

“In my end is my beginning”.

Una discussione sul caso trascurato dei *Cambridge Ritualists* fra antropologia comparativa, filosofia e pensiero scientifico

Danila Cinellu

“In my end is my beginning”. An argument on the *Cambridge Ritualists*’ neglected case, on the wave of comparative anthropology, philosophy and scientific thought

Abstract

Somehow rounding off an intellectual season in which humanities strongly lament the loss of Darwinian incitements, while exploiting both Wilson’s *biophilia hypothesis* and Rappaport’s *engaged anthropology* as springboards, this article wants to cast light on how two anthropologically undervalued manifestos of the Cambridge School – Harrison’s *Themis* (1912) and Cornford’s *From Religion to Philosophy* (1912) – laid the foundation of post-modern science. It highlights, in other words, how within evolutionary anthropology, to which we owe the birth of the comparative study of religions, were surreptitiously raised significant issues against eco-systemic disfunctionalities due to the scientific pattern rooted in Atomism and modern Cartesianism itself.

In order to counteract the conventional belief that evolutionary anthropology was entirely shaped by the kind of Positivism of Illuministic inspiration, the association between the “mystic” and the “savage” will be once more taken into consideration. In this regard, a quite unreleased focus on Lévi-Strauss’ paradigm “le totémisme du dedans” is deemed also essential. As a consequence, the unfairly forgotten Cambridge Ritualists, Harrison and Cornford, will be especially rehearsed in the light of their adoption of the philosophical Bergsonian concept of *durée* as a means of probing into the monist vision enshrined in the mystic religion of Ancient Greece. It is basically the special attention allotted to the mystic’s incorporation of a limitless cyclic time which helps us to detect the extent to which both Harrison and Cornford aimed at propounding an ethical anthropology eager to denounce the forward end because of the obdurate human projection outside the sphere of *Life* itself.

What this essay thus propounds is not a rehearsal of the Cambridge School for the sake of it. While advocating cumulative knowledge around the very same foundation of the “scientific study of religions” through a constant and critical intertwining of past and present within the history of ideas, the essay as a whole speaks about interdisciplinary possibilities for humanizing Humanities. Although here the dire live issue of cultural genocide (Das & Padel, 2010) is not duly dealt with, the reader will find proof of the engagement of the anthropology of monistic religions to bring to the fore the breathtaking disconnection between liberal “developmental” economy and ecology.

Keywords: Cambridge; consilience; *engaged* post-modern science; totemic epistemology; zooanthropology

“Quello che voglio dire, molto semplicemente, è che ciò che accade all’interno è più o meno identico a ciò che accade all’esterno. E lo dico non da una posizione buddista, bensì dalla posizione di un manovale impegnato nelle scienze occidentali.”

G. Bateson, *Una sacra unità*

A Felix Padel, *in mutual inspiration and encouragement in this harsh world but full of beauty too!*

Premessa

Di esistenza stremata. Nient'altro che la *vita* come scuola di pensiero

Frutto della ricerca post-doc biennale dal nome “Oggi si chiama *biophilia hypothesis*. Uno studio sul totemismo nell’opera di Jane E. Harrison”, svoltasi a Cagliari fra il 2010 e il 2012, nel quadro del POR-FSE Sardegna 2007-2015 e in base alla L.R. 7 agosto 2007 n.7, questo saggio offre un inquadramento della “Scuola antropologica di Cambridge”, di cui il più noto esponente è Sir James George Frazer, come promotrice della «morte dello spettatore» per la fondazione dell’antropologia come scienza post-moderna. Esso cerca, cioè, di valorizzare per la comunità antropologica quei paradigmi nucleari che strutturano quella «cultura del Novecento» come dominata dall’estetica Modernista, ricordando che il noto *Bloomsbury Group* (Virginia Woolf e T.S. Eliot, in modo particolare) era, infatti, legato agli autori su cui mi concentrerò anche per vie personali.

Quella che presento, per l’antropologia, è una inedita lettura combinata di *Themis. A study on the social origins of Greek Religion* e *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, di Jane Harrison e Francis Cornford rispettivamente. Opere entrambe editate nel 1912, grazie a una serrata collaborazione, e a una condivisione di intenti.

In realtà, come cercherò di mettere in risalto pian piano, Harrison e Cornford condividevano degli intenti politici. Essi non tanto si avvicinavano ai classici come due “secchioni”. Il loro ellenismo antropologico suggerisce una *lotta continua*. Soprattutto in accademia, e in un momento in cui i timbri Illuministici facevano, com’è noto, particolarmente la voce grossa.

E quando Radcliffe-Brown si assise a Cambridge, chissà come e perché, scattò l’antropologia moderna. E chissà perché mi è stato sempre, ostilmente, difficile far penetrare un attacco di rimembranze pulite dell’antropologia evoluzionista, così come una volta a Cambridge era, davvero, eseguita.

Con una parola chiave mi sembra indispensabile introdurre la faccenda: *eresia*. Una parola nota ai letterati che associano la poesia modernista con la militanza. *Eresia* era proprio un termine appreso da Harrison, la quale, evidentemente, spiegò che eretico è “colui che sceglie”. Eresia è Scelta. Scelta di stare al mondo in un certo modo.

Nel progetto che consegnai alla RAS scrissi che volevo dimostrare che la “Scuola antropologica di Cambridge” è antesignana di Roy Rappaport, il “visionario”. Poi appurai che il “visionario”, come anche Gregory Bateson è definito, è un maestro nell’*engaged anthropology*.

La mia ricerca 2010-2012 inizia a disastro avvenuto sotto un’ottica accademica. Iniziai a lavorare il 30 maggio; dopo che il 16 aprile 2010 avevo discusso la tesi di dottorato, dedicata al sacrificio umano, alla fondazione della cultura e della socialità tramite “linciaggio fondatore”, per utilizzare una nota

coniazione dell'impertinente René Girard. La tesi è *Il centro esemplare. Antropologia della regalità divina. Frazer, Hocart e i frazer-hocartiani. Un excursus critico sulla stagione dei simposi (1990-2005). Sulle orme delle impasses, per la via della disamina*, tesi di dottorato in "Metodologie della ricerca etnoantropologica" (XXI ciclo), Università di Siena.

A Cagliari vi era la sede consorziata di questo dottorato. Rispetto a questa sede, posso definirmi una pargola nata da un rapporto illecito. Una figlia "bastarda" avuta dalla Prof.ssa Maria Gabriella Da Re con il Prof. Giovanni Runchina durante notti di fuoco nella Facoltà di Lingue e Letterature nell'a.a. 2002-2003. A parte gli scherzi, mi sarebbe stato impossibile avvicinarmi ai classicisti della *Cambridge School*, se non fosse stato per Runchina, come classicista, e il cui stesso orticello disciplinare è, ovviamente, contaminato dalle figure antropologiche ingombranti che ho nominato.

Comunque, senza scherzi, (felicitemente) "bastarda" rimango. Perlomeno nella dimensione cagliaritano, che, dal punto di vista antropologico, è conosciuta come una "autarchia", e fatta di "nepotismo individualistico", per rifarmi a un fresco conio dell'antropologo Marcello Carlotti, come importante e centrale elemento del *Project Inverictas*¹.

Avendo condotto la ricerca dottorale senza contributi finanziari, in quanto una borsa di studio mi fu tolta per malaffare, da parte di Solinas fu concepito come un "riscatto sociale" il mio ottenere una borsa di studio regionale, grazie alla Legge 7, che creando la figura del "giovane ricercatore" come "individuo", per una volta non faceva circolare denaro pubblico in accademia, ma direttamente lo riponeva nel conto in banca del non-strutturato. Si inaugura così anche in Sardegna, col POR-FSE Sardegna 2007-2015, un forte contributo alla crescita e allo sviluppo attraverso messa in valore del "capitale umano".

Ma adesso ne svelo le belle fregature, che ancora una volta (dopo la tesi dottorale) mi costringono a inclinare la visuale su un *engagement* relativo al *bullying* in accademia. Tema che, fortunatamente (meglio tardi che mai), oggi gode di una pagina tutta sua in wikipedia, a seguito di ricerche sociologiche che auspicano un miglioramento in termini di "qualità" della ricerca in questo specifico settore di indagine. Pertanto, io sono informatrice del mio stesso caso-studio, e così come non nascondo il mio nome, nomi e cognomi farò, localizzando il mio "campo". Campo di *vita-in-morte*.

Getta le basi di questo stesso scritto l'intervento "Ritorno al dionisiaco come atto fondativo di una scienza post-moderna" esposto al seminario dal titolo "Test Umanistici sulla *biophilia hypothesis*. Gli spazi della vita fra campo, emozione e poesia", di cui è, con me, coautore l'antropologo Carlo Maxia.

¹ Un progetto, sanamente, pionieristico sull'"antropologia manageriale applicata".

A quest'incontro seminariale, inteso come primo atto della disseminazione dei risultati della ricerca che mi vedeva titolare di borsa di studio RAS per un progetto individuale, il docente allora in Scienze della Formazione, Carlo Maxia, intervenne con "Culture umane e culture animali: l'istinto della ragione". Ma proposi di partecipare anche al giovane indologo Moreno Dore, neo-laureato (ma invano) in antropologia a Torino, il quale si sarebbe concentrato sull'antica tradizione vedica, con "Lo *rtá* e il cosmo: le divinità, il rito e il ruolo dell'uomo". Dedicandosi alla figura ascetica del *vrātya*, Dore avrebbe nominato, in quel dato contesto, il *mio* Francis Cornford, esercitandosi così nella sincronizzazione dei linguaggi che si sarebbe dovuta sviluppare in vista di un futuro lavoro di ricerca in comune. Per inciso: un lavoro che, in forma progettuale, era stato consegnato alla RAS due mesi prima, adoperando la mia tesi di dottorato per "svecchiare" la non finanziabile impronta di studio sul "*vrātya* problem", dovuto alla professoressa di Dore, Tiziana Pontillo, con un ricerca impiantata nel 2007 e pubblicata dalla Facoltà di Teologia di Cagliari.

Ad ogni modo, da povera gente è bello riscattarsi donandosi; farsi *condividere* da docenti universitari non si sa come né perché, se questo può servire a far specializzare i post-studenti nella materia in cui sono laureati.

Col mio senno di poi, grazie al mestiere di Pontillo da orditrice di ambigue trame per far conquistare un posto al sole alla sua ricerca sui *vrātya*, il suddetto seminario è a tutt'oggi visibile e ben pubblicizzato come attività didattica per il dottorato in Studi Euro-Asiatici: di specifico, per la sezione di Indologia, Linguistica, Onomastica, di cui, come si legge, Pontillo è coordinatore con Alberto Pelissero. Un emerito sconosciuto a Cagliari, il quale avrebbe contribuito al mio «riscatto» provvedendo, avidamente, a fare della mia prima attività di disseminazione della ricerca proprietà del suo curriculum, in procinto di partecipazione al concorso per l'abilitazione nazionale a professore di prima fascia – come secondo informazione da me ricevuta da parte di un qualcuno che si apprestava a concorrere per il medesimo traguardo, nello stesso settore.

Nel 2012, in realtà, mi scappò da ridere, come ormai etologa del grottesco accademico, e anche perché io avevo superato qualcosa di peggio, come, appunto, un danno pecuniario ammontante a 50.000 euro come dottoranda, e senza contare il danno esistenziale/biologico (che non ho idea a quanto sarebbe potuto ammontare). Ma, arriviamo subito al 2015, quando, come nelle più belle opere teatrali, assisto a un capovolgimento, per cui la "spia" delle scorrettezze si trasforma, in un certo senso, nell'indagato per permissiva ricettazione sempre per quel che riguarda un prodotto inerente alla mia ricerca individualmente finanziata dalla Ras. In breve, nel giugno 2015, dal dipartimento di Filologia, Letteratura, e Linguistica della Facoltà di Studi Umanistici di Cagliari, dove ho operato come titolare di un assegno di ricerca annuale nel 2013, riceverò a domicilio il volume *The volatile world of sovereignty. The vrātya problem and kingship in South Asia*, arrecante prova del plagio del *mio* titolo finale per la disseminazione. Un titolo, in realtà, forse un po' troppo autoproclamante per

chi ha orecchie per sentire l'antifona: *Kings of the Wild*. A farlo loro sono due giovani indologhe ora operanti a Tubinga: Elena Mucciarelli e Cristina Bignami. Membri del cosiddetto *scientific committee* del *Coffee-Break Conference* (un'ammucchiata *free-free* per suscitare scalpore, ma non saprei in quale zona del pianeta)², Mucciarelli e Bignami mi dovettero ospitare, nel 2012, come *chair* per un *panel* di cui sarebbero state componenti per far cambiare un po' il volto *inter nos* alla faccenda, un po' perché come minimo si doveva restituire un favore al "mulo da soma" (come Pontillo mi chiamò) che era stato lo scatto trainante per rimettere a punto una ricerca indologica che sapesse, per una buona volta, di plausibilmente facile finanziabilità, in quanto interdisciplinare e basata sui nomi di punta del dibattito indologico a livello internazionale. *Kings of the Wild*, come titolo, sostituisce il "Regality" dei due membri del "comitato scientifico" CBC che, secondo me, continuano a usare concetti senza entrare nel merito del concetto. Per quel che mi riguarda, il concetto *esposto* come *chair*, era che l'interdisciplinarietà è bene che non passi per mancanza di disciplina, e che noi si era invece così disciplinati tanto da riunirci, guarda caso proprio nel 2012, centenario dalla comparsa dello strepitoso *Themis* di Jane Harrison, proprio attorno a un condiviso cordone ombelicale, giovani antropologi e indologi.

Come no? Mai vista tanta indisciplinazione in vita mia. E parliamo dell'indologia dei Boccali. Ho capito solo che cosa implica esserne "allievi", veri o presunti (che lo si denoti come un viscido barone, o meno, insieme a Raffaele Torella). Sistemazione negli atenei italiani ed europei, e consumismo di non sanno manco loro cosa.

A ogni modo, il punto da fare salvo è che il *CBC* si presenta come momento e luogo di incontro per i giovani, al fine di divulgare, e condividere, ognuno il proprio apporto al mondo della ricerca. E giust'appunto, nel serio *booklet*, realizzato da Artemij Keidan (La Sapienza), *The Study of Asia – between antiquity and modernity. Coffee Break Conference III University of Cagliari (Sardinia), 13-16 June 2012*, nella sezione "List of contributors": Danila Cinellu, Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Storia, beni culturali e territorio. Grantee RAS, L.R. 7/8/2007, N.7³. Il cartaceo dei miei interventi, atti alla disseminazione, verrà consegnato alla RAS.

Certo e sicuro che quel "modernity" fece la mia malavoglia; ma complice del dovermi tappare il naso fu lo stesso ribaltamento in seno alla Legge 7. Quando portai a mano le opere per la disseminazione, il funzionario regionale che mi accolse tenne tanto a precisare che la responsabilità che la RAS aveva deciso di mettere nelle mani del giovane individuo, mettendo il denaro direttamente nelle sue tasche, era, secondo le discussioni parlamentari, un atto di neutralizzazione della "prepotenza" degli accademici strutturati: che essi avevano sempre dimostrato di utilizzare i fondi

² Nonostante l'atteggiamento *easy*, anti-accademico, professato con *CBC*, si parla, perlopiù, di giovani rampanti appoggiati dai senior dall'*AISS*. Associazione Italiana Studi Sanscriti.

³ Nel bel mezzo del biennio 2010-2012 si era verificato uno smistamento degli antropologi di Cagliari fra due dipartimenti e chiudendo le relazioni di afferenza con il dipartimento di "Filosofia e Teoria delle Scienze Umane", che, pure, prese altro nome. Io capitai nel Dipartimento di "Storia, territorio, beni culturali" in quanto il mio referente scientifico era la Prof.ssa M.G. Da Re.

pubblici per il loro interesse, dichiarò. Dichiarò che si trattava di una sonora lezione contro i familismi e contro la cooptazione del mondo dei “giovani ricercatori” per fini altri. Lo ammetto: sentii rabbia dentro perché la Legge 7 aveva ristabilito lo status quo, e perché episodi che racconterò in altra sede (documentandoli con poco furbe mail ricevute da Pontillo) mi avevano fatto notare le manovre da piovra, per alleanze strettamente indologiche, cui Pontillo si era dedicata assegnando tempi di ricerca gonfiati alle future assegniste milanesi e future rapinatrici, e sgonfiando la mia annualità a 6 mesi, facendo poi a me una piazzata per averle ricordato che almeno un’annualità mi spettava; o meglio, giusto le ricordavo che ero una sarda disoccupata.⁴ A volte, faccio tanti di quegli incubi *storici*, che manderei una lettera a Matteo Salvini perché se li tenesse a casa sua gli invasori padani, i lombardi in modo particolare. Peccherò, ma ... quando ci vuole, ci vuole.

