

I FRUTTI DEL RAMO D'ORO VENTICINQUE ANNI DOPO

FRANCESCA MARZARI:

Nel 1984 usciva un numero de «La ricerca folklorica» dedicato a Frazer. *I frutti del ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*¹, questo l'eloquente titolo del volume, si apriva con alcune riflessioni di Pietro Clemente, Fabio Dei e Alessandro Simonicca sulla presenza e l'influenza dell'autore di *The Golden Bough* nella storia degli studi sulla 'mente primitiva'; nella letteratura, nell'arte, nella filosofia e nella psicanalisi; al di là della comunità scientifica, nel senso comune contemporaneo; infine, nella storia più generale delle teorie e delle scuole antropologiche².

Sono passati venticinque anni da allora ed è un tempo giusto per 'tirare le somme': ho posto a Pietro Clemente, Fabio Dei e Alessandro Simonicca alcune domande di bilancio. Il fatto, poi, che il nuovo periodico del *Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica* torni a riferirsi al 'Ramo d'oro' rende ancora più significativa questa intervista che – mantenendo volutamente un tono colloquiale – funge da insolita 'introduzione' al primo numero dei «Quaderni del Ramo d'Oro on-line».

A distanza di venticinque anni dal numero della «Ricerca Folklorica» dedicato a I frutti del ramo d'oro, possiamo ancora affermare che «i padri fondatori sono [...] 'buoni per pensare' i fondamenti dell'antropologia³»?

ALESSANDRO SIMONICCA:

Se i padri fondatori siano ancora buoni per pensare è una ottima domanda per caratterizzare lo stato attuale della 'antropologia culturale' e insieme il sentimento di appartenenza disciplinare di chi pratica questo versante di studi.

I classici dell'antropologia sono sempre attuali perché l'antropologia è un campo di studi non di base ma terminale, non monodisciplinare, ma a forte intersezione concettuale e operativa. Probabilmente un fisico galileiano-newtoniano si sente a mal partito a studiare il sub-atomo, lo

¹ CLEMENTE 1984.

² CLEMENTE - DEI - SIMONICCA 1984, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 5.

stesso vale per il fisico quantistico rispetto alla massa meccanicamente intesa. Certamente, però, entrambi storcerebbero il naso se si volesse ridare credibilità alla fisica aristotelica. La ragione sta nel fatto che tra la fisica aristotelica (o aristotelico-tomistica) e quella galileiana c'è una *coupure* epistemologica irreversibile che coincide con la differenza fra metafisica e scienza. C'è insomma una rivoluzione che produce incompatibilità fra i due linguaggi. Tale *coupure* non v'è – nonostante le spietate campagne novecentesche di denigrazione del *Golden Bough* – fra antropologia frazeriana e post-frazeriana.

L'antropologia (culturale) non è una mono-disciplina ma un orizzonte di studi, e non incorre nelle condizioni kuhniiane della incomparabilità fra paradigmi singolari – per costituzione formale incompatibili – ove ognuno per conto suo dà proprio dello stesso mondo una visione del tutto diversa dall'altro.

Nel nostro caso, il Frazer del *Golden Bough* è evolucionista ma anche romantico; è sì convinto di adoperare lo schema della sussunzione dei casi a una legge ma è anche narratore che parla di esistenze e drammi umani; è sì convinto di parlare dalla fine dello sviluppo dell'intelletto umano ma continua a ritenere che il 'primitivo' – come nel conradiano *Cuore di tenebra* – alberga sempre in noi. È insomma uno scrittore-scienziato, un teorico-esperienzialista, un ibrido o – come si diceva allora – un 'ossimoro'. Come lo è l'antropologia.

Ovviamente nessun antropologo di oggi è tutte queste cose assieme, anzi ognuno tenta di essere il più rigoroso possibile nello sviluppare, arricchire, approfondire i propri paradigmi o i propri modelli di ricerca; ma quando rilegge Frazer riconosce sempre qualcosa che gli rassomiglia, come doveva rilevare con luciferino *insight* Ludwig Wittgenstein.

