmo stare attenti a non iden-

¹² Una presentazione sintetica delle origini e degli interessi di questo campo di studi è in *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*, a c. di D. Izzo, Roma (1996, cap. 6: *I Cultural Studies*, di M.C. Iuli) e nel *Dizionario degli studi culturali*, diretto da M. Cometa, a c. di R. Coglitore e F. Mazzara (2004). Per un approfondimento sul rapporto tra semiotica e *Cultural Studies* si veda *Frontiera e identità tra Semiotica e Cultural Studies: prime definizioni*, di C. Demarca, L. Mascio, L. Spaziantè, in: *Incontri di culture*, cit., pp. 96-104.

¹³ Mi riferisco in particolare a Roberto F. Retamar, "La contribución de la literatura de la América Latina a la literatura universal en el siglo XX", in Id., *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, primera edición completa, Santafé de Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo 1995, pp. 216-235, trad. it. in: Sinopoli 2003, pp. 155-176. Retamar si fa forte del non voler proporre un canone meramente sostitutivo e contestativo di quello occidentale, bensì, passando attraverso una fase di elaborazione e di confronto della pluralità dei canoni, di promuovere un modello del futuro canone "mestizo" della letteratura mondiale: "Reconocer la plena incorporación reciente de la literatura latinoamericana a la literatura mundial en formación no implica en absoluto postular o aplaudir la sustitución de un parroquialismo por otro; sino, al contrario, comprobar en qué medida se va ensanchando el horizonte real de la humanidad." (p. 235).

tificarci con questo recente campo di ricerca, in cui la maggior parte degli studiosi tende al monolinguisma e si focalizza su questioni riguardanti specifiche culture popolari contemporanee (Gnisci, Sinopoli 2000, pp. 191-192).

È su questa base che Bernheimer propose una ridefinizione dei modelli attuali di letteratura comparata, rivalutando da un lato la traduzione in quanto operazione paradigmatica per affrontare la comprensione di tradizioni diverse sotto il profilo delle pratiche discorsive, e dall'altro aprendo l'analisi letteraria all'intero campo di produzione di una cultura. Il rapporto Bernheimer nasceva sostanzialmente come reazione all'impostazione e al ruolo precedenti della letteratura comparata nell'establishment universitario nordamericano. Esso infatti cercava di superare, come è evidente, i limiti dell'internazionalismo eurocentrico e di tradizione culturale "alta", nato dopo la seconda Guerra Mondiale, modello che aveva fatto da base alla teoria della letteratura di René Wellek e di cui restano testimoni i rapporti stilati, sempre per conto dell'Associazione americana, da Harry Levin e Thomas Greene rispettivamente nel 1965 e nel 1975 (Bernheimer, 1995, pp. 21-27; pp. 28-38).

Accanto a questa prospettiva degli studi comparatistici negli Stati Uniti, e sempre in direzione del superamento dell'etnocentrismo negli studi letterari, Yue Daiyun, docente all'Università Beida di Pechino, nel suo intervento di apertura di un Congresso dell'Associazione cinese di letteratura comparata (1996) ripercorreva la storia dell'internazionalismo come caratteristica dominante della disciplina mostrandone i cambiamenti di senso, a partire dal "centrismo" europeo – e quindi da un internazionalismo intraculturale ed imperialista nei confronti delle altre culture – persistente persino oltre la metà del Novecento, sino ad arrivare ad un internazionalismo interculturale, in epoca – la nostra – postcoloniale, esemplificato nel rapporto tra cultura cinese e cultura occidentale:

Nell'ottica dei paesi che sono stati colonizzati, del tutto o in parte, oggi il problema principale è come rapportarsi alla propria cultura tradizionale nel contesto globale postcoloniale.