Io davvero, a volte, spero che Pontillo se ne torni da dove è arrivata, perché non penso che sia politicamente adeguata per stare in una terra già abbastanza raziata. Mi ha ricordato le tristemente note, in Sardegna, politiche di rapina: è questo che voglio dire. O che, perlomeno, si desse una regolata, comprendendo che gli scontri per schieramento sono motivi di dibattito, e che il dibattere è quello che ci rende validi. Per esempio: motivo di dibattito può essere che quel “plagio del titolo”, che essa sa essere cosa grave nell’ambito della ricerca e secondo dottrina giuridica, o, comunque, semplicemente, secondo ottica etico-morale, magari non sarebbe avvenuto se lei, in quanto *leader* indiscusso, non avesse fatto, e soprattutto detto per iscritto, cose particolarmente nocive per la salute pubblica. Se essa avesse saputo dosare le proprie idiosincrasie verso l’antropologia politica, adeguatamente rispettando le opinioni di cui può essere fatta, i metodi di cui questa si serve, anche, e soprattutto, secondo quell’imperativo categorico per cui il ricercatore deve approfondire quanto dispone nel tentativo di umanizzare le *Humanities*. Insomma, senza insistere su quel buon cuore che io osservo in diversi indologi che sempre le ho nominato (i Dirks, gli Inden, etc.), mi turba pensare che l’atto di depredazione da parte di Mucciarelli e Bignami non sarebbe avvenuto se la *leader* non mi avesse indotto, con cattive maniere, a tenermi per me un mio “Kingship and contra-kings. Searching for some harmony in the Frazer-hocartian debate” del 2012 per il CBC, ampliato nel 2014 con forti tonalità *engaged* per il progetto RAS 2012-2015 di Pontillo, insomma quello finanziato grazie a Cinellu 2010. Ma comunque niente di nuovo per un leader che, dopotutto, mi ha inviata in India, a cercare uomini-fossile, e sapendo, però, che l’antropologo sociale, e attivista, Felix Padel, da me molto seguito per questioni di “genio ereditario” cantabrigense, si sarebbe occupato e della mia incolumità e

⁴ L’episodio è alquanto kafkiano, e kafkianamente mi sarebbe stato riproposto nel 2014 per darmi della “pianta grane”, in una mail talmente squallida da non essersi meritata alcuna risposta, anche perché l’avevo detto in precedenza che la sua violenza verbale non potevo io gestirla. Ora lo sto riassumendo. Ma ci vorrebbe un “tribunale” con in mano il *POR-FSE Sardegna 2007-2012*, specie per quanto riguarda l’Asse IV, a riassumere al Dipartimento di Filologia di Cagliari che cosa si è permesso lì dentro con fondi RAS della Legge 7.

dell'organizzazione della ricerca per l'università di Cagliari. Pontillo dovrebbe scrivere, per spiegare alla comunità scientifica perché sono “antropologi poco seri” quelli che per lei sono “poco seri” (chi sono però?), e che mi imbottiscono la testa di un elemento umano così “suggestivo” come l'etnocidio, causato da “noi”. Dalle nostre sterili, ma per un qualche motivo ben finanziate, ricerche.

Attenzione. Nel 2014 non stavo lavorando. Non potevo neanche permettermi di continuare a vivere a Cagliari senza uno stipendio. E ma allora è assurdo che un antropologo sociale cui piace l'*engagement* si metta nelle condizioni di farsi sfruttare dall'accademia in maniera decisamente coatta. No. Più assurdo è che un accademico sostenga che chi coordina “non fa il proprio mestiere”, quando non c'è scritto sulla carta che “chi coordino” in quel momento esista come lavoratore, e dicendo al “capitale umano” comunque inquadrato dalla RAS stessa come proveniente dal settore antropologico che questi non sta compiendo il proprio mestiere, ma adottando lo stretto punto di vista dell'“antichista nella midolla”. Antichista che eccede nella lesione della libertà d'espressione, attraverso il *bossing*, niente più; *bossing* coatto *infine*. Antichista che non rispetta i patti contratti, nello stesso momento in cui le vengono fatti piovere addosso fondi in virtù di un progetto bello da pensare in quanto denotato da “interdisciplinarietà, per una volta non solo a parole”. Quella prepotenza di cui il funzionario regionale mi aveva parlato al riguardo di un'accademia che sottrae possibilità di crescita, adoperando fondi pubblici per interessi non aventi a che fare con una dimensione di reale pubblico interesse, nuovamente si avverava davanti ai miei occhi. Certo in maniera più tenue rispetto alla mia prima volta.

A differenza dell'antropologo Giulio Angioni, Pontillo non è certo conosciuta come “potente”. Al massimo, io l'ho conosciuta come una ambiziosa, di una ambizione che convoglia l'università in una dimensione di menefreghismo sociale totale. Ma così come la “Scuola antropologica di Cagliari” è autarchica, e di conseguenza io la considero xenofoba, una “cosa nostra” vera e propria, lo stesso posso dire del giochetto (laddove “gioco” è sua stessa parola, *infine*) messo in atto da Pontillo. Il fatto che, nel 2013, i patti, con la RAS medesima a mio avviso, non siano stati per niente rispettati, è suggerito dal medesimo volume *The volatile world of sovereignty. The vrātya problem and kingship in South Asia*, che ha tutto l'aspetto di una coalizione anti-anthropologica, in cui siamo grottescamente implicati Pier Giorgio Solinas e la sottoscritta. Ma stiamo parlando di una pubblicazione del 2015, che si presenta così com'è per estromissione del sempre messo a disposizione, in un modo o in un altro, impegno preso per l'interdisciplinarietà da parte del fronte antropologico.

Particolarmente incide in questo stato di cose un recalcitrare continuo di fronte a problematizzazioni di carattere politico. A causa di una Pontillo che, a Cagliari, indottrina sul fatto che la “scienza quella vera” non deve soffrire di contaminazioni di orientamenti politici, viene calpestato ogni tentativo di adempiere al compito suggerito dal medesimo “blind reviewer” cui la RAS ha fatto riferimento per stabilire se il “vrātya project” fosse degno di rapporto fiduciario, come investimento per la società. È probabilmente seguendo le stesse linee-guida del POR-

FSE, di cui si renderebbe necessaria una lettura mirata all'esplicitazione dell'aderenza alla Carta di Lisbona sui diritti e sui doveri nella ricerca, che la valutazione del progetto si sarebbe sporta nel sottolineare che, per il codificabile indirizzo di "interdisciplinarietà non solo a parole", ci si trovava nel bel mezzo del momento giusto per monitorare l'impatto sociale e politico della nota *Aryan Invasion Hypothesis*. O, cercando di ricordare meglio, senza farmi influenzare dal mio stesso orientamento a scavare su questo impatto nella stessa India sino a oggi, per condizionamento del grande dibattito internazionale sul *post-colonial predicament*, quello che l'indologo selezionato dalla RAS intendeva era forse che il progetto si mostrava di congruenza con le linee europee sulla base del suo implicito impatto politico e sociale, in quanto coraggioso a entrare nel merito di una tale *vexata questio*.

Quindi andava esplicitato in che senso il *vratyā* project impatta da "noi", allora? Va bene. Esplicitiamo, senza considerare che il volume è stato pubblicato in India; ma considerando che è un prodotto di ricerca dell'università di Cagliari, e che in questo ateneo deve impattare.

In breve, l'indologa che mi avrebbe reputata "impublicabile" soprattutto a fronte del mio seguire (terrorizzata⁵) l'avvento al potere dell'*hindutva* Narendra Modi con le elezioni federali del maggio 2014, fa sua l'"innovativa" pista per cui quella che essa va definendo come "so-called *vratyā* culture" (io personalmente non conosco nessun valido indologo di riferimento che parli di "*vratyā* culture") è parte della prima ipotetica immigrazione indo-aria; e così rimettendo in pista un geniale Padre dell'indologia quale il missionario Hauer. Missionario che, tornato in patria, diviene niente di meno che il "missionario", sotto un punto di vista ideologico e intellettuale, delle SS, come informa l'antropologa ebrea K.O. Poewe⁶, a fronte di sicuramente, per lei, penose, approfondite indagini d'archivio sull'antropologia del Terzo Reich.

Ma, come antropologa anglista legata alla *Cambridge School*, e alla sua risonanza nella storia delle idee sin dai tempi della laurea, e dei cui studi (e buona fede) Pontillo si sarebbe servita, a detta sua (sempre più accentuata *infine*) per aiutarmi, si può considerare una alternativa di lettura. Che l'indologa potesse contare su di me (ed io sul suo aiuto), non esattamente per cambiare mestiere, ma per

⁵ Sono stata ospite di ragazzi musulmani per nove giorni, in India, dove se non fosse stato per Padel, sarei andata al più completo sbaraglio, grazie all'inefficienza "amministrativa" del dipartimento di Filologia per un antropologo, o proprio non sarei andata per evitare ai miei genitori il grave dispiacere di sapermi (la solita, e questa volta di più) "carne da macello". Ma anche se mai fossi andata in India, sarei stata terrorizzata comunque da una tale ascesa di un tale Mussolini. E speriamo che rimanga fra noi la mia testimonianza che Pontillo si impegna sul fronte dell'antropologia "delle sopravvivenze" con compere *Hindutva* intitolate. La volevo aiutare affinché non ci fosse bisogno di testimoniare i motivi per cui l'indologia impiantatasi in Sardegna (la mia terra seviziata da basi militari per distruggere troppo spesso l'esistenza di inventati "terroristi") necessiterebbe di un'urgente ambulanza.

⁶ Un libro tutto da leggere, a proposito della costruzione identitaria della "*vratyā* culture" come depositaria della sapienza nazista sul "sacerdote guerriero" (il "re divino" frazeriano, ma grazie al cielo i frazeriani sono frequentatori di tutto il pianeta, e di tante etnografie), sarebbe K.O. Poewe, *New Religions and the Nazis*, Routledge, 2006.

continuare a svolgerlo a Cagliari con una certa qual congruenza con gli impianti di ricerca qui esistenti, in realtà sarebbe iscritto nella mia prima (e, per quanto lei stessa ne sapesse come “aiutante”, pure ultima) pubblicazione resa disponibile alla comunità scientifica “I pionieri del ritualismo”: estratto della tesi di laurea *Il mito-ritualismo: dall'analisi storica delle religioni alla nuova interpretazione del dramma greco (1889-1914)*, condotta, nell'a.a. 2002-2003, grazie a, e cioè molto con, il latinista Giovanni Runchina, noto collega di dipartimento per i sanscritisti. Pubblicazione dove si fornisce come preambolo di delucidazione sull'importanza della “Scuola antropologica di Cambridge” grazie al semitista William Robertson Smith e alla studiosa del mondo greco antico Jane Harrison come duplici avversari dell'intellettualismo vittoriano: non solo quello dell'antropologo E.B. Tylor, ma anche quello del mitografo Max Müller – per inciso, in questi tempi di accentuazione del fermento avente a che fare col *post-colonial predicament* (concetto da me, con insistenza, soffiato dentro le orecchie, purtroppo volutamente tappate, di colei cui ora ora mi sembra di aver senz'altro regalato il ruolo di supervisore per un curriculum non meramente contrassegnato da bulimica quantità) noto al medesimo mondo indologico per la risonanza della nota monografia di Stocking, *Victorian Anthropology*⁷.

Ma, facendo finta di cambiare discorso, metodo, e luogo e tempo, occorre spendere due parole al riguardo delle mie orecchie assuefatte all'“ingiunzione” del (credo, alquanto noto) “bambino d'oro” dell'antropologo Giulio Angioni, il “razzista” Francesco Bachis, per cui io, come membro presunto della cosiddetta “Scuola antropologica di Cagliari” in virtù della Legge 7, ero identificabile come quell'ingenua che vorrebbe “*imparai a su babbu a coberri*”. Non è forse questo un campidanese giusto. Non me ne intendo di campidanese. Io che sono del centro-nord Sardegna, laddove schiettezza vige persino nella fonetica. Per cui, traducendo, intendo che vorrei insegnare al Prof. Giulio Angioni “a fottere”.

Ma stiamo scherzando? Non sia mai. Non sia mai scherzare su queste cose. A parte tutte le ingenuità che il ricercatore è portato ad attraversare nel suo cammino

⁷ Cfr T. R. Trautmann, 1997, *Aryan and British India*, University of California Press. È, per me, importante sottolineare che Pontillo si è fatta, a mio avviso, ingannare da me come un po' fissata con gli “indo-germanismi” per senso di devozione nei riguardi della Prof.ssa Maria Elena Ruggerini, con cui ho sostenuto l'esame di filologia germanica e quello di storia della lingua inglese. Tuttavia, come ci si possa fare ingannare da una tesi di dottorato (svolta senza supervisione a causa anche di un discutibile istituzionale relazionarsi con l'antropologo Declan Quigley, per cui a essa rinvio), di cui i tranelli sono, ad ampi tratti, spiatellati, è cosa che devo, in prima istanza, chiarire con me stessa, prima di concedermi il lusso di conferire a docenti universitari, comodamente assisi su strane cattedre, la nomea di “tontoloni”. In ogni caso, non è scusabile che un indologo professionista si allacci all'antropologia frazeriana, senza auto-contestualizzarsi criticamente come mülleriano, o anti. E poi: come faceva questo stesso saggio, nella sua prima versione, a essere “bello” per Pontillo se i riferimenti a Cornford come persecutore di Müller, l'“aryanologo”, c'erano già? Non è bello ciò che è bello, ma bella è colei che *serve* per una causa individuale di cui non è stata messa, opportunamente, al corrente per decidere di se stessa? Già, temo che sia così.

formativo, nutrire non si possono velleità di insegnare a Prof. Angioni *a coberri*. Egli è insuperabile in quest'arte, come ben si sa. Come si potrebbe dimostrare intervistando, uno a uno, i contribuenti alla nuova natalizia raccolta *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni* (2015), facendo loro mettere la manina santa nella bocca della verità; ma volendo, anche uscendo da questo cerchio che, per qualche santa (ma non immacolata) ragione, sembrerebbe (infatti, sembrerebbe) non temere claustrofobia; ma anche apporto alla xenofobia – cosa che si evidenzia da sé, in tutto il suo splendore, e a prescindere da me, che sono nella più completa invisibilità da una parte, e che mai “figlia”/allieva di Angioni sono stata, non essendo una ex-studentessa di Lettere e Filosofia.

Ora, a prescindere dal fatto che me ne guardo bene prima di assimilare Angioni a mio padre, e a Runchina, che certo ha per me svolto (come per tutti gli ex studenti che lo conoscono, e che sono di diverse fasce d'età) un pregevole ruolo da genitore putativo in quanto docente universitario: perché infangare anche il minimo fatto che l'ospitalità per il mio suddetto “unico” articolo negli *Annali di Lettere e Filosofia* può essere letta non come un meditato sgarro nei confronti del latinista che ha insegnato a Lingue e Letterature Straniere, dove ci siamo conosciuti come docente-allieva; ma come spia di un intellettualmente onesto riconoscere che la ricostruzione storica dell'antropologia vittoriana che offrivo strettamente occupandomi della “Scuola antropologica di Cambridge” apportava un'integrazione alla visuale più scontata dei *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale* del 1973.

Che poi Angioni citi tutti i “figli”, tranne me, in *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, dove però cita i suoi *Tre saggi*, sinceramente non credo sia un mio problema. Piuttosto, magari, dall'inizio un mio problema c'è, a rigore di memoria storica. A Runchina, che come contro-relatore mi conferì la lode, nonostante e perché non sono grecista, venne detto “no” per l'idea di conferire anche la dignità di stampa direttamente alla tesi; per trovarsi poi davanti al fatto compiuto che quel “no” si era trasformato in un *si, a patto che...* come se Runchina stesso avesse avuto bisogno di un nulla osta da parte di chi non gli è né padre, tanto meno Padrone.

Che avrei scritto di Runchina, dissi alla Prof.ssa Da Re un giorno, l'anno scorso, al telefono durante la malattia di mio padre (un tumore che se l'è portato via in breve tempo, e con l'aiuto del primo ciclo di chemioterapia), perché le memorie che mi ha consegnato sono troppo preziose per buttarle al vento. Memorie demartiniane per intenderci, caro lettore. Caro lettore, mio babbo, un ex emigrato come tanti; ma lui, per sfuggire alla carriera militare cui era destinato, voleva che scrivessi per far venire i nodi al pettine, perché per la sua bambina il suo dolce cuore ha pianto tanto nell'impotenza, scoraggiato dal fatto che, a Cagliari, l'*onesto artigiano* da me incontrato fosse, in pratica, soltanto uno. Eppure, a lei, a casa, abbiamo sempre voluto bene. Non l'abbiamo mai rinnegata come, pure, madre putativa.

“Non è, secondo me, che voi gli state sul...”, replicai alla mia “mamma” antropologa. “È che, per un qualche motivo, lui sta sul... a voi. E l'avete dimostrato”.

Sparai nel mucchio, gentilmente, col cuore in mano. Che Runchina vuol bene alle donne le dissi, ricordandole del Runchina che durante la discussione della mia tesi sventolava un invisibile *Homo Sum* della Jane Harrison che, da antropologo (con pseudonimo maschile), difendeva le suffragette. “Sa, come interpreto questo gesto, Professoressa?”. “Come?”. Lo interpreto come una coccola per M.G. Da Re. Una coccola, a dire il vero, “per Gabriella”.

E così sia. Da parte mia. Contro ogni *padre, padrone, o baro-barone*, che le abbia spezzato le ossa e la *via*. Del corretto agire.

Che Angioni non mi cita, ho appena rimarcato. D'altra parte, non sono convinta di ciò che dico. E ben venga che lo faccia come militante nella pratica dell'ironia – che, confesso, è un suo difetto di cui, come se fosse un pregio (e perché lo è), mi sono pazzamente innamorata.

Insomma, ammesso che io ci sia con la testa, l'incipit del capitolo “Natura e Cultura” di *Dire, Fare, Sentire* è un sintetico *compte-rendu* del seminario “Test umanistici sulla *biophilia hypothesis*”:

«La distinzione in coppia oppositiva tra natura e cultura è, da più di due millenni, un fenomeno eminentemente sociale. Allarga molto gli orizzonti il constatare continuo, non solo da parte degli antropologi, l'inesistenza anche totale di una tale distinzione nelle generalità di altre culture [...] Indistinzione o ricomposizione non certo assenti nel senso comune occidentale, per lo meno non nel mondo delle fiabe o nel cinema di Walt Disney, o in specialismi come l'etologia di Conrad Lorenz, in varie antropologie socio-biologiche [Wilson 1975] e in olismi ecologici e biofilii odierni [Cheli 2010]».⁸

Mi sento, in realtà, responsabile della caricatura di Lorenz, poiché il sunto degli “obiettivi formativi” ancora rinvenibile nel sito del dottorato indologico, così dice (in corsivo evidenzio la parte che, al momento, più interessa):

«Con la pubblicazione di *Biophilia. The human bond with other species* (1984), il massimo esponente della sociobiologia, E.O. Wilson, implicitamente rilancia la tematica del *gene egoista* attraverso la formulazione di un'etica della conservazione. Assunto cardine della *biophilia hypothesis* è che il “legame umano con le altre specie” sia un universale geneticamente codificato, di centrale portata nel processo evolutivo e funzionale all'adattamento della specie *homo* all'ambiente circostante.