Questa seconda accezione di rassomiglianza, oltre a quella della riconduzione a comuni origini, è anche di tipo socio-psichico, perché ogni antropologo si riconosce ancora nei suoi scritti come partecipante di una impresa comune. In questo senso, Frazer è paradigmatico, nel senso kuhniiano di incubatore di formazione antropologica. Compatta tutti gli antropologi di fronte e contro le loro differenze, anche coloro che lo consideravano – e non erano in pochi, in specie fra i britannici – un 'raccolgitore di farfalle'. Un albero sacro, un totem comune attorno a cui si elaborano sentimenti di condivisione e rituali di studi. Ci si sente 'a casa propria'. Frazer familiarizza il lettore e lo riconosce come partecipe di una comunità di pratiche, di disposizioni, di orizzonti. Si può – e spesso non si deve – essere d'accordo con lui nella identificazione di una 'forma culturale' o di una 'classe di comportamenti' all'interno della gigantesca epopea delle usanze umane che traccia, compone e riconduce a intelligibilità unitaria. I concetti e le relazioni fondamentali che espone rimangono, pur tuttavia, impressi e indelebili, di più e maggiormente di quei numeri e di quelle figure geometriche che per Cartesio costituivano l'irreversibilità

dell'attualità della conoscenza, e quindi la non dubitabilità dei fondamenti della scienza e della modernità seicentesca.

Frazer è, come la Mead di *Coming in age in Samoa*, il più grande divulgatore europeo dell'antropologia culturale. La Mead ha fatto vedere come sia necessaria una dialettica costruttiva fra 'noi' e 'loro' per comprendere la stessa modalità di genesi e sviluppo della 'personalità' moderna e occidentale, aprendo la pista all'antropologia psicologica e transculturale. E l'etnografia meadiana è un racconto di formazione. Frazer aveva anticipato la necessità della comparazione come metodo di lavoro e di conoscenza antropologici e su questo si basò per procedere verso un fine, stranamente, assai simile. *The Golden Bough*, in fondo, è anch'esso un romanzo di formazione, un *Bildungsroman*, il cui soggetto non è una singola popolazione cantata dalla sua etnografa, ma il romanzo dell'umanità che ripercorre la sua 'carriera morale'. Gli antropologi si distinguono fra coloro che vogliono rilevare le somiglianze culturali dell'umanità, e coloro che amano sottolineare le differenze. Frazer era del primo avviso, la Mead del secondo; ma la nave del viaggio di ricerca era la stessa.

Oltre alla questione teorica delle precipue finalità antropologiche, al tempo v'era da pensare però anche alle modalità della diffusione delle conoscenze antropologiche e allo stile espressivo di cui la disciplina doveva fornirsi. Il problema era: come e a chi comunicare un discorso sull'uomo? Ad altri uomini o agli specialisti? Per Frazer non v'erano, fondamentalmente, differenze. La scrittura doveva essere unica. Questa caratteristica della scrittura fu non di poco conto nella diffusione delle idee di Frazer e del frazerismo in genere.

La scrittura frazeriana è infatti una *pastiche* ad alto effetto estetico che rimanda ad una complessa impalcatura narrativistica che anticipa la 'crisi della ragione' novecentesca. Irrazionalismo e intellettualismo si mescolano in pagine che, al di là della comune schematica cornice (comune per altro a molti del suo tempo) dei comtiani e spenceriani stadi di sviluppo dell'umanità, sono sempre leggibili sia per identificazione di forma, sia per narrazione di contesto; sia per uso della comparazione, sia per identificazione delle *personae dramatis* etnografiche.

La conoscenza del mondo classico, probabilmente, è ciò che dà al suo stile l'*appeal* che storicamente gli è stato tributato e insieme l'idea della centralità del dramma umano entro il cuore dell'impresa antropologica. E gli universali vichiani giocano in lui la dimensione entro cui tutto si contiene e tutto si svolge. Gli stadi delle civiltà e della storia, di positivistica o evolucionistica memoria, alla fine si subordinano al *life course* umano e alla sua esistenza.

