

LA "MENTALITÀ PRIMITIVA": RIDUZIONE, TRADUZIONE,  
COMPRESIONE

Alessandra Ciattini  
Università di Roma "La Sapienza"

Scopo di questo articolo è una prima e parziale rassegna critica di alcuni autori, tra i più rappresentativi del neo-intellettualismo britannico. Si tratta di antropologi, non molto noti in Italia, che ripropongono una lettura in chiave epistemologica della "mentalità primitiva", tentando di applicare i raffinati strumenti della moderna fisica teorica all'analisi dei sistemi di credenze.

Farò precedere alla rassegna una breve premessa dedicata ad alcune interessanti pagine dei *Carnets* di L. Lévy-Bruhl. Proprio per il carattere retrospettivo ed autocritico, i *Carnets* contengono, infatti, riflessioni metodologiche di fondo sulle difficoltà incontrate dall'approccio "filosofico" alla "mentalità primitiva".

Lévy-Bruhl - e questa ammissione passa per l'acquisizione teorica più importante dei *Carnets* - riconosce di essersi impegnato negli scritti precedenti in un compito irragionevole, almeno in parte. Le sue opere sul pensiero primitivo, precedenti la pubblicazione dei *Carnets*, sia pure parzialmente e in misura diversa, erano state costruite con l'intento di mantenere in piedi «un parallélisme arbitraire et artificiel qui en voulant trouver dans la mentalité primitive ce qui correspond à telle ou telle de nos fonctions mentales, soulève des pseudo-problèmes dont il est indifférent que nous trouvions ou non la solution» (Lévy-Bruhl 1949:61; corsivo mio).

Insomma, se continuiamo a chiederci cosa, nei nostri atteggiamenti mentali e psicologici, corrisponda a ciò che caratterizza le credenze magico-religiose (1), finiremo col vedere in esse contraddizioni dove invece ci sono, solo, incompatibilità tra asserti fattuali (Lévy-Bruhl 1949:159 segg.). Così, ad esempio, i Nuer non cadono in contraddizione quando sostengono, nello stesso tempo, che «i bambini nascono senz'anima» e che «le anime dei piccoli gemelli vanno in cielo alla loro morte». Infatti, per riprendere la spiegazione di Lévy-Bruhl, la presenza o l'assenza dell'anima non costituiscono caratteri

inconciliabili con la definizione o il concetto - beninteso nuer - di neonato (Lévy-Bruhl 1949:170).

Non c'è contraddizione logica tra i due asserti, perché nella "mentalità primitiva" i concetti sono fluidi, ovvero non hanno confini netti e precisi, come invece avviene nel pensiero scientifico (Lévy-Bruhl 1949-179 segg.).

Rispetto ai criteri dell'antropologia intellettualistica, che a Lévy-Bruhl apparivano semplificanti e schematizzanti, egli sviluppa una visione estremamente complessa dei sistemi di credenze magico-religiose. In essi, le varie convinzioni non si articolano secondo le leggi della logica, dagli enunciati generali non si inferiscono enunciati particolari, non funziona la legge dell'implicazione e della simmetria; concetti contraddittori possono tranquillamente coesistere ed essere invocati per interpretare uno stesso dato di fatto (2).

Perciò, secondo Lévy-Bruhl, ogni sforzo di cogliere, ad esempio, l'"essenza" della "partecipazione mistica" - esperienza affettiva su cui si fondano i sistemi di credenze primitivi - di "ridurla" alla relazione di identità, di consustanzialità, di simpatia tra due rappresentazioni distinte, dev'essere considerato un sovrapporre, in un certo senso ingiustificato, schemi del tutto estranei ai contenuti in questione (3).