Se l'adozione di paradigmi neo-darwiniani in seno al pensiero antropologico si fa movente di critica alla stessa nozione antropologica di “cultura”, negativamente concepita come un prodotto dell'Umanesimo, pare opportuno segnalare che studiosi di scienze naturali quali Wilson e Kellert, al fine di rafforzare la rilevanza etica della propria impresa ambientalista, si avvalgono dell'esperienza scientifica degli

⁸ G. Angioni, *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, Nuoro, il Maestrale, 2011, p. 49.

antropologi culturali. Mentre, *sulla base dell'etologia comparata, ci si può, eticamente e provocatoriamente, domandare se davvero l'uomo abbia necessità di una disciplina tutta per sé*, occorre sottolineare che, in ambito squisitamente biologico e dunque professionalmente neo-darwiniano, la *biophilia* è ritenuta *come la gran parte degli aspetti che rendono unica la nostra specie, una tendenza genetica debole e fortemente dipendente dall'acquisizione e dal supporto sociale al fine di manifestarsi in maniera funzionale*. Ovvero, senza un proficuo training di matrice culturale, l'innata tendenza alla *connessione con la creazione rimane latente e si atrofizza*.

Nell'urgenza di definire l' "unità della conoscenza" (Wilson, 1998), si rende, in sintesi, evidente l'importanza dell'antropologo, ed, in senso più esteso, dell'umanista, come proponenti di un sapere acquisito mediante il contatto con manifestazioni culturali incentrate, nelle loro varie sfumature, in un rapporto simbiotico e relazionale con l'alterità specifica e simultaneamente la necessità di dar voce a sistemi e modalità di pensiero alternativi a quella razionalità discorsiva, per certi versi, tipica dell'atomizzazione del sapere occidentale e notoriamente estranea alla sintesi della complessità dell'esperienza».

Il pensiero antropologico (o meglio filosofico) cui qui si allude è quello post-umanista adottato dalla zooantropologia di Sabrina Tonutti e Roberto Marchesini, di cui il *Manuale di zooantropologia* (2007), al quale direttamente rinvio mentre ne scrivo in maniera sintetica, ha fornito la base di confronto con Carlo Maxia. Il quale Maxia mi ha gentilmente ospitato nel suo studio per svolgere la ricerca e dialogare (per quanto per me non potesse fare nient'altro, con mia caduta di braccia sia perché io niente di "altro" mi sognavo, sia perché ero davanti a una caduta di stile di tipo auto-esaminatorio; e pertanto una caduta nobile, sotto un certo punto di vista).⁹ È in riferimento a una critica di questo *Manuale* che viene dedotta, e asportata, una lettura da vulgata dell'etologia comparata di Konrad Lorenz (con la K) come "continuista", e, quindi opponibile alla sociobiologia in quanto antropologia antropocentrica.

Ma vale la pena apportare delle puntualizzazioni di tipo pragmatico a proposito delle dinamiche che, invero, ho innescato, un po' a caso facendo *impazzire* la "Scuola" per contatto coi *frutti puri* di cui potrei essere portatrice (tanto per scherzare). Dapprima, facciamo le persone serie restituendo, appunto, la giusta consonante al nome di Konrad Lorenz, il quale costituisce un importante nesso dialogico fra me e Solinas, presente a quello stesso seminario in qualità di *discussant* (cioè, coordinatore), nella stessa misura in cui quest'ultimo si è, per esempio, occupato di recensire *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*

⁹ Mi dispiace troppo per gli umanamente validi resisi invalidi nell'azione, per debiti contratti per il posto di lavoro ottenuto. C'è a chi piace vincere facile; c'è chi si vede star male nella misura in cui il fenomeno del "vincere facile" tiene con le mani legate. Chi ha, o ha avuto, a che fare con la "Scuola antropologica di Cagliari" può dirsi un paziente di un bravo psicoterapeuta che si occupi della sindrome di Stoccolma.

(2001) del classicista Walter Burkert, a molti noto, insieme al René Girard di *La violenza e il sacro* (1972), per aver rinnovato l'interesse verso gli "eruditi di Cambridge" per quel che riguarda la nascita del fenomeno tragico nel solco di *L'aggressività*. Testo in cui, peraltro, Lorenz discute dell'indottrinamento di carattere militare (sia esso nazista o marxista) per una più efficace comprensione del *mobbing* nel genere umano. Ci troviamo, in sintesi, in presenza di un'antropologia, a mio avviso, emblematicamente utile per indagini di tipo qualitativo sull'ambiente accademico come denotato da quell'indottrinamento frontale che va a chiamare in causa il fenomeno del "leader tossico" – laddove il leader è tossico nella misura in cui è fondamentalmente descritto come un "debole" che riesce a stare bene con se stesso come burattinaio di un popolo di deboli più di lui; e che, comunque, in quanto "gruppo", riescono a far fuori il più "forte", il più integro, e il più formato, dal punto di vista schiettamente "individuale". Insomma, l'*eretico*.

Non evitando di chiedermi se il più noto Lorenz per quanto riguarda il rilancio degli antropologi cantabrigensi di perimetro vittoriano sia visto come etologicamente pericoloso, in quanto intrinsecamente spappolante per quel che riguarda i medesimi regimi accademici di segno autarchico, è bene però ora affrettare il passo rimarcando un'altra cosa, da prendere pure, forse, sul serio, e che riguarda l'accento di Angioni propriamente alla *biophilia hypothesis*.

Anche qui scorgo una sorta di effusione col refuso. Non è che sia poi così allarmante che uno dei miei narratori preferiti sulla Sardegna non abbia poi tutta questa familiarità coi dibattiti sociobiologici. Proprio non ce l'ha questa familiarità come lo stesso suo "figlio" Carlo Maxia, cui si deve lo scovare di Cheli nell'accompagnarmi, da non anglista, a comprendere la risonanza, in Italia, del fermento intellettuale che il noto entomologo americano, E.O. Wilson, annuncia nel 1984, con *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Un testo questo che, come tengo a precisare, è nell'economia del mio progetto un *escamotage* dichiarato per superare il Burkert di *Creation of the Sacred. Tracks of biology in early religions* (1996), che cogliendo la sfida lanciata da Wilson in *On Human Nature* (1978), indaga la "continuità dei moduli comportamentali" nel passaggio da animale a essere umano. E io a Burkert mi oppongo, non perché non reputi valido il suo apporto al dibattito; bensì a fronte della convinzione che la *madre* Jane Harrison stia a lui avanti, poiché, come si vedrà, è davvero una madre dell'antropologia cognitiva nella sua stessa esplorazione dell'"epistemologia totemica". In questa stretta misura, cioè, Harrison è la *consilience* che, in senso cronologico, vien dopo *On Human Nature*.¹⁰

¹⁰ La questione della "continuità dei moduli comportamentali", cioè dell'innatismo animale nell'uomo, non può essere qui un mio bersaglio nella misura in cui mi offro come caso studio umano della rana pelosa, che notoriamente si spezza davanti al pericolo, e per difesa. In nessun modo mi reputo un'*olofobica*; magari "malata di mente", sì. Ma è questione di mancanza di olofobia (sociale) pure questa. Inoltre, necessario è che si ricordi che lo stesso *mobbing* è neologismo lorenziano di pertinenza al regno animale, prima di tutto.

Dati i *qui pro quo* angioniani, nonché in base ai *qui pro quo* parzialmente dovuti alla zooantropologia con la quale tento di pormi in dialogo al di là delle evidenze che sia proprio strana come «disciplina di frontiera», precisamente un anno dopo rispetto all'esperienza di "Test", avrei cercato di fare il punto della questione sull'etologia comparata di Lorenz, arrivando a svelare il segreto di Pulcinella per cui altro non siamo in presenza che di una emblematica figura che tende a caratterizzare gli apporti della "Scuola di Palo Alto" nel suo insieme. Scuola centrale per le stesse "Scienze della Formazione".

"L'inimicizia che non esiste. Un'altra volta sul dualismo natura/cultura", presentato alla tavola rotonda *Questioni di metodo nella ricerca antropologica. Problemi, strumenti e terreno*, nel maggio 2012, è un intervento veramente semplice. Qui, nel mio confermare una presa di distanza dalla critica meta-antropologica con cui la zooantropologia si espone come «disciplina di frontiera», mi premuravo di voler riconoscere nelle scivolate di Sabrina Tonutti la punta dell'iceberg di condivisi falsi problemi. Non avendo citato a voce alta Angioni, in quanto non era presente, direttamente saltai a un passaggio che infastidi, ma per il solo fatto che Maurice Bloch sta infastidendo per il suo parlare di "stato di crisi" della disciplina antropologica in quanto tale¹¹. In ogni caso, il fatto rimane che non mi pento di aver mobilitato Maurice Bloch in quel dato contesto cagliaritano per dire che: «Pur se cercherò di far chiarezza sull'*inimicizia che non esiste* mostrando le implicite debolezze della critica all'antropocentrismo ontologico del concetto di "cultura", mi sembra importante spendere due parole per chiarire che non intendo mettere in atto nessuno sfogo personale contro la Tonutti. Superato il momento di profonda disillusione per la promessa che per me la zooantropologia rappresentava, vivo infatti con una certa qual dispiaciuta empatia le incongruenze teorico-metodologiche di una

¹¹ Una decina di giorni prima della visita, del 2011 per "Test", di Solinas a Cagliari, fui io a far visita a Siena, per via della presenza di Maurice Bloch che avrebbe parlato della sua nuova esperienza con le neuroscienze. Non solo per questo, ma anche perché è fra gli antropologi sociali britannici probabilmente il più ferrato nella conoscenza complessiva della "Scuola antropologica di Cambridge", come si *dovrebbe* notare grazie alle pagine di introduzione alla raccolta curata insieme all'indianista Jonathan Parry *Death and the Regeneration of Life*. Più per quest'ultima ragione chiesi udienza a Maurice Bloch, e mi allietò ricordare un professore felicemente scioccato dalla mia prima domanda: "di chi è stata l'idea di avere come copertina del libro *Death and the Regeneration of Life* un'incisione del poeta romantico visionario William Blake?". "Sua, Professor Bloch?", dissi con enfasi, "O del prof. Parry?" conclusi la domanda senza alcuna enfasi. Un affabile Signor Professore mi trovai allora subito davanti, che spiazzato, ma felice per il modo poco ortodosso di rompere il ghiaccio, replicò toccandosi il petto per indicarsi "It is me". Mi parlò della fuga dalla Francia da bambino, a seguito dell'assassinio di suo padre per mano nazista; e, poi, tutto intento a dirmi che "me, poverina", in quanto occuparmi di "Scuola antropologica di Cambridge" e di Jane Harrison nella fattispecie avrebbe implicato confrontarmi con parecchie orecchie sorde, incoraggiò la venatura biografica che avrei voluto conferire alla ricerca, consigliandomi l'acquisto di un libro di memorie di famiglia, scritte da una nipote di Charles Darwin. Lo ringraziai per la sua onestà intellettuale verso i padri rimossi, e per la meravigliosa segnalazione, confidandogli che quel libro mi era stato menzionato dall'attivista Felix Padel, con cui ero in contatto.

giovane studiosa che, dopotutto, mi si offre come bersaglio nella stessa misura in cui opera su un fronte dialogico rispetto al quale la moltitudine fa la schizzinosa, confermando inesorabilmente lo stato di crisi d'identità in cui la nostra disciplina versa, per parafrasare Maurice Bloch (2005). Delegando la risposta alla domanda posta da Bloch *Where did anthropology go* ai più grandi, diciamo che mi accontenterò di delineare soltanto la premessa di approccio alla problematica, posta dalla sociobiologia e dalla psicologia evoluzionistica, della "darwinizzazione della cultura" che egli ha abbracciato. Il mio sarà semplicemente un esercizio comparato di letteratura scientifica mirato ad arginare la pretesa che al fine di richiamare l'antropologia culturale sull'asse naturalistico occorra far esplodere il concetto di "cultura" nella sua accezione di "superorganico". Un esercizio in cui, nel prendere le mosse dall'intreccio di sollecitazioni offerte dalle basi euristiche della zooantropologia, mi preoccuperò di mettere in rilievo l'insabbiata vicinanza intellettuale fra il padre dell'etologia, Konrad Lorenz, e Clifford Geertz».

Illustrai la dichiarata dipendenza di Geertz da una pubblicazione ben precisa del cosiddetto «collegio invisibile» di Palo Alto: *Discussions on Child Development: a Consideration of the Biological, Psychological, and Cultural Approaches to the Understanding of Human Development and Behavior* (1956). Pubblicazione questa cui lo stesso Lorenz aveva partecipato, perché membro di quella splendida americanata che è "cultura e personalità". Splendida americanata, in quanto è, per me, di stirpe cantabrigense; a meno che non si debba pure apportare stupro a Margaret Mead, come indimenticabile compagna di Gregory Bateson.

Senza entrare nei particolari di quanto io reputassi squamoso, perché dettato da illogiche idiosincrasie, l'approccio all'italiana all'importante movimento di "cultura e personalità", mi accontentai di leggere insieme il Geertz di due saggi di *L'interpretazione di culture* (adottando la più nuova edizione in lingua originale) e il Lorenz di *L'altra faccia dello specchio*, che ugualmente è del 1973; e da cui non saprei proprio come Tonutti riesca ad attingere un Lorenz, in effetti, assimilabile a Walt Disney. Però è Angioni, come ordinario che sistema tutti, che, secondo me, fa la caricatura di se stesso, circoscrivendo la sua propria e condivisibile inclinazione geertziana, senza considerarne gli influssi di cui è composta: proprio l'eccessivamente splendente influsso di Lorenz. Nel leggere simultaneamente Geertz e Lorenz sottolineavo che per l'Antropologo, la cultura come "superorganico" risiede nella morfologia del cervello, nell'encefalo ingrossato. A quest'ultimo aspetto si lega la "mostruosità" di cui parla Geertz, e bene spiega questo stesso fenomeno Lorenz (che sembra compiere un plagio di Geertz, ma è, semmai, il contrario) quando dice:

«Come ha detto Arnold Gehlen, l'uomo è "per natura un essere culturale", cioè la sua costituzione naturale ed ereditaria è tale che molte sue strutture hanno bisogno della tradizione culturale per entrare in funzione. D'altra parte però sono proprio esse a rendere possibile la cultura e la tradizione. In loro assenza la parte ingrossata

dell'encefalo, che si è formata con la tradizione accumulante della cultura, sarebbe priva di funzione».¹²

In poche parole, quanto si deve tenere a mente, al fine di neutralizzare insolite inimicizie e caricature volute, è che il Geertz cui l'Angioni di *Fare, dire, sentire* nettamente si ispira, è un Geertz speculare al Lorenz che soppianta il gradualismo darwiniano con una centrale parola: retroazione.

Dispiace, però, e davvero, vedere, attraverso “flusso di coscienza”, come sinergiche trascuratezze sulla Scuola di Palo Alto, e dunque ovviamente sull'olismo del cantabrigense Gregory Bateson, giustifichino scarsa sensibilità verso una “figliastra” di cui è invece giustificabile il “coinvolgimento militante” (lo definì Solinas) per la “Scuola antropologica di Cambridge”. Tanto più che si tratta di un coinvolgimento andato fortificandosi grazie al mio personale imprevedibile destino, contrassegnato dall'incontro con l' “antropologia rovesciata” praticata da Felix Padel, proprio mentre di questo antropologo ricostruivo il “genio ereditario”, senza sapere che fosse bis-bis nipote di Darwin e dunque anche un parente acquisito di Cornford e dunque anche un conoscente di Gregory Bateson. Il “genio ereditario”, ovviamente, per formazione, nonché individualità. Così, come Padel mi scrisse di quanto gli piacesse ascoltare Bateson quando andava in visita “da nonna Ruth”, la mia “scoperta” fu l'ereditario intreccio fra la *engaged anthropology* di Rappaport e la sua versione amplificata nella *reverse anthropology* di *Out of this Earth. East India Company and the Aluminium Cartel* (2010), nato da una ricerca faticosamente conseguita da Padel e dal documentarista Samarendra Das, in nove anni e, come si può immaginare, a stecchetto dal punto di vista accademico-governativo.

Un orrore. Un altro *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad. Con la C. Capisco il rifiuto di Angioni. La mia ricerca gli ha provocato incubi. E, se così è, perché non ringraziarlo, a nome di quella stessa umanità che ha compiutamente rivelato in due momenti che bene ricordo?

È stato per cultura acquisita, per educazione, io credo, che l'autore di *Out of this Earth*, mi avrebbe ricordata nei “Ringraziamenti” di *Ecology, Economy. Quest for a socially informed connection*, di cui mi avrebbe dato copia con la dedica che io ho voluto contraccambiare, uguale e identica a quella che lui ha scelto per me. Una dedica che contiene un mutuale devastarci con problematiche come la “pornografia del potere” (mio prestito da Bruce Lincoln), che purtroppo vedo non arginarsi in Italia per via di continui inviti come “padre eterno” all'“orientale attivo” Arjun Appadurai. Attivo, per cooptazione, sul fronte della medesima tipologia di genocidi di cui Padel si occupa, occupandosi anche del mostro dell'acciaio Ratan Tata, con cui Appadurai “filantropicamente” è dimostrabile che s'accompagna. Alla scelta non mi sottraggo di additare SIMBDEA, ma per cercare di venirle *nuovamente* incontro con un'aspirina che ne curi i malanni, per aver steso ancora, nel 2014, il tappeto rosso all'antropologo

¹² K.Lorenz, (1973), *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, 2007, p.315.

criminale (in base alla proverbiale legge del *dimmi con chi vai e ti dirò chi sei*) che suoi membri o correlati, a causa mia, hanno potuto riconoscere come tale.

Detto questo e avendo con questo detto tutto sullo stupro che più mi fa urlare, di Padel vorrei ricordare che anche come bis-bis nipote di Charles Darwin egli adotta la visione antropocentrica per cui l'uomo, in quanto uomo e non bestia, ha il compito di fare da "guardiano". Nel segno di una adeguata ricostruttiva concezione della disciplina antropologica come *filosofia tellurica*, spererei che aggiungesse il Prof. Antonio L. Palmisano, il quale mi ha fatto sbiancare, e piangere per lo stesso dolore che egli indica nel suo contributo al numero di *Dada* dedicato all'*Antropologia Applicata*.

In effetti, non mi ero prima resa conto che l'*engaged anthropology* dei "buoni" è applicata.