Ancora oggi leggiamo Frazer così, dopo le sofisticatezze epistemiche della svolta interpretativa prima, e *postcolonial* dopo? Direi di sì; anzi, a maggior ragione. Il grande recupero e sviluppo della fenomenologia e l'abbandono delle prime semplificanti stagioni strutturalistiche (che

pur in Frazer sono in qualche maniera anticipate per la parte ancora oggi più sensata), significano recupero dell'uomo, dei concetti di fine e di azione; in una odierna parola, assai densa, di *agency*. E nello stesso tempo si sono arricchite le conoscenze e le modalità di reperimento di quelle 'logiche culturali' (e non più: 'leggi universali' tardo-ottocentesche) che non possono essere del tutto espunte dall'attenzione della ricerca perché indicano l'ineliminabile livello di ciò di cui non sempre i soggetti sono consapevoli a se stessi.

E qui ritorna l'importanza del tema dell'«antico» in Frazer e nella sua epoca. Frazer ha l'incredibile talento di inserire l'uomo moderno nell'uomo antico, nella classicità dell'*homo faber*. Il tempo ciclico dell'antichità e il tempo della crisi si intrecciano entro la freccia del progresso illuministico che guarda a un interminabile futuro: le forme aristoteliche dell'intelligibilità delle essenze del mondo si annodano con le forme della generalizzazione induttivistica dell'empirismo inglese, componendosi in tempo della sicurezza e tempo della crisi. E in questa sospensione fenomenologica della coscienza umana, Frazer rimane a narrare la storia dell'uomo.

Ne I frutti del ramo d'oro ci sono alcuni temi ricorrenti: la contrapposizione Frazer-Wittgenstein⁴; la presa di distanza da parte di antropologi e storici delle religioni rispetto al Ramo d'oro (Cocchiara, De Martino, Pettazzoni...)⁵; il successo, viceversa, del modello frazeriano nella produzione letteraria, ma anche nella comunicazione di massa, dalla radio alla televisione alla cinematografia⁶; come legge questi stessi argomenti a distanza di venticinque anni?

PIETRO CLEMENTE:

Forse con più spirito di indagine. Venticinque anni fa la dipendenza di tanti autori da Frazer mi irritava fortemente, soprattutto quando nascosta, o quando si criticava Frazer ma lo si usava al tempo stesso come fonte ed *auctoritas* (perfino De Martino ne *Il mondo magico* lo faceva). Così mi schieravo con i pochi che ne avevano visto la gracilità epistemica ed erano irritati almeno quanto me della sua 'facile presa'. Penso a Julio Caro Baroja e a Arnold Van Gennep⁷ tra i miei 'folkloristi' più vicini e più antifrazeriani, ovviamente con il grande supporto di Wittgenstein. Per me le pagine di *Note sul «Ramo d'Oro» di Frazer*⁸ sono state una nuova fondazione di pensiero

⁴ SBISÀ 1984; cfr. anche le osservazioni di PRESTIPINO, LO NIGRO, GLIOZZI e PITOCCHIO 1984 nella sezione *La critica dei «frutti»*. *Note di recensione e commento*.

⁵ SARASINI 1984, SOBRERO 1984.

⁶ DE SANCTIS 1984; VITI 1984.

⁷ CARO BAROJA 1979, VAN GENNEP 1937-1958.

⁸ WITTGENSTEIN 1967.

critico, le ho consumate intellettualmente fino al fondo, e quando sta scritto⁹ «Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo»¹⁰ io sento che questo vale per tutta la antropologia dell'età vittoriana, e si incontra dunque con la storiografia praticata da Stocking¹¹. E non significa certo che gli antropologi positivisti erano stupidi, ma che l'Europa del tempo si beava di narrazioni sui primitivi come forma di letteratura selvaggia e complementare alla sua ideologia coloniale. Una esperienza 'primitiva' dei primitivi si potrebbe dire.

Allora avevo bisogno di usare il 'rasoio di Wittgenstein' contro tutte le sciocchezze di tanti colleghi folkloristi, storici, antichisti che davano per ovvio che ci fossero delle ovvietà nel mondo simbolico e che Frazer le avesse scoperte tutte. Ora mi rendo meglio conto della forza di massa delle idee di Frazer. Esse hanno la forza delle *soap operas*, una forza che va indagata: essa è sì letteraria, e romantica, costruisce una storia immaginosa e appassionante dell'umanità, al tempo stesso si innesta nel senso comune, dove si usa dire 'è evidente che'. Già dire 'elementare Watson' non è più senso comune. Oggi penso che per i colleghi che usano ancora Frazer come si è fatto nel Novecento valga l'applicazione del concetto di Wittgenstein sulla 'ristrettezza di spirito' ma che per *Il ramo d'oro* si debbano avviare indagini più serie. Sono uscito insomma dall'antifrazerismo 'fondamentalista' dei miei primi anni '80.