Il segreto di questo errore sta nella pretesa di ridurre a precise relazioni logiche i rapporti tra due credenze o addirittura il processo che ha determinato l'insorgere di una certa convinzione; in altri termini consiste nel confondere due piani che debbono essere mantenuti distinti: il piano soggettivo, o piano del *senti*, su cui si sviluppa la rappresentazione-emozione magica, e il piano oggettivo, o del *representé*, su cui si articola il procedimento, tutto esterno, di interpretazione e di spiegazione.

L'antropologo non deve nascondere a sé e al lettore che questa forma di spiegazione intellettualistica «c'est une traduction (4), l'on est passé du plan de ce qui est senti au plan de ce qui est représenté. Dans ce passage, l'essence de la participation s'est échappée» (Lévy-Bruhl 1949:94-95).

Lévy-Bruhl (1949:99) invita, dunque, a non porsi di fronte alla "mentalità primitiva" dal punto di vista dell'epistemologia, perché ciò «équivalut à vicier d'avance ce que l'on trouvera à dire de la participation, puisqu'il est de sa nature de ne pouvoir être rendue transparente et intelligible».

Se apparentemente i nostri schemi mentali consentono una traduzione, in effetti operano una "trasposizione" della "mentalità primitiva" su un piano che le è estraneo: la cosa più probabile è che

questa non corrisponda esattamente a nessuno dei meccanismi logici e psicologici da noi conosciuti; il nostro lavoro, quindi, si fa, secondo Lévy-Bruhl, particolarmente arduo.

L'antropologo si trova di fronte al problema di forgiarsi un linguaggio nuovo per rendere «états et tendances» caratterizzanti il particolare tipo di esperienza, su cui si fonda la "mentalità primitiva" (Lévy-Bruhl 1949:104) (5).

A prescindere da una valutazione più puntuale dell'opera di Lévy-Bruhl, qui interessa solo rilevare due aspetti importanti. Da quanto si è appena detto dovrebbe risultar chiaro che, per Lévy-Bruhl, i procedimenti logici e conoscitivi non operano direttamente nelle rappresentazioni magico-religiose; e che - fatto ancor più rilevante - quando vengono applicati in questo contesto, il rapporto tra la "mentalità primitiva" e la conoscenza obiettiva si fa più problematico.

Secondo Lévy-Bruhl, ciò conferisce al pensiero primitivo dimensioni e sfumature ancora sconosciute, che spetterà alla sensibilità dello studioso cogliere.

Se si abbandona la lettura in chiave epistemologica della "mentalità primitiva", ne derivano come conseguenza: 1) la possibilità di ricostruire un certo tipo di orientamento molto diverso da quello nettamente conoscitivo, proprio del pensiero scientifico; 2) il fatto che questo diverso orientamento determina una forma tutta particolare di articolazione degli aspetti pratici, conoscitivi, affettivi, presenti nei più disparati sistemi di credenze.

Lo spessore della "mentalità primitiva" si fa meno compatto, si scinde in livelli infiniti, in cui rappresentazioni mentali, emozioni, esigenze pratiche si scompongono e ricompongono in insiemi sempre diversi (6).

Questa breve premessa era necessaria per mettere a fuoco alcune difficoltà, che neanche i più raffinati approcci neo-intellettualistici alla religione primitiva riescono a sciogliere.

Negli ultimi anni, gli antropologi di lingua inglese si sono accostati - o piuttosto riaccostati - all'epistemologia con l'intento dichiarato di utilizzare i modelli teorici propri del sapere scientifico per comprendere l'articolazione dei sistemi di credenze magico-religiose. Si sono trovati così ancora una volta di fronte il tradizionale ostacolo che né Tylor né Frazer né Lévy-Bruhl - il quale però, come si è visto, ne era consapevole - hanno potuto superare con successo. Illogicità, irrazionalità, inconsistenza regolano davvero la strutturazione dei sistemi di credenze primitivi e costituiscono anche il precario fondamento di talune convinzioni?