La prima cosa a cui pensano i popoli dei paesi colonizzati, la cui cultura tradizionale ha assorbito per lungo tempo quella occidentale, una volta liberatisi dalla oppressione del colonialismo, è come restaurare la propria cultura originaria, per poi diffonderla altrove. Questa tendenza è del tutto lecita e non può essere biasimata. Spesso, tuttavia, essa porta con sé un sentimento estremo di appartenenza nazionale, per cui alcuni ritengono che la cultura cinese, essendo stata soggiogata per alcune centinaia di anni, debba oggi alzare la testa e mostrare la "propria unicità" al mondo intero [...] In breve, queste persone ritengono che l'eurocentrismo, uscendo di scena, abbia lasciato il posto al centrismo orientale [...] Ovviamente questo modo di pen-

sare non dà vita a nulla di nuovo, poiché non fa che riprodurre in un'epoca e in un contesto diversi tutti gli errori delle teorie eurocentriche del passato. Che la cultura cinese possa essere o meno accolta ed utilizzata da altre culture, non sta certo alla Cina deciderlo. Prima di tutto occorre vedere se la cultura (e la letteratura) cinese può essere capita dagli altri, se può dar loro qualche elemento significativo, diventando la sorgente dello sviluppo della loro cultura al punto da venirne consapevolmente assorbita. *Oggi l'incontro tra la cultura orientale ed occidentale può e deve essere completamente diverso che nel passato, uno scambio volontario a due sensi, basato cioè sui principi del reciproco benefico, della reciproca conoscenza e del reciproco uso. Tale scambio è la base del nuovo internazionalismo della letteratura comparata nell'epoca postcoloniale.* (Gnisci, Sinopoli, 2000, pp. 201-202).

Sulla base del contatto e del dialogo tra più culture, a cui la studiosa cinese applicava la nota teoria della rifrazione formulata da Pierre Bourdieu a proposito del rapporto tra fenomeni sociali e letteratura (Bourdieu, 1983), e leggendo tale contatto in termini di “misreading” da parte della cultura ricevente, si faceva avanti l'idea di un sistema multiculturale governato dalla legge del dialogo, inteso però come assimilazione reciproca, e di una serie di teorie della letteratura che pur essendo paritorite in contesti culturali diversi possano venir usate altrove. Questo processo di osmosi, dibattito e avvicinamento tra teorie letterarie nazionali diverse venne considerato da Yue Daiyun una fucina di concetti, categorie e temi nuovi:

Le teorie letterarie contemporanee possono far evolvere le problematiche che affrontano, sommando le esperienze e le teorie accumulate per lungo tempo da tutte le culture nazionali del mondo e possono cercare, partendo da prospettive diverse, una soluzione alle questioni che l'umanità incontra nella letteratura [...] Questi concetti, temi e categorie operanti sulla base della convergenza est/ovest e del legame antico-moderno, oltre a fare della teoria letteraria una disciplina che entra in una nuova fase di “mondialità” e “modernità”, riusciranno nel loro mutuo contrasto a mostrare più chiaramente il vero volto, il vero valore ed il vero spirito di ogni poetica nazionale. In questo processo, anche l'internazionalismo e la nazionalità della letteratura comparata conosceranno una nuova evoluzione (Gnisci, Sinopoli, 2000, p. 214).

Yue sembra puntare sul superamento di qualsiasi tentazione universalizzante “di parte”, sia occidentale che orientale, e lo fa a partire non da una concezione gerarchica che ponga un sapere generale sulla letteratura al di sopra di tutti gli altri, bensì da una possibilità plurale di teorie formulate intorno alla letteratura e dal loro scambio. La seconda ragione per cui questa proposta sembra rispondere adeguatamente ai problemi comuni del nuovo ordine mondiale degli studi letterari impostosi a partire dagli anni Novanta risiede

nel fatto che la pluralità delle teorie non è assunta all'interno di una prospettiva meramente relativistica, orizzontale, in cui il più alto grado di scientificità sembra essere garantito dal venir meno della dialettica del conflitto, bensì in una prospettiva secondo la quale il particolare contiene in sé la possibilità di riguardare il generale, cioè detto più concretamente una prospettiva in cui si dia forza alla capacità e volontà di una cultura di tradurre presso di sé elementi (anche teorie) di altre culture, incorporando ed utilizzando – e perciò stesso salvaguardando – quanta più diversità possibile. Questo grado di generalità andava inteso quindi, secondo Yue, come tasso di comunicabilità di una cultura e quindi, per quanto concerne specificamente il campo degli studi letterari, esso consisteva nel tipo di filtri e di manipolazioni che una cultura esercita nei confronti delle teorie letterarie e delle poetiche elaborate in altri contesti culturali. Un corollario storico importante di questa visione è il fatto che in una condizione di postcolonialismo, possono essere praticate due vie: l'irrigidimento nella propria cultura in termini di recupero ossessivo di una (pura) tradizione perduta, oppure l'interpretazione della propria cultura tradizionale con occhio moderno. Per Yue questa seconda possibilità avrebbe consentito ad una cultura di rendersi comprensibile alle altre e di tradurre presso di sé l'altro:

In realtà, se noi ci liberassimo dei modi di quei modi di pensare orientali ed occidentali che risultano essere in qualche modo troppo codificati e antitetici, e cominciasimo a guardare con l'occhio nuovo della globalità, non sarebbe più importante sapere da dove nasce una teoria. Per essere adottata, basterebbe che essa fosse razionale, utile e che servisse a risolvere problemi concreti [...] Ovviamente, quanto detto costituisce solo un aspetto del problema. Un altro è che durante il passato dominio coloniale la produzione culturale nazionale nei territori colonizzati o semicolonizzati non poteva sottrarsi all'oppressione dell'egemonia delle culture coloniali, mentre, in una condizione di postcolonialismo, lo sviluppo del multiculturalismo dovrebbe portare spontaneamente alla nuova fioritura delle culture nazionali. In questo modo probabilmente le nazionalità non occidentali torneranno a guardare la propria cultura tradizionale con occhio moderno, la arricchiranno di nuove interpretazioni, la renderanno comprensibile ad altre nazionalità, contribuendo allo sviluppo della cultura umana. *Ciò significa che le teorie prodotte in terreni culturali diversi dall'Occidente verranno forse usate per "spiegare" la cultura occidentale, apportando un benefico contributo, e che l'Occidente ne farà uso.* (Gnisci, Sinopoli 2000, pp. 210-211)¹⁴

¹⁴ Della stessa studiosa e sul medesimo argomento si veda: "Cultural Differences and Cultural Misreadings", in *New Perspectives. A Comparative Literature Yearbook*, 1 (1995), pp. 13-19, ora tradotto in F. Sinopoli, 2003, pp. 137-144.

Cercando di trarre qualche conclusione, sembrerebbe legittimo affermare che la traduzione dell'altro presso di noi consente una maggiore probabilità che noi stessi siamo traducibili per l'altro. In termini meno generali e in rapporto al destino attuale della letteratura comparata, questo verrebbe inoltre ad indicare nella sua riproposta quale disciplina generale dello studio letterario la necessità condivisa a livello mondiale di un orizzonte e di una frontiera comuni entro cui discutere, attraverso la letteratura, questioni culturali di interesse generale.

Nella posizione critica assunta in Italia da Armando Gnisci al riguardo possiamo trovare più di un elemento di connessione con i diversi discorsi che vengono prodotti attualmente dai comparatisti che operano nell'orizzonte interculturale. Egli propone infatti di considerare oggi la letteratura comparata – disciplina nata, insieme all'antropologia, nella fase di trasformazione del colonialismo europeo in vero e proprio imperialismo economico e culturale – come un orizzonte interculturale e come “disciplina di decolonizzazione”, la quale se per i paesi che si decolonizzano dall'Occidente consiste in una serie di strategie critiche finalizzate alla realizzazione della decolonizzazione della propria cultura (e della propria letteratura) dall'Occidente, per gli europei costituirebbe invece la via di pensiero, di autocritica e di educazione alla decolonizzazione dal proprio eurocentrismo, proprio grazie alla traduzione presso di sé della critica fatta dai non europei all'eurocentrismo:

La letteratura comparata, quindi, non è la riunione mondiale degli studiosi di comparatistica letteraria convenuti per discutere di questioni e di temi specialistici da diversi punti di vista metodologici e da diverse parti della terra. Essa, invece, rappresenta l'orizzonte interculturale che permette ai letterati di tutto il mondo di incontrarsi per *compararsi* rispetto a questioni e problemi generali importanti per tutta l'umanità del nostro tempo e del futuro. [...] Quando propongo la letteratura comparata come disciplina della decolonizzazione, però, non espongo più delle riflessioni di carattere generale, ma intendo *prendere posizione* in maniera programmatica e politica a partire dalla nostra professione di letterati [...] intendo in questo caso “disciplina” non più come un settore specialistico dell'organizzazione accademica occidentale, ma come una forma di messa in discussione, di trasformazione e di educazione di sé e degli altri. Una specie di *ascesi*. [...] La critica sterile e rituale all'eurocentrismo deve essere superata e trasformata dagli europei proprio in senso comparatistico. Tenendo conto, cioè, della critica fatta dai non europei all'eurocentrismo. [...] Questa conversione alla critica delle “immagini incrociate” prelude ad una vera e propria forma di *ascesi rivoluzionaria*. Rivoluzionaria perché essa non va operata con le nostre stesse e sole forze e sulla base mentale costituita dalla nostra tradizione filosofica, ma al confronto e nell'ascolto degli altri, della loro visione di noi che a noi è rivolta. [...] Decolonizzarsi da se stesso per uno studioso europeo vuol dire accettare

la *logica ascetica comparatistica* della parità e della reciprocità – anche se non si fa di mestiere il comparatista – *insieme* a chi si decolonizza dall'Europa, in un mondo che se è possibile definire in maniera sintetica non possiamo riconoscere se non come “post-coloniale”. (Gnisci, 1996, pp. 13-18).

Questa proposta di riforma della letteratura comparata, come altre partite dagli anni Novanta, consente di evidenziare degli elementi di connessione non solo con gli studi culturali e postcoloniali, come nel caso di studiosi e studiose quali ad esempio Iain Chambers (1994) e Paola Zaccaria (2004), ma anche con i recenti interventi sulla ridefinizione della disciplina e sul canone, come quelli dei già citati Damrosch e di Spivak, forse più con quest'ultima, in quanto entrambi sembrano “utilizzare” la letteratura quale sede della reciprocità dello scambio e della traduzione tra le culture e rivendicare attraverso la letteratura una parità dovuta a tutte le culture. Al comparatista spetterebbe cioè questo arduo compito di messa in relazione e in comunicazione continua delle differenze, un compito etico che contraddice semmai l'idea di un “esaurimento” della disciplina o del suo impiego all'interno di una relazione autoreferente e in qualche modo privilegiata (cioè segno di privilegio sociale ed economico) tra critica, teoria e testi letterari, al punto che solo in questa prospettiva appare giustificabile recuperare teorie e posizioni filosofiche “alla moda”, quale ad esempio il decostruzionismo (Gnisci, 1998, p. 88), che ha del resto così tanto peso nel modo di operare con i testi praticato da Spivak. Proprio nel confronto con i testi, la posizione assunta da Gnisci si traduce in una attenzione per un'accezione particolare di “mondialità”, che non è quella di Goethe, ma piuttosto si rivolge alla letteratura che può essere compresa da più culture e che, quindi, è traducibile, non tanto linguisticamente ma criticamente, cioè che è leggibile alla luce dello sguardo degli altri¹⁵. In questo caso si può parlare di un “canone inverso”, cioè costruito e costruibile dal punto di vista della mondialità e non solo da quello autoreferente della nazionalità, “inverso” quindi rispetto a quest'ultimo ma allo stesso tempo vigile a non cadere in una acritica esterofilia che porterebbe a contrapporre ad un canone “tutto nostro” un altro solo perché altrui e solo per ciò ritenuto più legittimo. È invece la prospettiva comparatistica del tentare di riuscire a stare dentro e

¹⁵ Di qui l'insistenza su autori come Primo Levi, Italo Calvino e Umberto Eco, quali esempi, per ragioni diverse (rispettivamente: civile, erudita e commerciale), della presenza della letteratura italiana contemporanea in ambito internazionale, e dunque come casi in cui si materializza la *mondialità*, cioè la traducibilità critica, di certa nostra letteratura, ivi, pp. 90-91. Una estensione ulteriore del problema di come pensare la “mondialità” è nel recente volume di Gnisci *Mondializzare la mente* (2006).

fuori una tradizione per comprenderla e meglio rappresentarla, che ci sembra attraversarsi i discorsi e le pratiche qui prese in considerazione.