E semantizzo questa rivelazione semplicemente circoscrivendo l'attenzione sulla *consilience*, per dipanarla come un gioco di scatole cinesi, e pertanto, in qualche modo e a modo mio, storicizzando l'antropologia come *filosofia tellurica*. Inizio, a tal fine, riprendendo un passo dal sunto di "Test umanistici sulla *biophilia hypothesis*", quando si chiarifica che:

«[...] la *biophilia* è ritenuta come la gran parte degli aspetti che rendono unica la nostra specie, una tendenza genetica debole e fortemente dipendente dall'acquisizione e dal supporto sociale al fine di manifestarsi in maniera funzionale. Ovvero, senza un proficuo training di matrice culturale, l'innata tendenza alla connessione con la creazione rimane latente e si atrofizza».

Il corsivo segnala che sto citando. Sto citando precisamente l'ultima pubblicazione da me individuata attinente al dibattito internazionale smosso da Wilson.

Della medesima pubblicazione del collaboratore di Wilson, il naturalista Stephen Kellert, mi interessa qui citare anche, immediatamente, un passaggio il cui gergo è particolarmente riconoscibile al lettore di Roy Rappaport come neo-funzionalista fra i neo-evoluzionisti:

«This perspective implies that not all individual and cultural construction of science and religion are equally legitimate, some proving dysfunctional and destructive over time. This perspective also advances an ethic for the care and conservation of nature based on a broad understanding of human self-interest».¹³

Vorrei prima di tutto notare che della *biophilia hypothesis*, proprio in *The Natural Science of the Human Species. An Introduction to Comparative Behavioral Research. The "Russian Manuscript" (1944-1948)* di Lorenz è possibile individuarne

¹³ S. Kellert, "Connecting with Creation: the Convergence of Nature, Religion, Science and Culture, in *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 1.1, 2007, p. 25.

la programmazione. È qui, mentre stende i parametri dell'epistemologia, che prende vita l'appello programmatico di Lorenz, di cui attualmente si nutre la *consilience*. Un appello che, reggendosi sul raffronto fra l'umanità come il *prodotto precario dell'evoluzione* e lo spezzettamento che contraddistingue il sapere naturalistico, in diverse pagine medita sulla necessaria possibilità di recuperare filosofie e religioni antiche imperniate sulla *Gestalt perception*, come esempi di coordinazione del sapere a fronte del visibile declino dei valori umani in una modernità conquistata bandendo dall'operare scientifico problematiche di valenza etica.¹⁴

Tuttavia, già in *Biophilia. The Human Bond with Other Species* di Wilson, si trova traccia dell'influsso di Roy Rappaport, per quel che precisamente concerne la definizione dell'«etica della conservazione». Rappaport che, com'è noto, deve a sua volta all'innamoramento per il cantabrigense Gregory Bateson la formulazione di una *engaged anthropology* modulata sul contrasto fra gli “operational models” e i “cognitive models”.

Per Rappaport, il quale allo sfacelo dell'autorevolezza degli insegnamenti cantabrigensi ha assistito con preoccupazione, sarebbe un errore non da poco ignorare che l'integrazione dell'uomo nella storia naturale non è disgiunta da quella dimensione *logocentrica* che ne fa l'unicità.¹⁵ La caratteristica fondamentale dell'apparato darwiniano della sua *engaged anthropology* ha strettamente a che vedere con l'interesse primario a condurre la riflessione sul fatto che le culture umane si scindono sostanzialmente in due tronconi principali, a seconda dei loro aspetti relazionali col mondo circostante: vi sono quelle definibili come “sistemi adattivi” e quelle definibili come “sistemi maladattivi”. Ponendo il sacro come evento creativo dell'umanità e, pertanto, come principale complice del suo *adattamento* nel mondo, la differenza fra i due sistemi viene fatta emergere adottando una prospettiva di carattere diacronico, che si preoccupa di mettere in luce quanto i “modelli operazionali”, che governano la logica del profitto, traggono la loro efficacia soltanto dopo aver fatto incursione negli *Ultimate Sacred Postulates* e aver determinato la frantumazione del principio di conservazione eterna che li caratterizza.¹⁶ E con *Ultimate Sacred*

¹⁴ Per questa riflessione, che ho sintetizzato al massimo, rinvio al capitolo “On the Possibility of a Synthesis Between the Natural Sciences and the Humanities”, in Lorenz, *The Natural Science of the Human Species. An Introduction to Comparative Behavioral Research. The “Russian Manuscript” (1944-1948)*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996, pp. 53-79.

¹⁵ Per l'importanza assunta dal concetto eracliteo di *logos* nelle ultime riflessioni di Rappaport rinvio, nello specifico, ai due capitoli “Truth and Order” e “Post-modern science and Natural Religion”, in Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 1999, pp. 344-370 e 456-461.

¹⁶ Tratteggiare a grandi linee il contributo scientifico di Rappaport è un'operazione imbarazzante; ma spero non fallimentare. Ho cercato di tenere qui conto non soltanto della sua ultima opera, riferimento essenziale per la coniazione dell'espressione “Postulato Sacro Supremo”, ma anche della raccolta di saggi *Ecology, Meaning and Religion* (1979), tenendo a mente inoltre la fondamentale importanza che egli riveste come antropologo-guida per le etnografie condotte nei luoghi straziati dai conflitti ambientali, dove maggiormente è evidente la violenza strutturale insita nella logica occidentale del profitto. Rinvio, a tal proposito a A.C. Hornborg, “Protecting Earth? Rappaport's Vision of Rituals as Environmental Practices”, in *Journal of Human Ecology*, 23 (4), 2008, pp. 275-283.

Postulates altro non si intende che rappresentazioni scientifiche di impianto olistico quali: *Wakon'da*, *Rta*, *Asha*, e il *Brahman* della tradizione upanishadica, e il *Logos* di Eraclito. Tutte nozioni, per inciso, discusse come abbinabili a *Dike* sia da Harrison che da Cornford.

Si tratta, allora, di correre contro il tempo per mettere a punto un'antropologia acuminata sul punto di vista per cui il passato evolutivo dell'uomo non può, così come *non deve*, attualmente prescindere da un impegno civile coinvolto nel riscatto di quella dignità umana sottoposta a deterioramento a causa della pseudo-religione del denaro e del forsennato consumo che, come bene dice Harth, stanno:

«[...] supervising the destruction of nature and society on a scale which is unsustainable in even the fairly short run».¹⁷

Rappaport fu esaustivamente chiaro in un'intervista rilasciata poco prima della sua scomparsa, a causa di un tumore che lo portava via, riguardo al fatto che un connettivo impegno per una scienza post-moderna non avrebbe più dovuto ammettere quel "kill-the father-complex" dogmaticamente instauratosi nei circoli accademici. Ma, in effetti, ricordano i suoi intervistatori prima di trascrivere la conversazione, già nel 1984, nell'introduzione alla seconda edizione di *Pigs for the Ancestors*, rispondendo ad alcune critiche mosse nei suoi confronti, si dichiarò:

«[...] struck by the wastefulness of our discipline [...] we are ever moving on to new approaches without having assimilated the lessons of older ones».¹⁸

È un lamento troppo forte quello che anche Harth ha messo in luce, e che non può non riguardare il dato effettivo per cui la lezione principale non assimilata riguarda «la morte dello spettatore». Ed è, sinceramente, questa la lezione primordiale che "mi tocca" nel *vivo*.

Scrivendo Harrison, in *Themis*, citando Lévy-Bruhl che *conoscere in generale è oggettivare; oggettivare è proiettare fuori di sé, come qualcosa d'estraneo ciò che si deve conoscere*. Conoscere, *ci* dice Harrison, è affrancare la percezione dall'emozione egocentrica.

Come "emozione egocentrica", allora, intendo la *filosofia tellurica* che Palmisano cerca di mettere a segno. Lo sviluppo dell'uomo, il progresso dell'umanità è prima di tutto un percorso interiore. Una *discesa agli inferi*.

Mi sento, a questo proposito, di sollecitare l'attenzione sulla critica che ho esposto verso Fabio Dei (che ho appena omaggiato), che sarebbe stato il commissario, con Alberto Sobrero, che la Scuola senese mi avrebbe posto davanti,

¹⁷ K. Harth, "Foreword", in R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, 1999, p. xvi.

¹⁸ B. A. Hoey e T. Fricke, "'From sweet potatoes to God Almighty'. Roy Rappaport on being a hedgehog", in *American Ethnologist*, 34 (3), 2007, p. 583.

per essere, o meno, proclamata “antropologa”: una collega. Non ho parlato di quella che era la lezione non assimilata in termini di “morte dello spettatore”. Piuttosto ho parlato, per denunciare da un lato e facendo (maledettamente) la *priestess* (di Quigley) dall’altro, di *dissociazione di sensibilità*. La *dissociazione di sensibilità* come implicazione dell’individualismo sfrenato che contrassegna il “fare” accademico – la “scienza moderna”, l’antropologia moderna, atomizzata per logiche di profitto.

Che cosa vuole da me Pontillo che legge la tesi dichiarandosi “entusiasta”, a proposito? L’atomo?

Insomma, in un certo modo, già nel 2010, parlo di scienza post-moderna, delle disastrose implicazioni nel rigettarla.

Ecco che cosa scrissi, di rimando a Dei¹⁹, il quale considera lo scrivere Modernista nel solco di Frazer come una fuga dalla “civiltà classica”, e che considera, almeno in base a mia lettura, questo immenso movimento artistico, poi concretamente visualizzabile nel *Guernica* di Picasso, un movimento da *art pour l’art*:

«Simili interpretazioni mi sembrano deboli giacché proprio i Modernisti sono i più classicisti della letteratura del Novecento e proprio la *mise en abyme* (così come il metodo della *ringcomposition* che sempre troviamo in *The Golden Bough*) è la tecnica compositiva delle *Metamorfosi* di Ovidio. Risemantizzata nel primo dopoguerra, la *mise en abyme* ovidiana va a mimare quel “panorama di anarchia e futilità che è la storia contemporanea”. Se la tecnica del frammento è “avanguardia” del “moderno”, bisogna sottolineare con forza che, nella *The Waste Land*, questi concetti, più che eccitante avventura irrazionalista, diventano una tenebrosa necessità storica: una reazione alla frammentazione della cultura, al pervasivo senso della crisi individuale; una reazione alla violenza moderna e alla dislocazione (Bradbury, 1994: 143-144)».²⁰

Vediamo che c’è già qui, nell’introduzione alla tesi di dottorato, che ha fatto vincere l’ “entusiasta” Pontillo nell’uscire dal “piattume” del suo solo raggio storico e metodologico, una compenetrazione embrionale con la *reverse anthropology*, con cui prendeva le mosse il “Kingship and contra-kings” del 2014, come tentativo di comprendersi attraverso l’olismo dell’antropologia della violenza.

Ma del menefreghismo sociale totale in base al quale la mia tesi è stata accolta (e scopiazzata, anche, certo, con mio benessere) non saprei davvero che farmene; anche se penso che delle esperienze bisogna farsene sempre qualcosa. E se non altro, per provocare dibattito.

¹⁹ Ero arrabbiata, e lo scrissi, perché mi si voleva combinare matrimonio con Dei. Mentre i miei fidanzati prescelti erano: Quigley, Runchina, Solinas. Però tengo a sottolineare che Dei è stato veramente carino, dopo aver cercato di dirmene quattro durante la discussione. Dopo di questa gli chiesi se fosse arrabbiato con me. “No”, mi disse. “Sei stata brava”. Per lui era giusto che sceglissi da me. (Con chi sposarmi).

²⁰ D. Cinellu, 2010, p.30.

La dimostrazione che Pontillo ha “consumato” il mio repertorio formativo (quindi un “capitale”)²¹ senza *comprenderlo*, si sarebbe evidenziato nel suo scrivermi poi una critica estetica sulla tesi: orrenda dal punto di vista strutturale, tanto da chiedersi ancora come avesse fatto a passare (giugno 2014).

Che coraggio. Dopo anni che ne ha fatto conoscenza, non chiede direttamente a Solinas come abbia fatto a passare quella tesi “orrenda”, mentre l’antropologo è ancora persino suo partner di ricerca.

Ad ogni modo, bando alla messa in discussione della professionalità del coordinatore dell’ex dottorato *MREA*, è come tornare al punto di *inizio* della “dislocazione mentale” per frode. Pontillo ha esercitato *bossing*; e ho cercato di fare comprendere che così non si fa. C’era scritto nella mia tesi di dottorato.

Insomma, essa, come supervisore, non è una “intelligenza sociale”, secondo me. Lo sviluppo di quest’ultima, io credo, è anche questione di preparazione nell’ermeneutica del testo. Nell’interpretazione.

Considerando i miei espliciti debiti nei confronti di Runchina, per quel che riguarda il mio aver esaltato la scrittura ovidiana *selvaggia* (sarà anche perché sono caratterialmente “selvatica”), in realtà, non molto mi capacito di un *bossing* da indottrinamento Sette-ottocentesco. Non molto mi capacito che, allo stato attuale, possa non esservi a Cagliari, nel dipartimento che si dedica allo studio dei classici, nessuno in grado di argomentare sulla *ring-composition*. Sul “pensare in cerchio” per citare la Mary Douglas che avrei incrociato dopo la discussione di *Il “centro esemplare”*.

La questione dell’“orrendo”, poi, è dibattuta in indologia. Non solo *Metamorfosi*, non solo Bibbia. Ma anche *Mahabharata*, rispetto al quale Pontillo è il “centro esemplare” nell’indologia italiana, e non solo.

E con una citazione dell’indologo Hildebeitel (antropologo emerito) che Pontillo cita e legge (ma come?), concludo questa crono-storia del “conflitto interno” che ho esperito, come cultrice della “Scuola antropologica di Cambridge”. Così critico Pontillo, la sua “scienza”, alla luce del sole e, spero nel segno della continenza formale, che è il primo elemento da apprendere perché l’università non risulti il luogo di militanza appannaggio dei leader tossici che provocano traumi (anche se ben vengano, per discuterne in funzione di una crescita comune in termini di “intelligenza sociale”):

«The premise of monstrosity has served a purpose. It has allowed scholars [...] to design a *Mahābhārata* of convenience through which to nurture – with more bombast than debate, and with scarcely anything that could be called cumulative results – their

²¹ Possa essere chiaro che io abbia in mente la mia famiglia, quelli che sono stati i suoi investimenti per il mio diritto di stare al mondo. È sempre così difficile sdebitarsi coi genitori... ma è una questione *bio-etica* cercare di farlo.

contradictory notions of origins and their equally contradictory developmental theories».²²

Premurandomi di ringraziare, per l'ispirazione, ogni non-lettore di introduzione al *testo*, accattedrato per grazia (e mafia?) ricevuta, come “worthy opponent”, cioè come *cosa da prendere sul serio*, ecco la sintesi di come avverrà la restituzione alla comunità scientifica dei “manifesti” della *engaged anthropology*. Così è esposta la “discussione” annunciata nel titolo del presente scritto:

«La prima sezione si contraddistingue per il ricorso al volume del 1909 *Darwin and Modern Science*, al preciso fine di mettere in evidenza come “The Influence of Darwinism in the Study of Religion” di Harrison prefiguri il più rinomato *Themis* per quelli che sono i suoi nessi con *L'évolution créatrice* del filosofo Henri Bergson, a proposito di “epistemologia totemica” e di fondazione della scienza post-moderna come incentrata sul *leitmotiv* della “morte dello spettatore”.

Ma, non si passerà subito all'analisi di *Themis*; bensì, con un ironico stacco storico, introdurrò questa stessa opera passando per *Il totemismo oggi* di Lévi-Strauss e soffermandomi sul suo trascurato, eppur dichiarato, “paradosso”: ovvero, l'antropologo francese menziona proprio Bergson come suo (presunto) capostipite, invitando, in una timida nota, il lettore ad approfondire lo studio del fenomeno totemico prendendone in considerazione la concezione temporale in cui esso si iscrive, e a questo fine segnalando che la chiave di volta interpretativa si riassume nella nozione bergsoniana di *durée*. La critica a Lévi-Strauss per il maltrattamento di Lévy-Bruhl – centrale figura per l'abbinamento fra il “selvaggio” e il “mistico” – aprirà le porte a un rendiconto su *Themis* come opera principalmente imbastita sull'opposizione fra “religione olimpica” e “religione dionisiaca”. Qui ci si soffermerà in particolar modo sul fenomeno “dionisiaco” della *palingenesia* (la rigenerazione attraverso la morte), mettendo in rilievo come Harrison abbia strutturato l'equivalenza fra Bergson e il “selvaggio”/ “primitivo”, concentrando la sua analisi sintetica sulla “Memoria”. Mentre quello che di mio pugno farò sarà concimare, via via, la panoramica su *Themis* di espliciti riferimenti ad attuali pensatori nelle scienze umane e sociali quali, appunto, Bateson e Rappaport, avanzando pretesa che essi siano stati come dei “Socrate” viventi; e anche avvantaggiandomi, a tal fine, di annotazioni su Eraclito come “oscuro” monista per eccellenza.

Consacrata all'opera di Cornford è la sezione conclusiva, dal volutamente orribile titolo *Considerazioni sul “dio tradito”*. *Socrate e Francis Cornford, fra amici e “macellai”*. Passando per la zooantropologia, che addebita alla figura di Socrate la disgiunzione epistemica fra umanità e mondo circostante, si viene a

²² A. Hildebeitel, *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, University of Chicago Press, 2001, p.1.

problematizzare l'assassinio di Stato che, notoriamente, ha riguardato il filosofo greco come il "nulla fosse" dell'antropologia italiana che segue filoni di ricerca attinenti alla questione totemica. E di mira si prenderà un poco adeguato trattare, in seno al dibattito antropologico attuale in Italia, sulla «conoscenza della natura» sorta in Ionia, provando a delimitare lo sguardo su questa come epicentro tematico per quel che concerne la questione dell'*orientalismo*; ossia la crepa tassonomica fra "Europa" e "Asia". Per questo motivo, tenterò di valorizzare Cornford come un militante politico, conferendo alla cumulazione un taglio diffusionista, perché ci si possa accingere, con cura e possibilmente alla larga da nocive isterie, a una compiuta riflessione sui perché l'antropologia della *Cambridge School* sarebbe stata adottata come madre d'elezione dal diffusionismo capeggiato dal semitista Samuel Hooke, e del quale era parte integrante A.M. Hocart: Hocart che equivale alla "deleterious rejection" da parte di un'accademia "centrale" vivente nella sua compiaciuta mediocrità, come evidenziato (Cinellu 2010), per accostamento alla congiunta denuncia da parte di Evans-Pritchard e Needham per avere come "padri" degli emeriti *demi-savant*».