Autori come R. Horton, D.E. Cooper, M.H. Salmon hanno so-

stenuto contro V. Turner e E. Leach, ricorrendo ai più complicati parallelismi con le scienze della natura, che le proposizioni, gli enunciati componenti un determinato *corpus* di credenze si contraddicono solo apparentemente; e che, inoltre, le contraddizioni si dissolvono come un'ombra su cui si dirige all'improvviso una fonte di luce, anche se non attribuiamo a questi enunciati un valore puramente simbolico e persino se ci collochiamo sul piano obiettivo della coerenza logica.

In sostanza, alcuni come R. Horton rivendicano alle credenze magico-religiose un valore più che genericamente conoscitivo, sforzandosi di classificarle non tra le "proposizioni empiricamente descrittive" - come fecero Frazer e Tylor - bensì tra quelle "teoriche", che forniscono cioè criteri ordinatori della realtà sensibile, senza riferimento diretto a dati di fatto.

Questi due tipi di asserti (empiricamente descrittivi e teorici) sarebbero entrambi in contrapposizione con gli enunciati "simbolici" o "metafisici", che contengono solo un'enunciazione di valori morali o una presa di posizione nei confronti del mondo.

In un suo articolo Horton (1960) fonda l'analogia tra enunciati teorici e credenze magico-religiose sul fatto che, in entrambi i casi, dovremmo accontentarci di forme indirette di verifica. Come l'aumento di pressione di un gas costituisce la conferma del principio secondo cui l'aumento della velocità delle molecole determina un innalzamento della temperatura così «with the Nuer conception of the Spirit, the behaviour of observable objects is held relevant to the truth of what is in principle unobservable, but only by virtue of an assumption that variations in the observable are symptoms of certain variations in the unobservable...». E Horton (1960:206) conclude che, in entrambi i casi, si tratterebbe di «an assumption which can have no further justification».

Così Horton (1962:213) insiste sul parallelismo tra teorie scientifiche e credenze magico-religiose: «...both the planetary model of the physicist and the personal model of the Kalabari villager are called upon to do a specific explanatory job; and in both cases, the demands of explanation make it necessary to give the model a structure which is hybrid between that of its prototype and that of observations to which it is applied».

Sulla scia di Popper lo stesso autore richiama, però, questa sostanziale differenza: lo scienziato è consapevole dell'esistenza di modelli e di principi alternativi a quelli da lui adottati, perciò, li considera "convenzioni" che possono essere abbandonate senza troppa ansietà. Il Kalabari, invece, è privo di tale elasticità mentale e giudica

“sacrilegio” il solo immaginare di riferirsi ad altri modelli (Horton 1977:154-155).

C'è da chiedersi se proprio questo contrasto non metta in luce la presenza di un diverso atteggiamento psicologico nello scienziato e nel credente; presenza che probabilmente non può esser posta tranquillamente tra parentesi. È proprio questa disposizione psicologica, infatti, che sembra dare un tono tutto particolare ai contenuti pure conoscitivi, agli sforzi di concettualizzazione e di classificazione, indiscutibilmente presenti nel pensiero magico.

Ma allora, forse, quel contrasto di atteggiamenti non è poca cosa: probabilmente rende addirittura illegittimo il paragone tra le concezioni religiose e le teorie scientifiche.

Altri autori, come D.E. Cooper, hanno cercato di dimostrare che le concezioni religiose primitive sono costituite da asserzioni, il cui valore di verità è indeterminato, in analogia alla logica a tre valori, cui fa riferimento Reichenbach trattando di microfisica.

Cooper (1975) cita Reichenbach, secondo il quale due proposizioni sono complementari quando verificare il valore di verità dell'una rende impossibile “per principio” verificare il valore di verità dell'altra. Nei termini di Heisenberg il principio può essere espresso così: «if momentum is determined position cannot be - and viceversa» (Cooper 1975:243).

Ne consegue che enunciati di questo genere, pur se riferiti ad eventi empirici, non sono falsificabili, quindi, in tal senso, né veri né falsi. Di qui la necessità di attribuire loro un valore di verità indeterminato (Cooper 1975:243).