A proposito della leggibilità e rileggibilità di una tradizione letteraria alla luce della mondialità, il che può significare anche dalla e nella prospettiva nazionale ma ben coniugata con uno spirito e una lucidità critica sovranazionale, vorrei ricordare anche quanto afferma Chambers nel suo volume *Migrancy, Culture, Identity* del 1994, poi tradotto in Italia:

La modernità rivelata in una lingua, in una cultura e in una letteratura non può essere considerata autoctona, non può essere separata dall'ambiente mondiale in cui la modernità euroamericana ha acquistato le sue forme differenti. [...] Ma che senso ha portare questo argomento in vicinanza del discorso letterario-culturale italiano? Semplicemente quello di suggerire che una formazione letterario-culturale che ignora la complessità della modernità ha scelto un percorso destinato a essere sempre più provinciale. [...] Spesso si ha l'impressione che il pericolo di questo tipo di chiusura non sia nemmeno avvertito, e che anche se lo fosse lo si negherebbe in nome dell'autonomia della cultura. L'idea opposta, fortemente incoraggiata dalla letteratura stessa, che si può rivisitare il passato per ri-leggerlo, ma anche per ri-considerarlo e ri-configurarlo alla luce critica del presente, è spesso considerata illegittima, dilettesca, e soprattutto poco "scientifica". Non si tratta di un revisionismo intento ad abbassare il livello critico, ma di ospitare la sfida che emerge da una *complessità rimossa* per proporre un senso polifonico delle culture e delle letterature che portano l'aggettivo di "italiano". Forse è arrivato il momento di rendere la storia, la cultura e la letteratura nazionale un po' meno narcisistiche, e di ripensare questa formazione, con i suoi canoni letterari ed estetici, nella costellazione mondiale della modernità (Chambers, 2003, pp. 132-133)¹⁶.

Questo invito ad un ripensamento, ad alto livello critico, della tradizione letteraria e culturale italiana nel quadro della "modernità" occidentale sembra chiamare in causa proprio la necessità di rileggere a tutto campo il paradigma, di fondazione ottocentesca, della identità monoculturale italiana.

Tornando a Spivak, a proposito del rapporto tra multiculturalismo e comparatistica, la studiosa prende le distanze dalla posizione di Bernheimer e in genere da un uso eccessivo della politicizzazione delle discipline letterarie nonché da una lettura superficiale dei produttori e dei consumatori di testi, cioè delle collettività, quale quella da lei riscontrata negli studi culturali ed etnici statunitensi; afferma pertanto che:

¹⁶ Dello stesso autore si veda pure il più recente *Culture after Humanism* (2001), trad. it., *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'occidente* (2003).

La letteratura comparata e gli studi di area possono lavorare insieme per promuovere non soltanto le letterature nazionali del Sud globale, ma anche la scrittura di innumerevoli lingue indigene nel mondo, la cui scomparsa è stata programmata quando sono state tracciare le mappe [...] Non abbiamo necessità di mapparle. Insieme possiamo offrire loro la solidarietà di confini facilmente riattraversabili. In questo consiste la letteratura comparata a venire, come riconfigurazione permanente dal basso, ironia della globalizzazione. (Spivak, 2003, p. 41).

Il fine di Spivak è infatti quello di coniugare alla interdisciplinarietà “nazionalistica” ed etnocentrica propria degli studi di area la competenza linguistica e letteraria della comparatistica:

La nuova mossa che io propongo di fare [...] Si adopererebbe per far sì che la tradizionale raffinatezza linguistica della letteratura comparata supportasse gli studi di area (e la storia, l’antropologia, la teoria politica e la sociologia) avvicinandosi alla lingua dell’altro non soltanto come una lingua di “campo”. [...] Dobbiamo considerare le lingue dell’emisfero Sud come mezzi culturali attivi piuttosto che come oggetto di studio culturale a causa della presunta e sancita ignoranza dell’emigrante metropolitano. [...] Coinvolgersi nell’idioma dell’altro/i globale/i nell’emisfero Sud, istituzionalizzato nella struttura universitaria euro-statunitense solo attraverso lo sguardo turistico o quello discontinuo dell’antropologia e della storia orale che reifica e transcodifica, costituisce la nostra lezione sulla dislocazione della disciplina. (Spivak, 2003, p. 36).