Nel mio inizio era decretata la mia fine, dato che se il diffusionismo è metro storico di implosione, in seno alla medesima linguistica storica come disciplina segnatamente comparativa, dell'"aryanologia" mülleriana e le sue devastanti conseguenze, è naturale pensare di essermi alleata con il "nemico". Ma nella fine ci sarà il mio inizio perché chi ce la può fare a non rivolgere un invisibile, ma troppo forte, pensiero di gratitudine nei confronti di Runchina, per esempio citando Vernant in conclusione?

Relazioni archiviate

Come accennato, e su questo tornerò oltre per il principio della cumulatività che mi piacerebbe rispettare, il "darwinismo" proposto in Italia dalla zooantropologia parrebbe di segno marcatamente gradualista. Per cui, a oggi, un "darwinismo" da considerarsi inesistente per gli effettivi operatori nel quadro della *consilience*.

Dopotutto, però, il gradualismo costituisce una "visione del mondo" con cui la disciplina antropologica si è da sempre confrontata. Come è obiettivo dello scherzoso Angioni farci tenere a mente. Ma, proprio perciò, motivo di attrazione è, per me, la giovane e combattiva Tonutti che, in uno dei suoi militanti scritti per un'antropologia fondata sull'anti-specismo, sottolinea che la "zooindifferenza" non è un vizio riscontrabile nel *Ramo d'oro* (1890-1915) di Frazer, così come ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1913) di Durkheim; mentre, a suo avviso, «spiccano per contrasto le grandi monografie etnografiche che ci hanno descritto un mondo desertificato dalla presenza animale»²³.

²³ Tonutti, "L'opposizione natura/cultura: quando le categorie sono usate come ontologie", in *"Umano, troppo umano"*. *Riflessioni sull'opposizione natura cultura*, a cura di A. Lutri, A. Acerbi e S. Tonutti,

Mettiamo qui da parte Durkheim e iniziamo piuttosto a concentrarci sulla cosiddetta “Scuola antropologica di Cambridge”, dato che Frazer ne è un esponente e che Tonutti, nel suo discorso, arriva ad adottare l’antropologia evuzionista come antesignana della stessa zooantropologia, con riferimento appunto al paradigma del “totemismo”. Ragione sufficiente, questa, per addentrarci, a scopi dialogici, nell’immediato delle relazioni fra “frazerismo” e darwinismo biologico.

E se parlo di “relazioni archiviate” è fondamentalmente perché fra i testi soggetti alla scomunica dell’antropologia moderna risalta *Darwin and Modern Science* (1909). Un volume marcatamente interdisciplinare, che ha vita nella stessa città di Darwin, cioè Cambridge; e, all’interno del quale, per quel che riguarda la disciplina antropologica, viene conferito un ruolo di primo piano non soltanto a Frazer, bensì anche a Jane Harrison, la quale è stata, a mio avviso, primigenia causa dell’infiltrarsi di posizioni eretiche in seno alla famiglia Darwin stessa, e principalmente attraverso le donne, una delle quali essa “educò” all’Università²⁴. Ma, lasciando come implicita sottotraccia storica quanto la “visionaria” scienza olistica di Gregory Bateson fortemente risenta della frequenza da parte di questo naturalista e antropologo delle donne di casa Darwin, il dato storico che qui interessa è che *Darwin and Modern Science* sinergicamente unisce la “Scuola antropologica di Cambridge”, invitando a confronto i suoi due poli accademici: il *Trinity*, con Frazer, esponente dell’“intellettualismo” tyloriano, e il *Newnham College*, che invece, grazie a Harrison, assiste, in quel periodo, a una elaborazione dell’“antropologia della Natura” di Frazer nel solco della teoria animatista di Robert Marett, caratterizzata dall’affinità elettiva col “pre-logismo” di Lucien Lévy-Bruhl.

Frazer partecipò all’evento con un articolo emblematicamente intitolato “Some Primitive Theories of the Origin of Man”, in cui egli, proprio alla sua maniera, propone una raffica di illustrazioni del fatto che in tante società vige la credenza che uomo e donna siano stati creati da un Dio, e in altrettante società, definite “totemiche”, che l’umanità discende dagli animali. In base a quale opposizione Frazer abbia strutturato il repertorio di “teorie primitive” sull’origine dell’uomo non è difficile da intuire, ma egli lo esplicita:

«I have confined myself to collect examples of two radically different views, which may be distinguished as the theory of creation and the theory of evolution. According to the one, man was fashioned in his existing shape by a god or other powerful being; according to the other he was evolved by a natural process out of lower forms of animal life».²⁵

SEID, Firenze, 2010, p. 34. Ringrazio Tommaso Sbriccoli per avermi fornito copia di questo volume, cui anch’egli ha contribuito.

²⁴ Cioè, la poetessa Frances Darwin, la quale sposò Francis Cornford.

²⁵ Frazer, “Some Primitive Theories of the Origin of Man”, in *Darwin and Modern Science – Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin and of the Fiftieth Anniversary of the Publication of the Origin of Species*, Cambridge University Press, 1909, p. 170.

Come si può notare, Frazer mette in parallelo il biologo evoluzionista e il “primitivo”. D'altra parte, quelle che costituiscono “Some Primitive Theories of the Origin of Man”, dove l'antropologo evoluzionista si limita a un metodo induttivo senza dedurre una teoria, non sono certo le pagine del miglior Frazer²⁶; né il miglior Frazer ha, in realtà, mai preteso di esser ricordato come il Darwin dello studio comparato delle religioni.

Di un temperamento meno remissivo dal punto di vista del dialogo con le scienze biologiche era invece dotata Jane Ellen Harrison. Un temperamento che non è sfuggito all'attenzione del classicista Luther Martin nel suo recente lavoro di ricostruzione del rapporto intrattenuto dall'antropologia religiosa con le scienze cognitive, e il quale va a individuare esattamente in “The Influence of Darwinism on the Study of Religions” la pietra miliare della *consilience* in ambito sociobiologico²⁷. Ma essendo Luther Martin di orientamento neo-illuminista, in quanto legato alla *International Association for the Cognitive Science of Religions*, ed essendo quest'ultima senz'altro impegnativa, ma affatto *impegnata*²⁸, temo che sia meglio che, come annunciatrice della *consilience*, Jane Harrison si presenti meglio da sola. Avendo già sottolineato che un approccio all'antropologia che, con Harrison, prende le mosse e si sviluppa al *Newnham*, presuppone uno spostamento d'accento da Tylor a Marett come leader del dibattito “vittoriano”, solo mi accontenterei di chiedere al lettore di leggere con attenzione il riassunto della disquisizione affrontata nell'insieme dell'articolo:

«To resume. The outcome of our examination of *origines* seems to be that religious phenomena result from two delusive processes –a delusion of non-critical intellect, a delusion of the over-confident will. Is religion then entirely a delusion? I think not. Every dogma religion has hitherto produced is probably false, but for all that the religious or mystical spirit may be the only way of apprehending some things and these of enormous importance. It may be also that the contents of this mystical apprehension cannot be put into language without being falsified and misstated, that they have rather to be felt and lived than uttered and intellectually analysed, and thus do not properly fall under the category of true or false, in the sense in which these words are applied to propositions; yet they may be something for which “true” is our nearest existing word and are often, if not necessary at least highly advantageous to life. That is why man through a series of more or less anthropomorphic mythologies

²⁶ Del profilo del “miglior Frazer” mi sono occupata nella tesi di dottorato.

²⁷ L. Martin, “Towards a Cognitive History of Religions”, in *Revista de Estudos da Religião*, n.4, 2005, pp.7-18.

²⁸ Quanto asserito sulla summenzionata Associazione deriva dalla mia osservazione in quanto membro del “gruppo chiuso” che essa ha fondato su facebook, e dal mio non essere una seguace dell'antropologo Harvey Whitehouse (di cui ho acquistato libri e seguito una conferenza, ma rimanendone delusa per quelli che erano i miei scopi “etici” di intersezione con le scienze cognitive).

and theologies with their concomitant rituals tries to restate them. Meantime we need not despair. Serious psychology is yet young and has only just joined hands with physiology. Religious students are still hampered by mediaevalisms such as Body and Soul, and by the perhaps scarcely less mythological segregation of Intellect, Emotion, Will. But new facts are accumulating, facts about the formation and flux of personality, and the relations between the conscious and the sub-conscious. Any moment some great imagination may leap out into the dark, touch the secret places of life, lay bare the cardinal mystery of the marriage of the spatial with the non-spatial. It is, I venture to think, towards the apprehension of such mysteries, not by reason only, but by man's whole personality, that the religious spirit in the course of its evolution through ancient magic and modern mysticism is ever blindly yet persistently moving».²⁹

Per andare subito al punto di quello che sarà l'effettivo contributo di Jane Harrison nella «cultura del Novecento», negare non si può che il suo raggiungimento della giuntura fra antropologia evoluzionista con le scienze cognitive è addotto dalla menzione del “flusso della personalità”, che chi sa che Virginia Woolf era all'antropologa cantabrigense biograficamente, e caramente, legata, riportare non può che come *stream of consciousness*. E determinante “inventore” della «Coscienza» per la «cultura del Novecento» come rinnovata rivoluzione copernicana fu, com'è noto, il filosofo francese Henri Bergson. In poche parole, se mi permetto di porre fuori-scena il neo-Illuminismo, è perché esso non si preoccupa di mettere in rilievo che “The Influence of Darwinism” è la fotografia di una classicista *in transizione*. Il 1909 rappresenta, infatti, l'*annus mirabilis* nella carriera di Jane Harrison; l'anno in cui, alle prese con la scrittura della sua celeberrima *Themis*, che avrebbe avuto termine nel 1912, alla nostra antropologa capitò fra le mani *L'évolution créatrice* (1907) – uno dei testi anti-Illuministi per eccellenza.

Grazie a Harrison, del “totemismo” nel solco di Bergson avrebbe anche scritto lo storico della filosofia greca antica Francis Cornford, dando alla luce, sempre nel 1912, *From Religion to Philosophy*, un saggio emblematicamente volto a saggiare il bifrontismo del pensiero scientifico.

Delle relazioni instaurate dall'antropologia evoluzionista col pensiero bergsoniano, l'antropologia moderna ha decretato l'oblio, accontentandosi di tramandare che l'interesse per la “mentalità mistica” del “selvaggio” altro non era che subdolo razzismo.

²⁹ Harrison, “The Influence of Darwinism on the Study of Religions”, in *Darwin and Modern Science – Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Charles Darwin and of the Fiftieth Anniversary of the Publication of the Origin of Species*, Cambridge University Press, 1909, pp. 510-511.

Il totemismo oggi (1962): “oggi”?

Fa da cassa di risonanza di quanto sopra asserito il paradigmatico sottotitolo *Archeologia del sapere* del lavoro che, nel 2001, Carmela Pignato consacra ai termini “totem”, “mana”, “tabù”. Una trovata sia stilistica (o retorica?), quanto di metodo, la sua che ben si addice all’antropologo ancora convinto che il più fragoroso canto del cigno della nozione di “totemismo” elaborata in seno all’antropologia evoluzionista sia avvenuto nel 1962 grazie a Lévi-Strauss. Sostanzialmente, il merito dell’autore di *Le totémisme aujourd’hui* sarebbe stato quello di averci liberato dall’“illusione totemica”, polemizzando severamente con quella “mentalità mistica” che l’antropologia evoluzionista, obliquamente subordinata alla teoria pre-logista di Lévy-Bruhl, avrebbe cucito addosso al “selvaggio”, come se questi non fosse dotato di facoltà razionali e non fosse anch’egli portatore di una “scienza del concreto”³⁰.

Fortunatamente, però, il mercato della manualistica per gli studiosi e/o per gli studenti di antropologia delle religioni è vasto, e può concedere un sospiro di sollievo, per esempio grazie all’incontro con *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text* (1987) di Brian Morris. Un manuale introduttivo quest’ultimo che, appunto, segnala che non tutti gli storici della disciplina antropologica sono così furbacchioni da saltare, a piedi pari, che cosa di fatto si intende con *Il totemismo oggi*. È, infatti, questo un libro che si regge, a detta del suo stesso autore, su un paradosso³¹. Come, infatti, ben ricorda Morris, la *pars costruens* di *Il totemismo oggi* si compie nella sua ultima parte ed è, in sintesi, volta a ripristinare l’attenzione sul legame fra totemismo ed esogamia, da un lato facendo leva sulla logica binaria nel solco di Radcliffe-Brown, ma mettendo in luce, dall’altro, il paradosso per cui, secondo considerazioni retrospettive, la giusta interpretazione del totemismo era già stata compiuta da Bergson ancor prima che dalla antropologia professionale.³²

³⁰ La tematica della “scienza del concreto” viene approfondita, com’è noto, in *La pensée sauvage* (1962).

³¹ È chiaro che la mia colorita protesta è finalizzata a vendere il mio prodotto alla comunità scientifica italiana. Ma non riesco a oscurare le egregie, e utili, qualità analitiche che il testo di Pignato offre specie per l’impianto neo-durkheimiano dello strutturalismo di Lévi-Strauss; anche se, in realtà, come via via si vedrà, è questo stesso un dato che inficia l’antropologia moderna, sedicente “professionale”, come “assassina” della “Scuola antropologica di Cambridge”, fatta come essa era di imprescindibili legami (per uno storico degli studi) con l’*Année Sociologique*. Pertanto, non dubito che l’antropologia italiana sia, più che altro, compromessa, nelle sue percezioni storiciste, dall’antropologia sociale britannica come dominata da due *demi-savants*, o “non-scholar”, quali Radcliffe-Brown e Malinowski: rinvio alla mia tesi di dottorato (Cinellu 2010), dove è reso esplicito che *demi-savant* e “non-scholar” sono definiti da Evans-Pritchard e Needham, e dove si trova bibliografia pertinente su questa accesissima questione. Che è una questione politica, in quanto ha a che vedere con rinomate vergogne in merito alle assegnazioni, o non assegnazioni, di cattedre. Pensiamo a A.M. Hocart, ma anche a Gregory Bateson, che fu, notoriamente, lo stesso Radcliffe-Brown a ostracizzare. Sembrerebbe proprio che il denunciato diletterismo di quest’antropologo si incroci con una scarsa qualità umana. Ma, forse, sto pensando ad altro, e altri. a un *mal comune, mezzo gaudio*.

Ebbene, il tratto distintivo del trascurato capitolo “Le totémisme du dedans” è che la riflessione sul pensiero di Bergson, diligentemente, si compie riportando alla memoria un lavoro etnografico condotto da Dorsey presso i Sioux nei primi anni del Novecento, e di cui Durkheim fece uso in *Le forme elementari* a fini comparativi con l’istituzione totemica largamente diffusa, pur se in forme variabili, presso gli aborigeni australiani. Così di preciso scrive Lévi-Strauss:

«Pour l’ethnologue, la philosophie de Bergson évoque irrésistiblement celle des Indiens Sioux, et lui même aurait pu noter la ressemblance, puisqu’il avait lu et médité les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. En effet, Durkheim y reproduit (p. 284-5) une glose d’un sage Dakota qui formule, dans un langage proche de celui de *L’évolution créatrice*, une métaphysique commune à tout le monde sioux, depuis les Osage au sud jusqu’aux Dakota au nord, et selon laquelle les choses et les êtres ne sont que les formes figées de la continuité créatrice».³³

Poiché il Bergson che ha potuto leggere *Le forme elementari* è posteriore a Bergson di *L’evoluzione creatrice*, Lévi-Strauss proseguirà col giustapporre al discorso del saggio Dakota un passaggio tratto da *Le due fonti della morale e della religione*, a riprova della capacità di immedesimazione del filosofo. Ma, in realtà, è precisamente per la sua valenza riassuntiva rispetto alla metafisica esposta in *L’evoluzione creatrice* che Lévi-Strauss fa ricorso a uno specifico passaggio di *Le due fonti*, e ribadisce, non a torto, l’innata capacità bergsoniana di pensare come un Sioux.

Tuttavia, l’aspetto che non può che destare sorpresa riguarda la convinzione che l’affinità fra le popolazioni totemiche e Bergson sia misurabile attraverso il rifiuto di quest’ultimo di operare una scelta fra ciò che la filosofia designa “du nom de *continu* et de *discontinu*”³⁴. In questo modo, Lévi-Strauss fa arbitrariamente sua l’opinione per cui non farebbe alcuna differenza pensare all’*energia creatrice* che, lanciata nella materia, conservi la sua inarrestabile *dinamica* natura; o, all’opposto, che essa sia, per via del “lavoro d’organizzazione”, scomposta e arrestata in tanti momenti spazialmente definiti; ovvero *staticizzata*, per essere sottoposta al controllo di un certo quale esaminatore: lo scienziato³⁵. Al fine di portare avanti l’approccio intellettualista di Radcliffe-Brown, nel precipuo interesse di sottolineare che il “selvaggio” è dotato di un’universale capacità di analisi scientifica di stampo empirista, Lévi-Strauss, in breve, mortifica quell’elemento cardine del pensiero

³² B. Morris, (1987), *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge University Press, 2003, p. 277.

³³ Lévi-Strauss, (1962), *Le totemisme aujourd’hui*, Presses Universitaires de France, 2009, p. 144.

³⁴ *Ibidem*, p. 145.

³⁵ È questo un mio personale sunto dovuto anche alla (ormai lontana) lettura di *Le due fonti* (di cui non dispongo adesso), che, come bene ricorda Lévi-Strauss, risente di influssi durkheimiani; e certamente anche di Auguste Comte, che, com’è noto, per primo avrebbe teorizzato la “fisica sociale”, polarizzando l’attenzione sulla dicotomia “statico” vs. “dinamico”.

bergsoniano in base al quale l'intelligenza, conquistata attraverso la materia, è caratterizzata da un'incomprensione naturale della vita. L'antropologo francese trascura che, per Bergson, dell'intelligenza:

«aisément on en découvrirait l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne somme à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort».³⁶

La metafisica di Bergson, con annessi i suoi perché accusatori nei riguardi dell'atteggiamento scientifico moderno cartesianamente impostato, non può creare fraintendimenti. Essa cioè implica una netta scelta: o si sceglie il *continuo*, oppure, diversamente, si sceglie il *discontinuo*. Non esistono, per questioni squisitamente etiche e morali, compromessi fra i due poli.