Adottando questa prospettiva, Cooper spera di risolvere le incongruenze e le contraddizioni che, ad esempio, conducono un Eschimese ad asserire nello stesso tempo che la “madre del caribù” è la mitica creatrice di tutte le specie animali e che indossa da sempre pantaloni fatti con la pelle di caribù. Egli non si accorge di attribuire a quest'essere sovranaturale un indumento fatto con la pelle di un animale che non poteva ancora esistere (Cooper 1975:239).

Da un lato Cooper (1975:244), nota l'immediata contraddizione in cui cade l'Eschimese, dall'altro propone di risolverla in questo modo: «the people explicitly reject the consequences of the propositions they appear to accept. However, in every such case, we find that at least one of the propositions is counted by natives, in virtue of its untestability, to be neither true or false - hence, despite appearances, the people do not regard as true a *number* of inconsistent propositions» (Cooper 1975:244).

A questo punto sembra possibile mostrare come l'operazione

compiuta da Cooper sia, essa stessa, per certi aspetti contraddittoria.

In primo luogo - mi pare - pur attenendosi esclusivamente all'articolo di Cooper, occorre cogliere una sostanziale differenza tra il piano della scienza naturale e il piano mentale delle credenze religiose.

Nel caso della microfisica abbiamo a che fare con enunciati non verificabili "per principio" e quindi indeterminati, nel secondo caso con enunciati, da cui coloro che li pronunciano non vogliono o non pensano di poter trarre le debite conseguenze (come del resto dice lo stesso Cooper).

Non costituisce certo una novità che abitualmente la gente faccia uso di asserzioni senza essere fino in fondo consapevole del loro significato, senza farsi carico di tutte le implicazioni, non solo logiche, che da esse deriverebbero. Evidentemente i complessi di credenze non sono organizzati con sistematicità, secondo linee e definizioni precise, e probabilmente non possiedono neppure una sistematicità simbolica (7). Inoltre, molto limitato è ovviamente il lavoro di riflessione e di approfondimento di chi considera certe credenze "naturali" come l'aria che respira (8).

Richiamandosi alla logica a tre valori, Cooper ci dice, perciò, semplicemente che tutte quelle convinzioni, opinioni, credenze che hanno a che fare direttamente con la vita pratica e morale, non sono formalizzate, sistematizzate, unificate in un insieme coerente.

Resta da esaminare un altro aspetto della questione. Si potrebbe supporre che, in alcuni casi, i "primitivi" adoperino espressioni ed enunciati anch'essi non verificabili "per principio"; mentre nel caso precedente si trattava di enunciati da cui non si volevano trarre le debite conseguenze. Questi nuovi enunciati potrebbero, ad esempio, essere individuati in quelle espressioni con cui i "primitivi" si riferiscono all'intervento di agenti mistici o sovrannaturali in determinate circostanze fortunate o sfortunate.

Anche in questo caso, tuttavia, secondo Cooper (1975:250), il parallelo col sapere scientifico non perderebbe legittimità: non tutte le proposizioni che compongono una teoria scientifica possono essere sottoposte, infatti, a diretta verifica sperimentale.

Ed inoltre, Merrilee H. Salmon (1978:477-499) ha giustamente fatto notare che Cooper confonde asserti «untestable in principle» esclusivamente identificabili con gli «all highly scientific statements» con gli asserti «not directly testable», come sono gli enunciati concernenti la velocità e la posizione dei quanta. Che si tratti di due tipi di proposizioni completamente diversi risulta chiaro: infatti, mentre gli enunciati teorici, come si è già visto, esprimono leggi generali, che inquadrano l'esperienza possibile, le proposizioni descritte

da Reichenbach si riferiscono a eventi particolari realizzatisi in determinate circostanze.