Il discorso della studiosa bengalese intorno ai rapporti tra letteratura comparata e studi di area o studi culturali ruota in realtà intorno ad una necessità etica di “comparatismo responsabile” che pur non traducendosi in una vera e propria “politicizzazione” della disciplina la rende disponibile a cogliere il valore del testo letterario nella sua capacità di educare il lettore a rinvenire rapporti tra contesti spazio-temporali diversi e a cogliere nei sistemi letterari quella circolazione di culture e di testi che la prospettiva nazionalistica ed etnocentrica impedisce di vedere.

Infine Damrosch, da parte sua, nell’intervento pubblicato in occasione del “Report 2005” dell’American Comparative Literature Association (Saussy, 2006) sullo stato della disciplina, intitolato *World Literature in a Postcanonical, Hypercanonical Age*, sostiene che contrariamente a quanto ci si poteva aspettare in seguito al “Report 1993” (Rapporto Bernheimer) l’attenzione per le prospettive subalterne e contestatrici del canone tradizionale è introdotta dai comparatisti nell’analisi dei testi canonici e fondativi, come testimonia la miscellanea di studi dal titolo *Semicolonial Joyce* (Attridge, 2000). La spiegazione di quest’esito imprevedibile del richiamo ad espandere il canone nell’e-

poca del Multiculturalismo, viene ricercata da Damrosch nell'invenzione di un sistema di canone a tre livelli: ipercanone (*Hypercanon*), controcanone (*Counter-canon*), canone ombra (*Shadow canon*), di cui fanno parte rispettivamente gli autori del canone tradizionale, quelli espressione delle culture subalterne e marginali che scrivono nelle lingue minoritarie o elaborano una letteratura minoritaria in una delle lingue di maggior influenza, e infine i così detti "autori minori", sempre meno noti. Nel vecchio modello bipartito, invece, gli autori minori affiancavano i maggiori (canonici). In tale orizzonte, allora, il contributo della letteratura comparata secondo Damrosch starebbe non solo nel saper intrecciare il più possibile testi appartenenti al livello ipercanonico e controcanonico, ma di farlo operando su un asse di comparazione che metta in relazione culture diverse.

Paragonata a tutto quanto abbiamo visto sin qui, attraverso alcuni momenti della riflessione dei comparatisti sul senso e il modo del proprio operare, la "mondialità" della letteratura, intesa una volta idealisticamente come proprietà comune di tutti i popoli esprime il "generalmente umano" ed eletta quale fondamento originario dello studio letterario comparatistico in Europa, appare pensabile ora come possibilità di comunicazione, di traduzione critica di sé presso gli altri e degli altri presso di sé, di cura e di produzione delle differenze e quindi anche come nuova base della prospettiva comparatistica attuale sensibile verso le relazioni interculturali. Tutto questo può forse essere riassunto, più semplicemente, in una idea del comparare come mentalità che tiene insieme la ricerca e i testi letterari all'interno del mutevole e molteplice dominio storico, cioè nella differenza culturale e temporale.

Bibliografia

- Attridge, D (ed. by), *Semicolonial Joyce*, Marjorie Howes, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- Bernheimer, Ch. (ed. by), *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press 1995
- Bourdieu, P., "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed", in "Poetics", 12 (1983), 3/4, pp.311-356
- Calefato, P., Caprettini, G.P., e Colaizzi, G., (a c.di), *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni*, Torino, Utet 2001
- Ceserani, R., *Appunti sul problema dei canoni*, in "Allegoria", nn.29-30, 1998, pp.58-74
- Ceserani, R., "Cannonate", in *Classici*, "Inchiesta letteratura", 1995, pp.67-74.
- Ceserani, R., *Guida allo studio della letteratura*, Roma-Bari, Laterza 1999