Ma forse questo fatto (e questa presa di posizione) Lévi-Strauss lo ha compreso. Perlomeno, almeno un po'. Tanto da seppellire in una nota il ricorso alla imprescindibile nozione bergsoniana di *durée*. Almeno, con una purtroppo trascurabile nota, Lévi-Strauss ha accennato che l'analogia fra la mentalità del filosofo e quella del saggio Dakota merita di essere approfondita secondo un'altra angolatura. Comprendendo che "tempo" e "spazio" sono intesi, da Bergson, come elementi pressoché irriducibili fra loro, viene timidamente affermato che:

«L'analogie mériterait d'être approfondie. La langue dakota ne possède pas de mot pour désigner le temps, mais elle sait exprimer de plusieurs façons des manières d'être dans la durée. Pour la pensée dakota, en effet, les temps se ramène à une durée où la mesure n'intervient pas: c'est un bien disponible et sans limite».³⁷

È questa una nota lasciata a se stessa; o meglio, a coloro i quali, leggendo *Il totemismo oggi*, avrebbero voluto prendersene cura, probabilmente sulla base di altro materiale etnografico. Eppure, il problema non è che il materiale a disposizione di Lévi-Strauss sui Sioux fosse insufficiente per intraprendere un'integrazione concettuale. Il punto è che di questa *durée*, questo tempo non scomponibile spazialmente, il nostro antropologo semplicemente evita di indagare le relazioni con il *wakan*, che "répugne à toute personnification"³⁸; cioè, con quel "dio" che, secondo le parole utilizzate dal saggio dei Dakota intervistato da Dorsey, dove si è un giorno posato, ancora si manifesta: nel sole, nelle stelle, nel vento (ecc.). Lévi-Strauss non si chiede (o fa finta di non chiederselo) se questo tempo incessantemente disponibile e il "dio" siano la medesima entità. È cristallino che ciò avrebbe implicato pervenire alla soluzione che la somiglianza fra le popolazioni totemiche e Bergson è relativa alla

³⁶ Bergson, (1907), *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 2009: p. 166.

³⁷ Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 145, nota 1.

³⁸ Durkheim, (1913), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS editions, Paris, 2007, p. 297.

glorificazione della *continuità* fra le diverse manifestazioni del vivente; una percezione “mistica” della realtà.

Possiamo supporre che, pur nel suo sfoggio di conoscenze e intuizioni, il padre dell’antropologia strutturalista sperasse che nessuno si desse ad approfondimenti da egli stesso consigliati³⁹; e, forse non a caso, stornò il pericolo con *La pensée sauvage* (1962). L’importante è che il Francese, che paradossalmente recupera Bergson per malmenare il “pre-logismo” di Lévy-Bruhl, abbia ottenuto quanto voleva: che la comunità scientifica si sarebbe messa in tasca la *sua* verità; che si fosse chiarito e spiattellato una volta per tutte quell’atteggiamento persecutorio nei confronti dei “non civilizzati” messo in piedi e perseguito dall’antropologia evoluzionista. D’altronde, il ricorso a Bergson altro non fu che da ulteriore pretesto per rimarcare che:

«[...] le totémisme a servi, un moment, à renforcer la tension exercée sur les institutions primitives pour les écarter des nôtres [...] Car c’est l’obsession des choses religieuses qui a fait mettre le totémisme dans la religion, tout en l’éloignant le plus possible, en le caricaturant au besoin, des religions dites civilisées».⁴⁰

A proposito di ossessioni da smaltire, sempre proficuo risulta mettersi alla ricerca di puntuali storici della storia degli studi. Il “pre-logismo”, se odiernamente letto in maniera intellettualmente onesta e che presupponga *consilience*, non propone lo scarto della “contaminazione per contatto” come dichiara Lévi-Strauss, assoldato (magari, da parte sua, non tanto scientemente) alla causa del rinomato *demi-savant* Radcliffe-Brown di seminare infamia e sterminio al riguardo della stessa antropologia che a Cambridge lo aveva preceduto. Tutt’altro: in quanto filosofo e sociologo cognitivista, il Lévy-Bruhl di *La mentalité primitive* si è già confrontato col piuttosto civilizzato Bergson. Scrive Keck nell’introdurre la riedizione, in Francia, del testo di Lévy-Bruhl più noto agli antropologi:

«De fait, Lévy-Bruhl avait publié un compte-rendu de l’*Essai sur les données immédiates de la conscience* dans la *Revue philosophique*, en 1890, où il soulignait une conception nouvelle de la causalité comme hétérogénéité qualitative, tout en signalant la nécessité de sociologiser la durée: “Nous ne durons pas seuls”».⁴¹

³⁹ Non so dire se Philippe Descola abbia tradito l’inclinazione “intellettualista” del suo maestro per via di quel consiglio a stento visibile, in quanto nel suo celeberrimo *Par-delà nature et culture* (2005) del pensiero bergsoniano non si fa menzione. In realtà, questo bel libro di Descola, caratterizzato dall’ambizione di mettere in cantiere un’antropologia monista, non soltanto ripropone il solito luogo comune sull’antropologia evoluzionista, ma pure non tiene conto della già esistente inclinazione monista dell’antropologia ecologica rappresentata da Roy Rappaport. È sufficiente, a tal proposito, una presa di visione dell’“Avant-propos”, in *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005, pp. 9-15.

⁴⁰ Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 152.

⁴¹ F. Keck, “Présentation”, in L. Lévy-Bruhl, (1922), *La mentalité primitive*, Éditions Flammarion, Paris, 2010, p. 19.

Noi non duriamo soli. E i “primitivi” siamo *Noi*. Perlomeno: vorremmo esserlo. Utopia quest’ultima particolarmente pronunciata in *Themis e From Religion to Philosophy*, come spero di riuscire a mettere in luce.

***Themis*. “Il totemismo dal di dentro” cinquanta anni prima**

Come detto in precedenza, nel 1909 Jane Harrison entrò in contatto col pensiero di Bergson, proprio mentre lavorava su quello che sarebbe divenuto il suo capolavoro *Themis. A Study on the Social Origins of Greek Religion*.

La primaria ragion d’essere di *Themis* si deve a un viaggio che Harrison compì nel 1904 con Francis Cornford. Dopo aver preso parte al terzo Convegno Internazionale di Studi Religiosi ad Atene, essi decisero di non rincasare immediatamente, bensì di far tappa nell’isola di Creta⁴². Fu qui, precisamente nella cittadina portuale di Palaikastro, che essi vennero a conoscenza del fatto che gli scavi archeologici effettuati presso il santuario del Zeus *Diktaios* avevano portato alla luce una stele (databile fra il II e il III secolo d.C) su cui è inciso quel singolare documento che sarebbe passato alla storia come l’*Inno dei Cureti*.

Da un punto di vista antropo-storico, la fondamentale importanza dell’*Inno dei Cureti* soprattutto risiede nell’aver permesso di approfondire, dopo Nietzsche, lo studio sul *ditirambo*, il rito primaverile della rinascita di Dioniso, cui, com’è noto, viene fatta risalire l’origine del fenomeno drammatico nell’antica Attica. La svolta implicata nella scoperta dell’*Inno* è stata, in breve, duplice. Due furono gli elementi, di primo acchito, sconcertanti e oscuri per un antichista: l’invocazione a Zeus, non come Padre, bensì come “Sommo *Kouros*”, e l’invito a lui rivolto per venire a Dikte per l’“Anno”, non per l’*etos* ma per l’*eniautos*. Se il termine *etos* ricopre la concezione dell’anno come segmento isolato di un tempo illimitato e non soggetto a ciclico rinnovamento, per contro, ci spiega Harrison, con *eniautos* si intende “l’*eccoci qui di nuovo* incarnato”.⁴³

Ora, dalla scoperta di quest’ultimo termine deriva la fondazione, da parte di Harrison, di un neologismo tecnico: *eniautos-daimon*, “demone dell’Anno”. Il termine *eniautos-daimon*, così composto, viene dunque lanciato sulla scena dell’ellenismo antropologico per parlare del dio Dioniso, supportata dall’idea che il “Sommo *Kouros*” invocato nel suddetto *Inno* sia proprio questa divinità, che, emblematicamente, non è mai riuscita a integrarsi perfettamente nella “religione di Stato” – ovvero, quella olimpica.

⁴² Cfr R. Ackerman, (1991), *The myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Routledge, New York and London, 2002, p. 123.

⁴³ *Themis*, p. 234, nota 69.

Rinviando il lettore a Cinellu 2005 per dettagli più tecnici, e anche per la sintesi senza molte note che qui offrirò⁴⁴, per quelli che sono gli scopi di questa inchiesta, è dapprima importante rimarcare che cosa nota, e essenziale, è il fatto stesso che l'opposizione dicotomica olimpico vs. dionisiaco denota la militante ascesa che *Themis* promulga al riguardo di concezioni messe a segno da Nietzsche in qualità di autore di *La nascita della tragedia*. Un'ascesa che, contestualizzata nell'Inghilterra vittoriana, tende a caratterizzarsi per la proposta analogia critica fra la stessa religione olimpica e il regime positivista, o neo-illuminista, di cui era intrisa l'antropologia allora dominante per via di due tipi di «intellettualismo»: quello di E.B. Tylor e quello del mitografo, esperto in linguistica storica, Max Müller, cui si deve la formulazione dell'etnologia comparata connotata dal termine “*arya*”. Niente, insomma, di più complicatamente facile del dire che Harrison abbia assestato un sonoro colpo all'intellettualismo positivista, dato che come antichista possedeva, nel suo arsenale, un filologo come Nietzsche, il quale già, in maniera acuta e puntuale, si era occupato del fenomeno dionisiaco, apportando dissesto «to the overintellectualization to which traditional scholarship was given».⁴⁵

Ma ecco che in Francia accade lo stesso grazie a Bergson, il quale, per così dire, inventa la “Coscienza”, e con la concezione della *durée*, ne esplora i meccanismi. Si capisce, pertanto che, l'integrazione ai postulati di Nietzsche viene effettuata sulla base della scoperta del termine *eniautos*, e che il neologismo *eniautos-daimon* fornisce un pretesto per la disamina della questione dionisiaca adottando il concetto di *durée*. È bene, inoltre, tenere presente che, così come da Nietzsche, Harrison trae l'ipotesi secondo cui, in origine, la tragedia fosse soltanto *coro*, allo stesso modo, essa recupera Robertson Smith grazie al fermento intellettuale francese, e, soprattutto per un debito verso Lévy-Bruhl, stabilisce che il dionisismo è un'esperienza integrale di tipo sociale: è *methexis*. In tal senso la religione misterica dionisiaca è governata dall'“epistemologia totemica”. “Esperienza socializzata”, appunto.

Dopo aver così nominato tutti i principali autori di cui la classicista Harrison si sente discepola, veniamo a Dioniso che, come “oggetto d'osservazione” da parte del *coro*, corrisponde alla visione di una “vita che è una, indivisibile e tuttavia senza sosta mutantesi”;⁴⁶ e che, per abissale differenza, separa il dio misterico dalla sterile immutabilità del dio olimpico, che altro non è che opera di “analisi, di riflessione, di intelligenza”⁴⁷, l'emblema del *principium individuationis*. In altre parole, quel Dio noto per capacità di trasformismo (ora egli è toro, ora capretto, ora pianta, ora albero) è di per sé l'immagine di un'evoluzione, per così dire, saltazionista, non disegnabile

⁴⁴ In realtà, per questa sarebbe necessaria la visione di Cinellu a.a. 2002-2003, dove i riferimenti bibliografici, nonché l'argomentazione, sono più nutriti (anche, sicuramente, di giovanili scivolate, alle quali i miei due relatori – immagino ridendosela sotto i baffi – hanno concesso esistenza).

⁴⁵ Ackerman, *op.cit.*, p. 100.

⁴⁶ *Themis*, p. 8. È la definizione esatta di *durée*, presa di peso proprio dall'*Évolution créatrice*.

⁴⁷ *Ibidem*.

con squadretta e compasso; egli è lo *slancio vitale* che, inarrestabile, attraversa la materia.

Il concetto di *durata*, come anche lo stesso Lévi-Strauss ha ricordato, più che lo spazio riguarda il tempo non spazializzato; un bene sempre disponibile. Ed è così che Harrison problematizza al riguardo, forte della scelta di ragionare in base a opposizioni dicotomiche: quel tempo sempre disponibile che l'olimpico arroga per sé, come essere *immortale*, rappresenta una vera e propria contraddizione in termini; nel senso che è difficile stabilire se l'*athanasia* olimpica rappresenti la conquista della vita infinita, oppure quella della morte eterna. Adottando la medesima concezione evoluzionista della storia, per cui il culmine della stessa evoluzione umana è raggiunta in età vittoriana, Harrison, in tutta evidenza, di quest'era decreta la negatività nello stesso momento in cui rappresenta le divinità olimpiche come esseri che hanno gettato giù la scala dalla terra al cielo, scrollandosi di dosso tutte le qualità dell'*eniautos-daimon*, così rinunciando per sempre a quella "continuità della vita" che, in antichità, prendeva il nome di *palingenesia*: la rigenerazione della vita attraverso la morte.

Possiamo adesso incanalare la visuale sulla tipologia di filosofia che, per Harrison, nella Grecia antica è stata in grado di "socializzare la *durée*"; ma, potremmo ugualmente dire: di socializzare lo *zooismo* proprio della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin. Dopo aver preso in esame *Totemism and exogamy* (1910), dove Frazer si sofferma sulla credenza, attestata da Spencer e Gillen presso le tribù dell'Australia centrale, che ogni essere umano è la reincorporazione di uno spirito ancestrale, Harrison non esita a fornirci una traduzione interculturale avvalendosi del *Fedone* di Platone; e così essa rimarca:

« È facile vedere come tale credenza si addica alla vita e al pensiero di gruppo. L'individuo muore, ma il gruppo permane. L'animale totem, concepito come espressione della vita comune della tribù, è proiettato nel passato, nel tempo "Alcheringa" [...] Quando un uomo muore torna al proprio totem. Non cessa di esistere, ma per un certo tempo non ha più funzione, scompare alla vista, per riapparire di lì a poco come un nuovo membro della tribù. La generazione non è, come ci ricorda Platone, una retta che si allunga dopo la morte in una interminabile e remota immortalità, ma un circolo, un κύκλος che sempre ritorna su se stesso. Tale era "l'antica dottrina" che Socrate ricordava a Cebete: "esistono là anime giuntevi da qui e da là nuovamente tornano qui e si rigenerano dai morti in nuovi esseri"».⁴⁸

Siamo costretti a fare un salto di quasi trecento pagine al fine di ritrovare quell'"antica dottrina" resa nota nella seconda *apologia* di Socrate. Specificamente si tratta della dottrina detta "Mnemosyne" e ribattezzata da Platone *anamnesis*; una

⁴⁸ *Ibidem*, p. 336.

dottrina che, se ancora oggi può rimanere oscura, dice Harrison, «doveva essere evidente ad ogni Greco, e specialmente ad ogni orfico»⁴⁹. Discutendo dello scenario iniziatico dominato dal binomio Lethe-Mnemosyne, Jane Harrison così affida il suo pensiero nelle mani della filosofia contemporanea:

«La concezione di Mnemosyne come Morte e Resurrezione, è quasi un oscuro, immaginifico presentimento della speculazione filosofica moderna. Bergson ha dimostrato che Coscienza “significa soprattutto memoria”; “tutta la coscienza è memoria”; “tutta la coscienza (che egli altrove chiama *durée*) è conservazione e accumulazione del passato nel presente”, e ancora “la coscienza è anticipazione del futuro”, “la coscienza è un tratto d’unione, un legame tra passato e futuro”».⁵⁰

Sebbene queste siano osservazioni tratte da un articolo pubblicato da Bergson nel 1911, la nostra autrice non lascia all’immaginazione l’approfondimento che essa sta apportando rispetto alle intuizioni suggerite dalla “psicologia del primitivo” mentre essa scriveva, nel 1909, il suo tributo a Darwin. Affiancati per azzeramento spaziale e temporale, il mistico e il “selvaggio” costituiscono un tutt’uno per la loro capacità di ricezione di quel mondo supersensoriale in cui presente, passato e futuro si compenetrano:

«Questo mondo sovrasensoriale, soprannaturale, è l’eternità, l’altro mondo della religione primitiva; non un tempo senza fine, ma uno stato rimosso dalla piena realtà sensoriale [...] un mondo popolato dagli antenati demoniaci e soggetto al tempo del “c’era una volta”, negato al presente».⁵¹

Non inutile, insomma, soffermarsi a riflettere sul fatto che nella congiunzione che Harrison propone fra il “selvaggio” e il “filosofo” a proposito dell’esplorazione della “Coscienza”, quindi del “totemismo interno”, si intravede, oltretutto, una efficace considerazione del biologo come “mistico”. Non inutile cioè, per me, rivolgere un celere pensiero d’omaggio a Gregory Bateson, quando sottolinea che «ogni nuova scoperta e ogni nuovo progresso sono un’esplorazione del sé»⁵², considerato che il Nostro, in questo stesso modo, ci insegna – come membro della Scuola di Palo Alto – la bellezza inerente alla ricerca di gruppo. La bellezza di cui potrebbe essere fatto il «pensiero di gruppo», appunto.

A questo specifico riguardo, a dire il vero, è lo stesso titolo dell’opera di Harrison a parlare da sé. *Themis* è, naturalmente agli occhi dell’antropologo sociale, la “coscienza collettiva”. *Themis* che sta alla base – come origine dunque - delle rappresentazioni religiose. *Themis*, allora, come forza aggregante; ma anche come

⁴⁹ *Ibidem*, p. 621.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 622, nota 10.

⁵¹ *Ibidem*, p. 620.

⁵² Bateson, (1991), *Una sacra unità*, trad. it., Adelphi, 2010, p. 376.

madre delle *Ore* (delle stagioni), e dunque, di *Dike*: l' "Uno indifferenziato" che il mistico apprende, diremmo così, viaggiando nel Tempo.