Se valesse fino in fondo l'analogia con gli asserti di valore indeterminato, si verificherebbe una curiosa conseguenza: ad esempio, lo Zande, che accusa un suo vicino di aver provocato con l'azione del *mangu* danni al suo raccolto di miglio, pronuncerebbe una proposizione empirica che prima o poi potrà essere provata dai fatti. Ed è ovvio che così non può essere perché l'azione del *mangu* non possiede lo statuto che i fenomeni naturali possiedono per il fisico.

Con tutta la buona volontà, non sembra possibile attribuire la proprietà della verificabilità scientifica a quelle che Evans-Pritchard definì "nozioni mistiche".

A questo punto l'unica via da intraprendere è davvero quella di classificare le proposizioni espresse nel mito e nel culto come simboliche, metaforiche o se vogliamo "metafisiche"?

M.H. Salmon (1978:453) risponde negativamente a questa domanda, e dopo aver scartato l'ipotesi di ricorrere a Reichenbach se non nei casi più ostinati, propone una soluzione - per così dire - più "empirica". Egli mostra come una serie di contraddizioni riscontrate tradizionalmente dagli antropologi nei sistemi di credenze più noti, cioè Nuer e Zande, si risolvano facilmente se si tiene conto del comportamento effettivo, del contesto culturale, delle credenze-corollario. Salmon (1978:454) definisce questo metodo applicazione del «principle of charity», criterio che avrebbe il vantaggio appunto di non ricercare una «a priori general solution to the problem of alleged contradictions in native thought».

Esaminiamo, ad esempio, la credenza zande secondo cui «ogni consanguineo di uno stregone è a sua volta uno stregone». Vediamo che da essa gli Azande non deducono che tutti i membri del loro popolo, in quanto imparentati, sono esseri pericolosi e minacciosi.

Come è ovvio, questa credenza è correlata, infatti, da una serie di specificazioni e di limitazioni che ne circoscrivono la portata. In pratica, si ritiene che il *mangu*, ossia la sostanza stregante, venga ereditata solo da parenti molto stretti, ed inoltre molto spesso, in alcuni individui, essa è "fredda", inattiva, quasi fosse in letargo (Salmon 1978:451-452).

Come si vede, questi chiarimenti consentono, se non di risolvere, almeno di attenuare e smorzare le contraddizioni.

Nonostante si limiti a riproporre una vecchia soluzione (Hollis 1977:221-239), il saggio di Salmon ha però il merito di mettere in evidenza un fatto che gli sbrigativi parallelismi qui esaminati hanno trascurato o addirittura occultato.

I sistemi di credenze, primitivi o no che siano, forse ci appaiono contraddittori perché non riconosciamo che rispondono a domande di ordine diverso da quelle cui, invece, rispondono le teorie scientifiche. Nei primi, il fine conoscitivo non è preminente ed è, per così dire, viziato dall'esigenza di fornire schemi e modelli di azione sociale. Ad esempio: «Western science can provide a theoretical explanation for festering in terms of germ theory of disease. But such an account will not answer the Zande question: why me in this case? We, unlike the Zande may not feel that this is a question which has or needs an answer» (Salmon 1978:451).

Voglio dire, in sostanza, che i sistemi di credenze non cercano di stabilire in quali determinate condizioni e circostanze si verificherà sempre un certo fenomeno, oppure di definire la classe in cui certi eventi possono essere classificati. Essi si preoccupano piuttosto di indicare "perché" un determinato avvenimento si sia prodotto, "perché" riguardi proprio certi individui e "perché", infine, sia opportuno adottare un determinato comportamento (9).

Questa differenza non implica, però, che le concezioni di questo tipo - come ad esempio la credenza nuer in *kuoth* 'lo spirito' - non contengano schemi generali, dotati, in un certo senso di valore teorico. Cambia, tuttavia, il punto di vista da cui si guardano le cose, oppure, come diceva Lévy-Bruhl, è messo in opera un tipo di orientamento diverso da quello scientifico.