- Chakravorty Spivak, G., *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press 2003, trad. it., *Morte di una disciplina*, Roma, Meltemi 2003
- Chambers, I., *Culture after Humanism* (2001), trad. it., *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Roma, Meltemi 2003
- Chambers, I., *Paesaggi migratori. Culture e identità nell'epoca postcoloniale* [1994], trad. it. Roma, Meltemi 2003
- Cometa, M. (dir. da), Coglitore, R., Mazzara, F. (a c. di), *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi 2004
- “Comparative Critical Studies”, numero monografico su *Comparative Literature at a Crossroads?*, vol.3, issue 1-2, 2006.
- Damrosch, D., *What is World Literature?*, Princeton, Princeton University Press 2003
- Di Nucci, L., Galli della Loggia, E., *Due nazioni. Legittimazione e delegittimazione nella storia dell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino 2004
- Durisin, D., *Theory of Literary Comparatistics*, Bratislava, Veda 1984
- Durisin, D., *Osobitné medziliterárne spolocenstvo - Communautés interlittéraires spécifiques 1-6*, Bratislava, Slovenská Akadémia Vied, Ústav Svetovej Literatúry 1987- 1993
- Durisin, D., *Teória medziliterárneho procesu I - Théorie du processus interlittéraire*, Bratislava, SÁV-ÚSL 1995
- Durisin, D., Gnisci, A., (a c. di), *Il Mediterraneo. Una rete interletteraria*, Roma, Bulzoni 2000
- Eckermann, J.P., *Colloqui con Goethe*, trad. it., Bari, Laterza 1912, vol.I
- Etiemble, R., “Littérature comparée ou comparaison n'est pas raison”, in *Hygiène des Lettres*, t.III, *Savoir et goût*, Paris, Gallimard 1958, pp.154-173
- Gnisci, A., “La letteratura comparata come disciplina di decolonizzazione”, in “I Quaderni di Gaia. Almanacco di letteratura comparata”, VII (1996), 10, pp.13-18
- Gnisci, A., *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi 1998
- Gnisci, A., Sinopoli, F., (a c. di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi 2000²
- Gnisci, A., *Una storia diversa*, Roma, Meltemi 2001
- Gnisci, A., (a c. di), *Letteratura comparata*, Milano, B. Mondadori 2002
- Gnisci, A., *Biblioteca interculturale*, Roma, Odradek Edizioni 2004
- Gnisci, A., *Mondializzare la mente*, Isernia, Cosmo Iannone 2006
- Gorak, J., *The Making of the Modern Canon. Genesis and Crisis of a Literary Idea*, London & Atlantic Highlands, NJ, Athlone Press 1991
- Guillory, J., *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1993
- Innocenti, L. (a c. di), *Il giudizio di valore e il canone letterario*, Roma, Bulzoni 2000
- Izzo, D., (a c. di), *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1996
- Loriggio, F., *Disciplinary Memory as Cultural History: Comparative Literature, Globalization, and the Categories of Criticism*, in “Comparative Literature Studies”, Special issue *Globalization and World Literature*, 41, no.1, 2004, pp.49-79.
- Lotman, Ju.M., *La Semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Venezia, Marsilio 1985
- Marino, A., *Etiemble ou le comparatisme militant*, Paris, Gallimard 1982
- Marino, A., *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, PUF, 1988

- Miner, E., *The Japanese Tradition in British and American Literature*, Princeton, Princeton U.P. 1958
- Miner, E., *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature*, Princeton U.P. 1990, trad. it., *Poetiche della creatività*, Roma, Armando Armando Editore 1999
- Quondam, A., *Petrarca, un italiano dimenticato*, Milano, Rizzoli 2004
- Saussy, H., (ed. by), *Comparative Literature in an Age of Globalization: The 2005 ACLA Report on the State of the Discipline*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006
- Sinopoli, F., *Storiografia e comparazione. Le origini della storia comparata della letteratura in Europa tra Settecento e Ottocento*, Roma, Bulzoni 1996
- Sinopoli, F. (a c. di), *Il mito della letteratura europea*, Roma, Meltemi 1999
- Sinopoli, F., (a c. di), *La letteratura europea vista dagli altri*, Roma, Meltemi 2003
- Strich, F., *Goethe und die Weltliteratur*, zweite, verbesserte und ergänzte Auflage, Bern, Francke Verlag 1957 (1946)
- Van Tieghem, P., *La littérature comparée*, Paris, Colin 1931
- Wa Thiong'O, N., *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*, London, Heinemann 1993, trad. it., *Spostare il centro del mondo*, Roma, Meltemi 2000
- Wa Thiong'O, N., *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London, Heinemann 1986
- Zaccaria, P., *La lingua che ospita. Poetica, politica, traduzioni*, Roma, Meltemi 2004