Devo dire peraltro che anche la presa di distanza di allora, evidente in vari autori ormai grandi classici del Novecento, era in un certo senso anch'essa 'apotropaica' come molti riti frazeriani. Sentivano che Frazer era contagioso, era come un grande dilettante, ma analizzava le pratiche simboliche in modo assolutamente simile ad altri che si consideravano professionisti. Questa sensazione metteva in crisi un paradigma comparativo ma non si traduceva in consapevolezza chiara perché un nuovo paradigma non si era ancora affermato. Tutti dipendevano più o meno da un modo ottocentesco di trattare la sfera simbolica anche quando si dichiaravano storicisti. Più grave invece il fatto che dopo l'uscita di un libro come quello di Marcel Detienne *I giardini di Adone*¹², più noto e attivo nel dibattito internazionale che non Caro Baroja¹³ e Van Genep¹⁴ (che sono stati grandi 'marginali' nell'accademia), non ci sia stata una estensione di una critica filologico-interpretativa a Frazer, che lasciasse tracce più forti in vari campi. Pur essendo un testo di impianto vistosamente e spesso puntigliosamente strutturalista, è evidente che giunge a una forte immagine dell'oggetto *iuxta propria principia* e a connessioni simboliche complesse,

⁹ «sta scritto» suggerisce la mia venerazione per quel libretto.

¹⁰ WITTGENSTEIN 1967, p. 23.

¹¹ Ha curato la *History of Anthropology* per l'Università del Winsconsin, qui ricordo almeno STOCKING 1986.

¹² DETIENNE 1972.

¹³ CARO BAROJA 1979.

¹⁴ VAN GENNEP 1937-1958.

collocate entro il contesto, discutibili ma così ricche e forti da far impallidire I Giardini di Adone di Frazer. La magia agraria di Frazer ne viene proprio ridotta male.

Tuttavia di recente mi sono trovato ad analizzare la produzione di un giovane artista contemporaneo che dialoga con *I giardini di Adone*, nel senso che produce germinazioni di semi vari entro contenitori di plastica da viaggio che alludono al mondo migratorio¹⁵. Ho potuto dunque vedere che le pratiche simboliche di cui Frazer tratta sono attive nell'immaginario contemporaneo – averle colte è stato un grande merito dello studioso scozzese –, che l'arte in questo ha forti sensibilità e che continua a trattare da tempo temi 'etnologici', e inoltre che l'arte si connette oggi a orizzonti di nuova religiosità, per i quali Frazer può essere un punto di riferimento, o almeno un repertorio di forme. Se si legge il volume di Vittorio Lanternari *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta ecoculturale*¹⁶ si vedrà come la nuova domanda internazionale di religiosità native, indigene, ecologiche, pagane nonché le forme più forti delle culture 'new age' può guardare a Frazer come una fonte, non di interpretazioni, ma di azioni possibili. Nell'occasione ho messo in un motore di ricerca le voci 'giardini di adone', e 'nenniri' (è la dizione sarda per tali giardini) e ho trovato estesi territori di magia agraria variamente diffusa, tra il Venerdì Santo cristiano e i 'riti agrari precristiani' che affondano le loro radici 'nella notte dei tempi'¹⁷. Tutti questi siti giurano di sapere che Adone è veramente esistito, che il suo mito significa il dio che muore e rinasce (come Cristo e come il grano), che i germogli di cereali che si portano (cresciuti al buio e biancastri) il Venerdì santo ai sepolcri della chiesa in lutto sono legati al mito per cui il bellissimo giovane conteso tra dea della bellezza e dea degli inferi e ucciso da un cinghiale veniva ricordato e propiziato. Una bella batosta per Detienne; in Internet Frazer batte Detienne per abbandono alla prima ripresa. Quindi bisogna capire e studiare che cosa è il 'frazerismo diffuso' come forma di comunicazione simbolica della società di massa.