Ebbene, l'ultimo sforzo diretto all'individuazione degli elementi a suffragio del "darwinismo" bergsoniano ci conduce alla chiusura dell'opera. Ci troviamo precisamente nell'ultima pagina di *Themis* quando Harrison scrive:

«Per qualunque pensatore razionale *Dike*, l'ordine naturale, e *Themis*, l'ordine sociale, non sono la stessa cosa e non sono neanche madre e figlia; appartengono a due poli lontani e persino estranei. La legge naturale è fin dal principio [...] Il mistico rivendicherà che la vita è un movimento unico e indivisibile, una valanga che cresce su stessa, se così si preferisce. Di buon grado assentiamo. Ma dire che alfa è omega, che la fine è come l'inizio, che vita e forza sono identiche in quanto bene morale, e dare al mistico matrimonio tra i due il nome di Dio, significa offuscare la ragione. Significa negare il cambiamento, il movimento in cui la vita consiste, bandire da un universo unificato e sterile "l'Évolution Créatrice"».⁵³

Com'è possibile notare, nel discorrere sull'*evoluzione creatrice* come un κύκλος, come rima baciata fra l'*alfa* e l'*omega*, Harrison mette in scena una sticomitia fra due posizioni scientifiche contrastanti. Non si tratta di alcunché di fittizio. Senz'altro, infatti, lo storico del pensiero filosofico potrebbe riconoscere in queste righe la diatriba che ebbe luogo fra Bergson e Bertrand Russell. Mentre allo storico dell'antropologia si offrirebbe, su un piatto d'argento, un'irrinunciabile via di approfondimento sulle dinamiche socio-intellettuali che animavano l'interessante vita accademica cantabrigense prima dello scoppio della Prima Guerra Mondiale e delle quali la scienza olistica di Bateson è, senz'altro, una spia⁵⁴. Ma, per tornare a *Themis*, il succitato passo rende plausibile che, per via dello schieramento a favore della filosofia bergsoniana, sia stata la stessa Harrison a aver avuto qualche scontro, di tipo intellettuale, con Russell. Molto semplicemente, il motivo di disaccordo pare proprio risiedere nel ruolo che Harrison assume come naturalizzatrice, in Inghilterra, della premessa metodologica di Lévy-Bruhl, al riguardo del dover "socializzare la *durata*". Infatti, mentre per Russell, la *legge naturale* esiste sin dal principio e all'uomo non

⁵³ *Themis*, p. 646.

⁵⁴ Purtroppo in maniera sbrigativa, accenno al fatto che una tale linea di approfondimento non dovrebbe scansare la teoria dei "tipi logici", che Bateson da Russell eredita, e che su questa stessa intrinseca amicizia scientifica ci si potrebbe basare al fine di estrarre importanti nodi di carattere squisitamente politico. È diventato per me ovvio, nel tempo, che se, quando rientrava a Cambridge, Bateson andava in visita a casa della nonna materna di Padel (comunicazione personale), la ragione primigenia sarebbe da rintracciarsi proprio nell'antropologia che, in famiglia Darwin, era davvero di casa. Infatti, Harrison e Cornford sono gli unici antropologi di cui io abbia mai letto (spiacevole di non ricordare la fonte, ma quando si studia, l'importante è non dimenticarsi delle cose "neanche da morti") a compiere attivismo affinché Russell potesse tornare a insegnare a Cambridge da dove venne allontanato per le sue posizioni pacifiste.

resta che “la capacità di giudicare le opere della sua irragionevole madre”⁵⁵, Harrison adotta una posizione di carattere fondamentalmente costruttivista: la stessa *legge naturale* compare sulla scena come prodotto del pensiero costruito socialmente. In poche parole, il mistico che mentalmente incorpora *Dike* non soltanto è ma soprattutto “deve essere” *splendide mendax*.

Themis si conclude qui, con questa dichiarazione riguardante il mistico come *Splendide Mendax*.

D'altra parte, io non vorrei chiudere qui la lettura di *Themis*. Piuttosto vorrei valorizzare la convinzione di Rappaport che la disciplina antropologica sia il regno della *wastefulness*, evidenziando come sia questo stesso antropologo a condurci verso una delucidazione del fatto che, come antropologa, Harrison sia venuta al mondo postuma. Evento, quest'ultimo, in cui essa stessa sperava – come chiarisce la memorabile affermazione, racchiusa nell'introduzione all'opera, *consegno la mia Themis a una generazione più in grado della mia di salvaguardare il proprio pensiero*.

Come ho sostenuto nell'introduzione, l'*engaged anthropology* di Roy Rappaport, anche se definita “visionaria”, è meno ermetica di quanto si pensi. Ci possiamo infatti concedere di inferire che di stampo cantabrigense sia la liturgia del prestito di idee che si realizza dapprima attraverso l'elaborazione della categoria nota come “cognized models” e che andrà rafforzandosi, in seguito, con la conversione di questa nozione in quella di *Ultimate Sacred Postulates*: ovvero proprio *Wako'n-da*, *Asha*, *Brahman*, *Rta*, *Tao*, che come varianti concettuali di *Dike*, sono nozioni che si trovano disseminate sia in *Themis* che in *From Religion to Philosophy*.

Il tratto distintivo dei “cognized models” è la loro irriducibilità rispetto agli “operational models” che fondano la condotta di quella “pseudo-religione” che per Rappaport è l'economia occidentale.⁵⁶ E nei cosiddetti “cognized models” rientrano quelle componenti, come il mondo sovranaturale, la cui esistenza non può essere dimostrata per via di procedimenti empirici, ma la cui supposta esistenza muove gli attori sociali a comportarsi nel modo in cui essi si comportano. Come Rappaport stesso sottolinea,

«[...] this approach does not imply that cognized models are merely less accurate or more ignorant views of the world than operational models written in accordance with scientific principles, but should rather be regarded as parts of populations' distinctive means for maintaining themselves in the environments. The important question

⁵⁵ B. Russell, “The Freeman's Worship”, in *Independent Review*, 1903. Ristampato in *Philosophical Essays*, 1910, p. 59 (cit. in *Themis*, p. 646).

⁵⁶ A quanto pare, Rappaport denominava il mercato mondiale “pseudo-religione” soltanto in via privata. È un termine, infatti, cui Keith Harth fa ricorso nella “Foreword” a *Ritual and Religion in the Making of Humanity* nell'esplicitare al pubblico le intenzionalità dell'antropologo prematuramente scomparso. Un termine che poi, non a caso, ricomparirà nella conversazione biografico-scientifica pubblicata nella rivista *American Ethnologist* soltanto nel 2007.

concerning cognized models in this view is not the extent to which they are identical with what the analyst takes to be reality but the extent to which they direct behaviour in ways that are appropriate to the biological well-being of the actors and of the ecosystems in which they participate». ⁵⁷

In altre parole:

«It may be that the most appropriate cognized models, that is, those from which adaptive behaviour follows, are not those that simply represent ecosystemic relations in objectively “correct” materials terms, but those that invest them with significance and value beyond themselves». ⁵⁸

È precisamente tale prospettiva, dal retrogusto apocalittico, che vedremo ripetersi in *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, quando, adottata la nozione eraclitea di *logos*, Rappaport rimarcherà che, da quando l’umanità è comparsa sulla scena della storia naturale, l’“ordine naturale” è stato costruito socialmente e simbolicamente. Inevitabile, quanto forse superfluo, chiedersi se con Rappaport non si assista a un rilancio della problematica del “totemismo dal di dentro” sollevata in *Themis* per solerte attenzione riservata alla figura del mistico. Del resto, Rappaport non esitò a chiarire che:

«I take seriously Heraclitus [...] when he says, “The wise will agree that all things are one”». ⁵⁹

Ugualmente, Konrad Lorenz prendeva sul serio Eraclito, la sua *Gestalt perception* per l’esattezza, attribuendo a essa possibilità di salvezza per il manovale nelle scienze. Ma è, del resto, lo stesso (trascurato?) Francis Cornford a porgere il *Peri Physeos* dell’oscuro filosofo di Efeso agli “illuminati” del suo tempo (e di quello a venire), inquadrando nella figura storica di Eraclito il più strenuo avversario della scienza ionica in quanto caratterizzata dalla *polimatia* – il sapere tante cose senza vedere le relazioni fra esse. Evidenziando così che il monismo Eracliteo è, di per se stesso, un’inchiesta sulla dimensione umana vissuta in base a una concezione circolare del Tempo: il *logos* eracliteo, cioè, sarebbe una cosmologia squisitamente dionisiaca ⁶⁰.

Secondo chi, come Rappaport, recita a memoria il fr. 1 di *L’origine* di Eraclito, per ogni saggio vi sono tanti stolti come controparte. Sarà, sotto certi aspetti,

⁵⁷ R. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books, Berkeley, 1979, p. 98.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁹ B. A. Hoey e T. Fricke, 2007, “‘From sweet potatoes to God Almighty’. Roy Rappaport on being a hedgehog”, in *American Ethnologist*, 34 (3), p. 590.

⁶⁰ Cfr. F. Cornford, (1912), *From Religion to Philosophy. A Study in the origins of Western Speculation*, Princeton University Press, Princeton, 1991, p. 184.

proprio questo il “Vangelo” che ci illuminerà nel consultare *From Religion to Philosophy*, come testo foriero, insieme a *Themis*, dell’antropologia religiosa pensata per la post-modernità.

Mi affretto, tuttavia, a enfatizzare che, come *Themis*, l’opera di Cornford è da ritenersi “Vangelo” se, e solo se, siamo disposti a fare nostra la scelta di respingere, per ammansire, quelle antropologie che ancora si ostinano a voler dare a un mistico quale Socrate la cicuta, niente di meno che per ammazzarlo. Di nuovo...

Considerazioni sul “dio tradito”. Socrate e Francis Cornford, fra amici e “macellai”

A seguito della critica “meta-antropologica” che Tonutti svolge nella prima parte del *Manuale di zooantropologia*, e di cui in modo particolare colpisce l’esecuzione sommaria di Clifford Geertz, a essere stranamente sottoposto ad affine trattamento sarà Socrate, nella seconda parte dello stesso libro, da parte di Marchesini. Egli così riconduce al V secolo a. C. l’avvento del rapporto disgiuntivo fra uomo e mondo e, dunque, l’antropocentrismo dominante nelle scienze umane e sociali:

«Sotto il profilo dell’investigazione possiamo vedere l’emergenza di una tendenza antropocentrica nel v secolo a.C. con Socrate e i sofisti quando, a differenza dei filosofi precedenti si opera un drastico slittamento di attenzione sull’essere umano, come fulcro dell’interesse speculativo, sancendo la superiorità della conoscenza dell’uomo rispetto alla conoscenza della natura. Adombrando il significato del non-umano si venivano a porre i presupposti per due importanti conseguenze antropocentriche: a) l’idea che l’uomo fosse un’entità separata ed esplicabile attraverso un’operazione enucleativa rispetto alle alterità non-umane; b) l’idea che le alterità non-umane fossero al più funzionali alla magnificazione dell’uomo ma sostanzialmente non dialogiche con lui [...] Nel prospetto antropocentrico non esiste alcun rapporto coniugativo e costitutivo tra l’essere umano e le alterità non-umane; per questo motivo non si dà per necessario investigare-conoscere le altre entità naturali per comprendere i predicati dell’uomo».⁶¹

Sul fatto che sia esattamente la «scienza ionica», come derivativa dalla religione olimpica, che la *Cambridge School* attacca come forza e causa motrice della scienza moderna, e, pertanto, disfunzionale da un punto di vista adattivo, apporterò le necessarie delucidazioni mano a mano che questa “discussione” verrà condotta alla chiusur; mentre mi affretto qui a sottolineare la mia perplessità di fronte a un tale innovativo ri-assassinio di Socrate, solo rinviando al fatto che è proprio uno dei più trasparenti lorenziani esistenti nel complesso del dibattito antropologico

⁶¹ Marchesini, *Manuale di zooantropologia*, 2007, p. 157.

internazionale, quale l'antropologo della Grecia antica Walter Burkert, a far proprio, in *Homo Necans* (1972), il *gnothi seauton* delfico – per nostro stesso senso comune alla base dell'arte maieutica socratica.

E, del resto, non meno socratico è il Bateson di *Mente e Natura*, cogliendo nel segno del “totemismo interno”, proprio quando ci consegna un'affascinante, e simpatica, descrizione di Lorenz mentre questi esegue una lezione frontale. Così: «Ciò che il totemismo insegna sul sé è profondamente non visuale. L'empatia di Lorenz per gli animali gli conferisce un vantaggio quasi sleale sugli altri zoologi».⁶²

Detto ciò, proverei ora a concentrarmi in maniera densa proprio sul “Sé” di Socrate e sull'importanza che riveste in antropologia, come disciplina comparativa per eccellenza. E come disciplina olistica.

Dice bene Tonutti quando afferma che le opposizioni aiutano a organizzare il pensiero; ma forniscono pure un grosso aiuto nello scavalcare le sfumature di significato.⁶³ D'altra parte, liquidando, per partito preso, qualsiasi forma di “umanesimo”, individuandone la matrice nella Grecia antica, è purtroppo evidente che la neo-disciplina che essa fonda insieme a Marchesini non faccia sua la prerogativa di meditare sulle sfumature ermeneutiche che nella medesima nozione platonica di *anamnesis* potrebbero essere contenute. Vien da sé, inoltre, tentare di segnalare come ciò comporti un peccare di quello stesso “protezionismo ideologico” solitamente ascritto a uno studio della Grecia antica di stampo etnocentrico, notoriamente legato alle ideologie di cui rimane particolarmente intrisa la linguistica storica “indo-europeista”, escludente la ben più ampia visuale geografica, storica e culturale che questi stessi supposti “indo-europei” hanno, nel tempo, attraversato.

Pertanto, nello slittamento di attenzione da *Themis* a *From Religion to Philosophy*, non soltanto va specificato che nello stesso anno di riedizione del primo testo (il 1928), sia Harrison che Cornford potevano dichiararsi felici per essere stati superati dalla Scuola diffusionista, ma si rende anche utile rimarcare che Francis Cornford rappresentava alla sua epoca, e tutt'ora rappresenta, uno dei più imponenti storici del pensiero greco antico. È stato come tale che egli ha tracciato una plausibile soluzione in merito alla differenza fra la *Apologia* e il *Fedone* per quel che riguarda l'attitudine di Socrate verso la morte, venendo a immortalare, infine, con precisione il *Platonismo* come un'intersezione fra l'arte maieutica socratica e il pensiero “mistico” dei pitagorici.

Secondo il punto di vista adottato da Cornford nel 1912, è plausibile che, in entrambi i casi, cioè nei due differenti scritti di Platone, ci si trovi in presenza del Socrate storico e che il Socrate dell'*Apologia* o è semplicemente un Socrate che di fronte all'Atene che lo condanna a morte non ritiene opportuno sbilanciarsi con le proprie credenze eretiche; oppure è un Socrate che lo stesso Platone non poteva che dipingere come agnostico. Propendente più per quest'ultima soluzione (che, in realtà,

⁶² Bateson, (1979), *Mente e Natura*, trad. it., Adelphi, 1984: p. 190.

⁶³ Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, p. 47.

non è una negazione della prima), per Cornford, Platone poté avere accesso al pensiero socratico descritto nel *Fedone* soltanto dopo il contatto con le comunità pitagoriche e dopo averne assimilato la dottrina. Come evidenzia il grande antropologo di sistemi religiosi Gananath Obeyesekere, il quale fruisce peraltro di scritti di Cornford qui non menzionati, l'elemento cardinale della dottrina pitagorica è il concetto di "Memoria", che, com'è noto, «is a key feature in rebirth eschatologies»⁶⁴.

Premettendo che, da parte dell'autore di *Imagining Karma*, non vi è lamentela alcuna per la rimozione dei nostri antropologi cantabrigensi dalla storia della disciplina antropologica, e che il termine *palingenesia* non è da lui utilizzato, e lasciando al lettore l'interpretazione (controllata) di questo due dati "etnografici", immediatamente rivolgo l'attenzione agli interessanti ragguagli offerti tramite lettura del *Menone*. Obeyesekere, infatti, concede lettura di una accurata traduzione di un estratto di Porfirio, su cui poi verrà incardinata una saliente comparazione: la comparazione fra il concetto di *koinonía* e la dottrina amerindiana della *parentela fra tutti gli esseri viventi*. Nel *Menone*, l'etnologo Platone attribuisce a Porfirio la spiegazione sui pitagorici secondo cui:

«[...] especially well known among all were first that they said that the soul was immortal, next, that it went across to other kinds of animals, and in addition to these, that what had once taken place takes place again according to certain cycles [periodous], but that nothing is altogether [(h)aplos] new and that it is necessary to consider all existing living things [empsycha] to be kin [homogene]».⁶⁵

Se indubbio elemento nevralgico di questo passo, appositamente tradotto per l'antropologo cingalese da parte di Merlin Peris, è il *focus* sull'"Anima" come immortale e coestensiva all'intero mondo dell'essere, nondimeno colpisce come la "Memoria" sia incavata in una concezione temporale di ordine ciclico. Puntualizzando che, senza esserne consapevole, Obeyesekere sfonda una porta aperta sul valore intrinsecamente universale del complesso dell'*eniautos-daimon*, a proposito di *empsycha* come aggettivo di tutti gli esseri viventi mi sembra utile riprendere Cornford come antropologo sociale.

Sarà nuovamente in *Principium Sapientiae*, dopo aver abbracciato il diffusionismo e abbandonato la scatola astorica delle speculazioni evoluzioniste vittoriane, che Cornford, nel solco di J. Burnett, puntualizzerà che il "vero sé" del

⁶⁴ G. Obeyesekere, *Imagining Karma. Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*, University of California Press, 2002, p. 196.

⁶⁵ *Ibidem*. Preme qui evidenziare che *Imagining Karma* si configura, nel panorama del trascurato dibattito sui sistemi escatologici, come opera continuativa rispetto alla raccolta, comparsa nel 1994 col marchio University of Toronto Press, *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief Among North American Indians and Inuit* (A. Mill e R. Slobodin ed.). Ma stiamo per arrivarci.