Sia Frazer che Durkheim furono influenzati dall'approccio al rito del grande orientalista Robertson Smith; non per questo le teorie di Durkheim campeggiano in Internet, non è questione di teorie di riferimento e di maestri, ma di analisi della 'domanda collettiva' di simboli. Il problema non è dunque solo quello dei documentaristi Pinelli e Quilici che hanno riciclato negli anni '60 grandi minestroni simbolici¹⁸ frazeriani¹⁹, ovvero il problema della fortuna e della mediazione di

¹⁵ Si tratta di Leone Contini, del quale si può vedere il sito: www.leonecontini.wordpress.com/ che contiene anche un 'me' che parla di queste cose, si veda anche BAZZANI 2008, dove c'è anche il mio *Equivoci germogli* con un paragrafo che titola 'Frazerismi'.

¹⁶ LANTERNARI 2003.

¹⁷ L'espressione virgolettata sintetizza la mia sindrome allergica verso giornalisti, studiosi, assessori alla cultura, organizzatori di feste criptofrazeriani che usano quella espressione insieme ad altre varie come 'apotropaico', 'propiziatorio' etc.

¹⁸ L'espressione è di Caro Baroja, che sintetizza il carattere 'vegetale' e agrario delle teorie comparativiste di molto '800-'900 (Mannhardt, Westermarck, Frazer è per Baroja il trio del minestrone).

massa di un grande libro di cultura: c'è qualcosa di diverso, che è un continuo interrogarsi collettivo sul rapporto con la natura, con l'uomo arcaico, con la diversità delle forme di civiltà, con il religioso, che ha in Frazer un riferimento costante, cui *Il ramo d'oro* offre illimitate possibilità di saccheggio gratuito e pluralista.

Cosa scriverebbe, oggi, nella sezione La critica dei «frutti». Note di recensione e commento a I frutti del ramo d'oro?

FABIO DEI:

Prima di tutto, occorre considerare che da quel numero di *Ricerca Folklorica* del 1984 è passata tutta la stagione di 'scrivere le culture', con la valorizzazione del rapporto tra antropologia e letteratura, la considerazione degli aspetti immaginativi del sapere antropologico, dell'autorialità etc. Quando noi lavoravamo su Frazer nei primi anni '80 questo non c'era ancora: quando ho scritto *La discesa agli inferi*²⁰, uscito nel 1998, questa stagione era invece già quasi del tutto consumata. Nello stesso quindicennio finale del secolo sono usciti l'importante biografia frazeriana di Ackerman²¹, due volumi di celebrazione del centenario della prima edizione del *Ramo d'oro*²², una nuova edizione abbreviata del *Ramo d'oro* che reinserisce i pezzi 'anticristiani' tagliati dall'edizione classica²³, e tanti studi e articoli (in parte suscitati dalla fortuna delle *Note* di Wittgenstein, che erano state anche il nostro punto di partenza e che sono, paradossalmente, servite a riabilitare il testo del *Ramo d'oro* contro il suo autore). Luc de Heusch aveva a sua volta riscoperto il tema del dio morente nell'etnologia africanista²⁴. E poi c'è stato *Storia notturna* e quel «Frazer che ha letto Wittgenstein» di cui parlava Ginzburg²⁵. Insomma, si potrebbe dire che eravamo stati anticipatori di una stagione piuttosto intensa in cui Frazer è stato il simbolo della volontà di superare certi paludamenti disciplinari, certe cautele metodologiche e certi aspetti più noiosi della filologia.

Ora quella stagione sembra conclusa, anche perché il cosiddetto 'postmodernismo' è finito spesso in vicoli ciechi – diventando nuovo dogma e mostrando talvolta una certa inconsistenza.

¹⁹ Vedi DE SANCTIS 1984.

²⁰ DEI 1998.

²¹ ACKERMAN 1987.

²² FRASER 1990a; FRASER 1990b.

²³ FRAZER 1994.

²⁴ DE HEUSCH 1997; su questo si veda anche RICCARDO 1997.

²⁵ GINZBURG 1989. Si veda in proposito la discussione apparsa su «Quaderni di storia» 34 (1991), con interventi di C. Grottanelli, P. Clemente, F. Dei, A. Simonicca.

Trasformare Frazer in una icona postmoderna - per il suo metodo non contestualizzante e analogico - non sembra oggi più tanto interessante. In venticinque anni l'idea che una dimensione irriducibilmente letteraria e immaginativa sia parte costitutiva della rappresentazione antropologica delle altre culture, da proposta scandalosa e rivoluzionaria, è divenuta a sua volta senso comune.

Né, a maggior ragione, ha più molto senso il 'back to Frazer' cui invitavano I.C. Jarvie e l'antropologia popperiana negli anni '60-70. Il punto di vista 'neointellettualista'²⁶ sul simbolismo e il rito, cui ci eravamo tanto appassionati, non è più al centro dei dibattiti; Robin Horton, una delle nostre 'scoperte' degli anni '80, è decisamente scomparso dalle bibliografie antropologiche. Inevitabilmente, perché l'approccio cognitivista alla religione è diventato molto più complesso e sofisticato. E però ci si può rammaricare che il rapporto fecondo fra antropologia e filosofia della scienza, che aveva prodotto quelle suggestioni, sia oggi in gran parte abbandonato. Con l'effetto di un impoverimento della tensione epistemologica all'interno della disciplina. In filoni come i *postcolonial studies*, l'epistemologia è oggi ridotta a una sorta di sottoprodotto dell'ideologia, a uno fra i tanti spettri del potere. A leggere tante banalità dissimulate sotto altisonante e oscuro gergo postfoucaultiano, come oggi spesso capita, si rimpiange la rigorosa lucidità di quella precedente stagione di studi, che aveva sentito il bisogno di pensare ricominciando da Frazer.

Ma alcuni punti restano. Intanto una riconsiderazione dell'importanza di Frazer nella storia degli studi. Il tentativo di espungere *Il Ramo d'oro* dalla storia dell'antropologia, che aveva caratterizzato la fase 'normale' degli studi (soprattutto anglosassoni), è decisamente fallito. Frazer ha anzi giocato un ruolo essenziale per lo sforzo di costruire una storia degli studi non meramente come 'storia interna', come successione di teorie e ricerche specialistiche, e in grado invece di collocare l'antropologia in un più vasto quadro di storia delle idee. Per me *La discesa agli inferi* era stata un po' questo, il tentativo di capire come l'antropologia avesse contribuito a produrre, e ne fosse stata a sua volta influenzata, modelli culturali e immaginativi di grande impatto nella storia novecentesca (i temi del 'selvaggio dentro di noi' e quello che Eliot chiamava il 'metodo mitico'). Ecco, da quel numero di *Ricerca folklorica* dell'84 è passato anche G.W. Stocking, che noi ancora non conoscevamo, mi pare, e che ha cambiato in modo sostanziale il modo di fare storia dell'antropologia, qualcosa di diverso dalla ricostruzione di una successione di teorie e metodi²⁷.

Nei *Frutti del ramo d'oro* si apriva un dibattito critico molto interessante. In particolare, c'erano alcuni interventi molto decisi di cautela antiwittgensteiniana; o meglio, di richiamo alle regole rigorose del metodo filologico contro le insidie di quello che si chiamava allora pensiero

²⁶ Per una più ampia impostazione di questo problema si veda SIMONICCA - DEI 1998.

²⁷ Il riferimento è in particolare agli undici volumi della serie *History of Anthropology*, curati in gran parte dallo stesso Stocking e in seguito da R. Handler, editi a partire dal 1983 dalla Wisconsin University Press. Ma molto influenti sono state anche le possenti monografie dello stesso Stocking, in particolare STOCKING 1991 e 1995.

debole (il termine *postmodern* era appena all'orizzonte). Mi riferisco soprattutto all'intervento del compianto Giuliano Gliozzi: ma anche quello di F. Pitocco, e i testi di F.E. Consolino e G. Brugnoli potevano esser letti in questa direzione²⁸. Secondo me Gliozzi aveva perfettamente ragione a sostenere che in Wittgenstein non c'era nessuna possibile fondazione di un nuovo metodo antropologico (ma non aveva ragione nel ridurlo a un moderno epigono dello scetticismo, a un novello Montaigne). Wittgenstein non fonda un'antropologia. Ma certo non è oggi possibile pensare che l'alternativa al generico scetticismo sia il positivismo metodologico dei comparativisti classici. Insomma, questo aspetto della discussione ci poneva di fronte a una cattiva alternativa. Nel 1984 i paradigmi marxista e strutturalista si stavano esaurendo definitivamente: un nuovo paradigma non sarebbe nato, e questo è il principale punto su cui il postmodernismo (e il nostro wittgensteinismo di allora) aveva ragione.