Fedone – quindi il “Sé” socratico – coincide col termine *inclusivo* “psiche”⁶⁶, mentre si era già ipotizzato che all’ateniese medio la parola *psiche* potesse solo far venire in mente un’ombra, la copia del corpo individuale⁶⁷ – con un gioco di parole per cui, *mutatis mutandis*, l’uomo “medio” può benissimo essere E.B. Tylor, come padre della teoria animista ed esponente massimo dell’“intellettualismo” vittoriano, ma (di nuovo) anche l’“arianologo” per eccellenza in seno al medesimo contesto socio-intellettuale, ossia il dannosamente influente Max Müller.

Ma avendo detto questo, e anzi volendo rimarcare che il tartassato diffusionismo coltivava nel suo seno vedute politiche meno facili da sostenere rispetto a quelle di taglio “nazionalista” (per adoperare un eufemismo), preme procedere verso una riattualizzazione del pensiero di Cornford adottando come implicito baricentro dell’analisi comparativa proprio il concetto di *koinonía*, su cui riposa l’interesse che Obeyesekere sviluppa al riguardo delle società e della culture amerindiane. Questo anche perché siamo spettatori di un ben preciso momento storico in cui, proprio sul soggetto “anima”, l’antropologia del mondo greco antico e quella del mondo amerindiano si trovano nuovamente annodate grazie agli sforzi dell’antropologo svedese Åke Hultrantz (1920-2006), al quale, pur non avendolo mai letto se non di “seconda mano”, aggiudico il superpotere di attrarre la memoria della comunità scientifica sul fatto stesso che Cornford lo precorre in *Principium Sapientiae*, per la precisione come studioso di sciamanesimo. Niente di strano, da un punto di vista generale, che le più importanti antropologie moniste si stiano, per così dire, infeltrendo sulla questione siberiana come chiave di snodo geografica, storica, e culturale. Esempio capitale di questo filone è la raccolta edita da V. Mills e R. Slobodin *Amerindian Rebirth. Reincarnation belief among North American Indians and Inuit* (1994), la cui presentazione “Reincarnation Eschatologies and the Comparative Study of Religions” è, per l’appunto, firmata da Obeyesekere medesimo. Nondimeno, per comprensività, sorge spontaneo il desiderio di puntualizzarne i richiami alla Scuola di Palo Alto, con particolare riferimento a Edith Turner (consorte del più noto Victor), la quale interviene col saggio “Behind Inupiaq: Cosmological Cycling”, e ci propone un’esaustiva riflessione sulla tematica della reincarnazione come “riciclo” in un contesto tribale, la cui *Weltanschauung* riposa sul principio della connessione e dell’interazione orizzontale attraverso il cosmo, appunto percepito, per il tramite del pensiero simbolico, secondo un orizzonte temporale di carattere circolare. A ogni modo, l’aspetto propositivo dell’intera opera viene egregiamente filtrato e mediato da Victoria Mills. Quest’ultima, infatti, appone come epigrafe all’Introduzione, dunque come insegna del filone di ricerca di cui è membro-rappresentativo, le parole di un *medicine-man* Paiute incontrato sul campo da Toombs. Un’insegna che non esito a riportare, dichiarando la mia personale colpa (in cui vorrei coinvolgere il lettore) di immaginare che a parlare sia quell’Eraclito

⁶⁶ Cornford, (1952), *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Harper & Row, New York, 1965, p. 125.

⁶⁷ Cornford, (1932), *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, 2009, p. 50.

avverso alla *polimatia* di cui ci parla Cornford, o (con più fantasia) un antropologo o un filosofo o un biologo esponente della scienza post-moderna:

«We do believe in life after death. The many deities and spirits come from that belief. We return in the form of animals, trees, birds and other forms. We are part of the whole. We are part of the spirit world now. We will be a part of it in the future. We have always been a part of it... all things are one, and all life is one in one circle of time».

È difficile, in effetti, non dire che ci troviamo di nuovo in presenza di quella stessa *Gestalt perception* che, strenuamente, gli antropologi sociali di Cambridge (traditi da Radcliffe-Brown, *in primis*) si sforzavano di restituire a Socrate, occupandosi della credenza nella *palingenesia*. E tentando di appropriarmi di questa tipologia di sforzo percettivo, non mi rimarrebbe che rendere le parole del *Medicine Man* una valvola di sfogo per accentuare che, adottando il ritratto della figura socratica al di dentro dell'antropologia culturale come *engaged*, è del tutto opinabile lo sfarzo escatologico da "era assiale" che fa del Filosofo l'avventore dell'interesse a dire che il *Fedone* militi contro la credenza nella "sopravvivenza dell'anima nel ciclo di vita e morte", e pro "la sua fuoriuscita da questo ciclo"⁶⁸. Per una questione di passaggi (alquanto comparativi e "rovesciati") di cui, in questa sede, non riesco purtroppo a dar conto, sarebbe come associare Socrate al moderno Cartesio: il *teoreta* moderno per eccellenza, invisibile ai monisti che promulgano la «morte dello spettatore», da Nietzsche in poi. Ma, del resto, quanto conta è elargire vie di approfondimento su questa precisa questione. Per esempio richiamando l'attenzione sul fatto stesso che Cornford *tu court* avvalga l'intuizione di Harrison che Socrate sia il depositario del dionisismo "puro", cioè non sottoposto alla riforma eticizzante dell'orfismo, proprio in *From Religion to Philosophy*, e occupandosi della interpretazione del *Simposio*. È infatti proprio grazie a un approccio al *Simposio* che Cornford parrebbe aver dapprima individuato la fede socratica nella "Psiche inclusiva", sulla quale sarebbe tornato, come abbiamo visto, dopo la scomparsa della sua compagna di viaggio, di attività scientifica, nonché, per inciso, di attivismo politico. È difficile essere, al cento per cento, certi che, per (pseudo)-attivisti come gli zooantropologi, precipuo elemento di disturbo dell'Umanesimo sia il *leitmotif* dell'uomo che aspira a farsi Dio. Ma, se così fosse, criticare aspramente la figura di Socrate a causa del motivo dell'uomo come *entheos*, parrebbe proprio un controsenso argomentativo, considerando lo zoismo frazeriano cui Tonutti guarda con ammirazione. Ricordando che *Il Ramo d'oro* di Frazer si compone di una sezione (in due volumi) denominata *Adonis, Attis, Osiris*, seguita da *Spirits of the Corn and of the Wild*, avente a che fare con Dioniso, cedo la parola a Cornford mentre analizza come un frazeriano credente il discorso di Diotima su Eros, al fine di rendere

⁶⁸ Lami, "L'ultima prova dell'immortalità dell'anima e l'ombra di Protagora", introduzione a Platone, *Fedone*, BUR, 2007, p. 9.

inconfutabile l'avversione socratica rispetto alla dottrina olimpica dell'incolmabile abisso fra le divinità e l'uomo. Cioè rafforzando il concetto sulla morte del sacramentalismo e del pensiero totemico, decretata dal pindarico «non cercare di diventare dio»,⁶⁹ riscontrato da Harrison. Notiamo come il *focus* dell'attenzione sia, in definitiva, il famoso “spiritello” con cui il dannato Socrate convive:

«Eros is a daimon, and intermediate between the human world and the divine. He 'fills up the interval between the two, so that the universe is bound together in one'⁷⁰. Plutarch, we believe, is unquestionably right in associating this doctrine with the mystical cults centred round the figures of those suffering daemons, like Adonis, Osiris, or Dionysus, whose passion (*πάθη*) and death showed them to be partakers of a common life with all things that live, and die, and are born again in Nature. When we come to the mystic tradition in philosophy, it will become clear how fundamental is this doctrine that God is not cut off from the world, nor man from God; there is no impassable gap between earth and a brazen heaven, but all things are bound together in harmony and linked by permeable ways. The soul can still regain its ancient continuity with the divine».⁷¹

Dire che qui ci troviamo in pieno ambito frazeriano, dove la “zooindifferenza” non esiste, è dire poco. Ma, la problematica non da poco che tanto vorrei non venisse tralasciata è la *mania*. Sto cercando, in e con estrema sintesi, di condurre la riflessione sul nodo emblematico dell’“orientalismo” come sorta di “caccia alle streghe”, che sarebbe bene stare attenti a non replicare mentre, come antropologi, sviluppiamo orientamenti nuovi, anche se vecchi. Anche perché, che facciamo? Diamo fuoco all’antropologa dichiaratamente batesoniana (comunicazione personale) e (quasi) dichiaratamente *witch* Susan Greenwood, autrice di *The anthropology of magic* (2010)?

Vorremmo ancora ostracizzare rispetto alla storia della disciplina antropologica un Cornford che ci consegna un’età vittoriana che non tanto dice che “la magia è la sorella bastarda della scienza”, quanto, piuttosto, che i “bastardi” siamo noi? E poi: lo si sta facendo apposta, sempre e comunque, a nascondere che Frazer come “ultimo vittoriano” è morto mentre era in vita? Lasciando stare che è l’esegesi di *The Golden Bough* che comporta presa di visione di cambiamenti di ordine teorico, sino a riproporre, infine, l’ “uomo divino” dell’inizio dentro una scatola metodologica che, in fondo, si è sempre occupata della compresenza fra “religione” e “magia” (e scienza). Ma, se a tanta pazienza richiama lo studio di un’opera enciclopedica, dopo aver io perso la mia di pazienza riguardo le squadre di *non-scholars* appollaiati in cattedra a ripetere principalmente luoghi comuni, provo a promulgare l’idea che almeno un libricino si approcci, con sguardo rinnovato, e che è *Psyche’s Task*. Ne

⁶⁹ *Themis*, p. 569.

⁷⁰ *Simposio*, 202 E.

⁷¹ Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 122.

possediamo in Italia recente traduzione (a cura di Cristiano Camporesi), con puntuale traduzione riguardo il titolo che poi da Frazer stesso è stato riformulato: *L'avvocato del diavolo. Il ruolo della superstizione nelle società umane*. Frazer, laureato in Giurisprudenza, rimette in discussione se stesso come adagiato in una cornice teorica Illuminista dovuta a Hume, e alle proposte dei colleghi del *Newnham* si incolla come, appunto, "Avvocato del diavolo". Propugnando, in tal modo, una contro-Inquisizione.

Per una riattualizzazione quanto più filologicamente corretta, e priva di estremismi foucaultiani (come quello di Pignato), della "Scuola antropologica di Cambridge", chiaro sembra che si debba tenere conto della risonanza del "manismo" di Robert Marett, per la posta in essere di un'antropologia cognitivista per quel che riguarda proprio la definizione dell' "Uomo-dio". Il *Maniaco*, niente di meno.

La posta in gioco di *From Religion to Philosophy*, proprio riguardo alla "Scienza" molto animatista appare. In pratica. E nella sostanza.

Ora che mi avvio a concludere, esplicitando quanto asserito nel continuare a citare Cornford, al lettore richiedo di ricordare la disquisizione di Rappaport sui "cognitive models", sapendo tener conto che costituiscono un *j'accuse* alla «scienza del concreto», che, per logicità indotta anche dalla lettura sia del manuale di zooantropologia che da quella di *Totem, Mana, Tabù* di Pignato, affonda le sue radici storiche nella scienza ionica. Costanza, cioè, si rileva nell'attecchimento, nel pensiero occidentale in quanto tale, come ecumene, della *physis* subordinata al *nomos*. Gli "ultimi vittoriani" (ma non quelli "buoni"), mi sa, sono fra noi.

Gli "ultimi vittoriani" sono fra noi, perché si è tradita la "Scuola antropologica di Cambridge". Una Scuola fatta di *scholars*. Per rendere chiaro come uno *scholar* tradito quale Cornford concettualizzasse una scienza post-moderna nel solco della teoria animatista, occorrerebbe, credo, riprendere la formula harrisoniana "la magia è manipolazione di mana", contestualizzandola nell'inizio di quello che verrà chiamato *Orientalismo*. In effetti, in un passaggio nevralgico, da un punto di vista etno-storico, di *Themis*, dove con lo *Alcibiade* a portata di mano si parla della *mageia* come non più di casa ad Atene, per contrasto della Grecia non più "arcaica" rispetto alla teocrazia persiana. Forse c'è tanto "manismo" di cui dovrei ancora occuparmi per afferrare, nel suo aspetto integrale, la concettualizzazione dell' "uomo-dio" che lavora con un' "Anima" a forma di cerchio – insomma amorfa – e molto popolata di "antenati demonici".

Ma è meglio, adesso, seguire gli spunti di *From Religion to Philosophy*.

Ascrivendo all'atomismo di Democrito, su cui si impennerebbe l'inaccettabilità di un Socrate ad Atene, Cornford così spiega al suo lettore l'indirizzo etico e militante che soggiace alla suddivisione di *From Religion to Philosophy* in due parti complementari, nel rispetto della distinzione compiuta già in antichità da Diogene Laerzio fra la "scuola scientifica" (capeggiata da Anassimandro) e la "scuola mistica" (rappresentata da Pitagora):

«In our own time, the scientific tendency has been the more easily understood and interpreted, because it falls in with the habit of thought of a scientific age. Driven by a deep-lying need to master the world by understanding it, science works steadily towards its goal –a perfectly clear conception of reality, adapted to explain all phenomena by the simplest formula that can be found. *Malheur au vague; mieux vaut le faux!* In the Ionian schools of Eastern Greece, *science comes to its fulfilment in Atomism*. When we contemplate the finished result, we see that, in banishing “the vague”, it has swept away everything in which another type of mind finds all the value and significance of the world. The Gods have disappeared; the *Soul is reduced to a dust of material particles; in a word, Life has gone out of Nature*. Such is the predestined conclusion of a science inspired by the *ideal lucidity of geometry, and neglectful of biology*. Admirable as a tool of research into inorganic nature, it strikes a chill of horror into men of an opposite temperament, who will not seek the living among the dead».⁷²

Riscontriamo, innanzitutto, in queste due ultime righe il ritratto di quel Bergson che abbiamo incontrato nell’evidenziare il fraintendimento da parte di Lévi-Strauss, quando quest’ultimo nega la scelta del filosofo fra *continuo* e *discontinuo*. Chi invece accetta la discontinuità è l’empirismo Illuminista, di cui il precursore diretto sarebbe ciò in cui sfocia, in *occidente*, la “conoscenza della natura” importata dalla Ionia: che, ad Atene, sfocia nell’Atomismo di Democrito, e a Roma nell’agnosticismo del Lucrezio di *De rerum natura* – che menziono qui non soltanto perché ricordato da Cornford, ma anche perché nelle mie rimembranze vi è il fatto che mentre per la tesi di laurea scrivevo dell’*athanasia* delle divinità olimpiche, secondo studio di *Themis*, il Prof. Runchina, che di Lucrezio ha scritto, mi informò che tale concetto da questo autore latino fu ripreso e supportato, come sorta di agnostico, e/o padre (nostro) dell’Ateismo, se mal non ho capito .

La presa di posizione che in Cornford riscontriamo rispetto alla dicotomia “olimpico vs. dionisiaco”, particolarmente gravita attorno alla differenza fra le due “madri primordiali”. Da un lato *Dike*, sul versante opposto la *Moria*. Di centrale importanza quest’ultima come “rappresentazione collettiva” da cui ottenere la segmentazione spaziale del tempo, e del mondo. A questo preciso riguardo, Cornford, innanzitutto, spiega che lo status degli elementi nella *Cosmogonia* di Esiodo è pianamente convergente con quello che è lo status delle divinità nella teologia omerica. Ovvero sia gli elementi della cosmogonia, sia le divinità olimpiche hanno «their appointed regions and departments; both are subjects to Moira»⁷³, per via della *nomothesia* (atto di legislazione) primordiale. La conquista del pensiero razionale, aggiunge l’autore di *From Religion to Philosophy*, consiste soltanto nell’aver spazzato

⁷² *From Religion to Philosophy*, p. xiv.

⁷³ *Ibidem*, 19

via le divinità, ma il carattere morale di un mondo organizzato in dipartimenti non comunicanti è quanto Anassimandro lascia inalterato»⁷⁴.

Come avrebbe poi evidenziato Vernant, degno apostolo di Cornford e come quest'ultimo influenzato dall'*Année Sociologique*, la desacralizzazione cui Anassimandro dà il via è argomento proprio da antropologo politico. Ovverosia, ci troviamo in presenza di concettualizzazioni filosofiche elaborate in seno al pensiero morale e politico, e proiettate sul mondo della natura (Vernant, 2005: 106)⁷⁵. *Cela va sans dire*, è veramente importante consultare l'antropologia del mondo greco antico per gli apporti che essa offre in merito all'origine (sociale) della geografia, o meglio della geopolitica.

Avrei potuto citare altri autori. Autori più giovani e freschi rispetto al grande Vernant. Ma è che volevo chiudere con un paradosso e, a dire il vero, un po' suggerire aggiuntiva pestifera critica verso l'*archeologia del sapere* di Pignato.

Il fatto è che è l'autore di *Le totemisme aujourd'hui* a testimoniare che questo libro viene pubblicato in concomitanza a un altro prodotto scientifico interno al dibattito neo-durkheimiano: *Les origines de la pensée grecque* di Jean-Pierre Vernant, per l'appunto. Entrambe le opere vengono pubblicate, nel 1962, nella collana «Mythes et religions», diretta da George Dumézil (sulla cui interpretazione ci sarebbero pure cose da riscrivere e su cui discutere, educatamente).⁷⁶

E mi viene da pensare a una Francia fondata sulla Resistenza...

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. J.P. Vernant, 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Quadrige, 2005, p. 106.

⁷⁶ Io l'ho adoperato Dumézil, ma i trifunzionalisti arianologi sono muri di gomma. E mi vien da pensare che se sono stata vessata per "Kingship and 'contra-kings'", può sostanzialmente essere perché il Dumézil che io leggo fa mancare la terra da sotto i piedi ai sanscritisti anomali che ho conosciuto. Anomali rispetto a un coinvolgente dibattito internazionale. Eppure Dumézil è stato centrale in *CBC* 2012. Allora sì che ero "brava". Senza vergogna, né pietà, nel ribaltare le frittate dopo che si è ottenuto ciò che si voleva. Cosa non si fa per avere fondi pubblici, dicendo "interdisciplinarietà!", e ottenere maggiore visibilità. Tutto qua.