Il problema si può porre in modo più specifico attorno al nodo della comparazione. Qui il bilancio della nostra discussione degli anni '80 mi pare possa dirsi unanimemente a favore di un ruolo forte della comparazione nell'antropologia – un punto che non tutta la disciplina ammette oggi così pacificamente. Anche qui, l'idea che le rappresentazioni perspicue possano rappresentare il paradigma di un nuovo metodo comparativo sarebbe assai dubbia e forzata (ne abbiamo discusso nel volume *Comparativamente*²⁹); tuttavia la discussione partita da Frazer e Wittgenstein invita a esplorare strade delle pratiche comparative, senza per questo pretendere di distillare un metodo comparativo univoco. Diciamo che quella discussione ci ha portato a pensare diversamente il concetto di rigore metodologico. Pareva allora a qualcuno (anche a Cirese, fra l'altro, che insisteva spesso sul termine) che rigore volesse dire filologia positivista, adesione ai 'fatti' o (in Cirese) alla logica formale; si è invece fatta strada la convinzione che il rigore consiste nel capire le condizioni di costituzione dei 'fatti', dei costrutti basilari delle procedure positivistiche. Mi sembra di poter dire che ciò vale anche per il comparativismo di tipo storico e storico-religioso. Forse è per questo che proprio in tale ambito l'interesse per Frazer, anche in Italia, è ancora molto vivo: vale la pena citare il fatto che tutte le più recenti edizioni frazeriane nel nostro paese sono partite dall'iniziativa di classicisti e storici delle religioni³⁰.

Insomma, l'unico bilancio certo di quella discussione è che al positivismo non si ritorna di certo (per inciso, la demologia è stata il campo di studi che più ha avuto difficoltà ad accettare questo punto). Che l'arcipositivista Frazer sia stato visto come l'involontario campione di questo allontanamento è stato l'aspetto più paradossale e divertente dell'intera cosa.

²⁸ GLIOZZI, PITOCO, CONSOLINO e BRUGNOLI 1984.

²⁹ CLEMENTE - GROTANELLI 2008.

³⁰ Ad esempio le raffinate edizioni di DAMASCELLI 2007 (testo che affianca alle pagine sulla morte e resurrezione di Cristo tratte dalla *editio maior* del *Ramo d'oro*, mai prima tradotte in italiano, un testo di Edgar Wind sull'episodio biblico della crocefissione del persiano Aman); e del pamphlet frazeriano sulla superstizione, CAMPORESI 1996.

Pietro Clemente
Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Storia delle Arti e dello Spettacolo
Via Gino Capponi 7-9
I – 50121 Firenze
e-mail: pietro.clemente@unifi.it

Fabio Dei
Università di Pisa
Dipartimento di Storia
Via Pasquale Paoli 15
I – 56126 Pisa
e-mail: f.dei@stm.unipi.it

Alessandro Simonicca
Università 'La Sapienza' di Roma
Dipartimento delle Scienze dei Segni, degli Spazi e delle Culture
P.le Aldo Moro 5
I – 00186 Roma
e-mail: alessandro.simonicca@uniroma1.it

BIBLIOGRAFIA

ACKERMAN 1987: J. Ackerman, *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge 1987.

BAZZANI 2008: G. Bazzani (cur.), *Freedomism Artistic Practices after the Naturalization Market*, Firenze 2008.

BRUGNOLI 1984: G. Brugnoli, *Il carnevale e i Saturnalia*, in CLEMENTE 1984, pp. 49-54.

CAMPORESI 1996: J.G. Frazer, *L'avvocato del diavolo*, a cura di C. Camporesi, Roma 1996.

CARO BAROJA 1979: J. Caro Baroja, *Il carnevale* (ed. or. *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid 1979), trad. it. Genova 1989.

CLEMENTE 1984: P. Clemente (cur.), *I frutti del ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia* = «La Ricerca Folklorica» 10 (1984).

CLEMENTE - DEI - SIMONICCA 1984: P. Clemente, F. Dei, A. Simonicca, *Introduzione* a CLEMENTE 1984, pp. 5-8.

CLEMENTE - GROTTANELLI 2008: P. Clemente, C. Grottanelli (curr.), *Comparativamente*, Firenze 2008.

CONSOLINO 1984: F.E. Consolino, *Magna est veritas et praevalerebit. Comparativismo religioso e cristianesimo nel Ramo d'oro*, in CLEMENTE 1984, pp. 55-62.

- DAMASCELLI 2007: J.G. Frazer, *La crocifissione di Cristo*, seguito da E. Wind, *La crocifissione di Aman*, a cura di A. Damascelli, Macerata 2007.
- DEI 1998: F. Dei, *La discesa agli inferi. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce 1998.
- DE HEUSCH 1997: L. De Heusch, *The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship. Rediscovering Frazer*, «Journal of the Royal Anthropological Institute» n.s. 3 (1997), pp. 213-232.
- DE SANCTIS 1984: P. De Sanctis, *Frazer alla Rai-TV. Sondaggi su alcune fonti di massa del «frazerismo diffuso»*, in CLEMENTE 1984, pp.85-90.
- DETIENNE 1972: M. Detienne, *I giardini di Adone. I miti della seduzione eroica* (ed. or. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972), trad. it. Torino 1975.
- FRASER 1990a: R. Fraser, *The Making of «The Golden Bough»*, London 1990.
- FRASER 1990b: R. Fraser (ed.), *James Frazer and the Literary Imagination*, London 1990.
- FRAZER 1994: J.G. Frazer, *The Golden Bough. A New Abridgment from the Second and Third Editions*, edited by R. Fraser, London 1994.
- GINZBURG 1989: C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989.
- GLIOZZI 1984: G. Gliozzi, «Pensiero forte» e «Rappresentazione perspicua», in CLEMENTE 1984, pp. 117-118.
- LANTERNARI 2003: V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta ecoculturale*, Bari 2003.
- LO NIGRO 1984: S. Lo Nigro, *Una nuova lettura del Ramo d'oro*, in CLEMENTE 1984, pp. 118-119.
- PITOCCO 1984: F. Pitocco, *Frazer e il comparativismo storico*, in CLEMENTE 1984, pp. 119-120.
- PRESTIPINO 1984: G. Prestipino, *Dal mago all'antropologo per «omeopatia» e «contagio»*, in CLEMENTE 1984, pp. 115-116.
- RICCARDO 1997: G. Riccardo, *L'immortalità provvisoria. Antropologia del regicidio rituale in Africa*, Roma 1997.
- SARASINI 1984: B. Sarasini, *Frazer letto da Marcel Mauss*, in CLEMENTE 1984, pp. 67-72.
- SBISÀ 1984: M. Sbisà, *Frazer e Wittgenstein. Pathos delle spiegazioni causali e mistica della descrizione fisionomica*, in CLEMENTE 1984, pp. 33-40.
- SIMONICCA - DEI 1998: A. Simonicca, F. Dei (curr.), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce 1998.
- SOBRERO 1984: A.M. Sobrero, *Frazer e Pettazzoni. Una fastidiosa interferenza*, in CLEMENTE 1984, pp. 73-78.
- STOCKING 1986: G.W. Stocking (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, Madison 1986.
- STOCKING 1991: G.W. Stocking, *Victorian Anthropology*, New York 1991.

STOCKING 1995: G.W. Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*, Madison 1995.

VAN GENNEP 1937-1958: A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, 5 vols, Paris 1937-1958.

VITI 1984: *Il primitivo secondo Kurtz. L'apocalisse dell'uomo civile nelle «culture della crisi»*, in CLEMENTE 1984, pp. 91-100.

WITTGENSTEIN 1967: L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'Oro» di Frazer* (ed. or. *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, Wien 1967 [«Synthese» 17, pp. 233-253]), trad. it. Milano 1975.