Nelle scienze della natura - ovviamente mantenendosi su di un piano molto generale - lo scienziato «non vuole accertare che qui ed ora è accaduto qualcosa, ma la questione riguarda le condizioni dell'accadere»; inoltre egli si chiede «se col mantenersi di queste condizioni si potrà osservare lo stesso evento in altri luoghi ed altri tempi, oppure come esso varierà col variare di queste condizioni» (Cassirer 1964:III, 2°, 175).

Chi vede in un certo avvenimento luttuoso il manifestarsi dell'azione stregonica di un nemico, si preoccupa invece proprio del danno che lo ha colpito e del "motivo umano", ad esso commensurabile, che lo ha determinato. E la credenza nella stregoneria non costituisce solo il principio generale che spiega l'evento particolare, ma anche e soprattutto la regola da seguire per fronteggiare quanto è accaduto, per ribaltarne l'esito.

Siamo giunti ad un punto nodale, che spero di poter chiarire almeno in parte.

Dall'analisi di un certo rito di scambio melanesiano, praticato nei più disparati contesti culturali, si è ricavata la possibilità di ridurlo, in un certo senso, all'estrinsecazione di un principio organizzato-



re che è però, nello stesso tempo, un valore morale ed una regola di comportamento (cfr. Ciattini s.d.). Si è giunti a questa conclusione anche sulla base delle osservazioni fatte da alcuni antropologi inglesi sulle formule magico-rituali.

R. Finnegan (1969), ad esempio, ha messo in evidenza come la nozione di "enunciato performativo", elaborata dal filosofo oxfordiano J.L. Austin, si attagli perfettamente ad una serie di espressioni rituali il cui scopo risulta essere non tanto quello di estrinsecare contenuti simbolici, quanto quello di fare, di produrre un nuovo fatto sociale.

Da questo punto di vista, ad esempio, in certe occasioni rituali, l'espressione limba *theteke* che significa 'perorare', 'chiedere perdono' ed altre analoghe possono essere considerate «performative utterances», perché non hanno «a descriptive or expressive force but, when publicly used in the appropriate context, are in fact a kind of action» (Finnegan 1969:542).

Si tratterebbe - secondo Austin - di un'asserzione dotata di "forza illocutiva" in contrapposizione alla "forza locutiva", cioè la capacità di descrivere, esprimere qualcosa (Finnegan 1969:548).

Questa distinzione ci consente di guardare con maggiore precisione alle credenze magico-religiose, evitando così di ridurle *tout court* a tentativi mal riusciti di descrivere la realtà oppure ad espressione di stati meramente emotivi.

Se prendiamo uno qualsiasi dei sistemi di credenze cui si è fatto riferimento, vediamo che esso è composto da un insieme non sistematico di proposizioni il cui contenuto è generalmente costituito da uno schema, per così dire "teorico", esplicativo. Ma non bisogna dimenticare che questo "principio" è, nello stesso tempo, anche una regola operativa, vale a dire indica a chi lo applica anche come deve comportarsi. Il contenuto pratico, ovviamente non in senso utilitaristico, può spiegare forse perché questa specie di "schemi teorici" possano essere accompagnati da credenze e convinzioni ad essi apparentemente contraddittorie. Come gli Azande hanno bisogno di delimitare la portata della credenza secondo cui un consanguineo di uno stregone è egli stesso in possesso del *mangu*, così tutti gli schemi di questo tipo vengono, per così dire, piegati, riadattati alle esigenze concrete dell'azione sociale (10).

Per citare un altro caso concreto, quando i Lugbara (Middleton 1975:156 segg) attribuiscono ad un defunto la causa della malattia di un loro congiunto, essi compiono contemporaneamente queste tre operazioni:

- 1) applicano uno schema, che permette di spiegare ogni avvenimento negativo;
- 2) indicano implicitamente il comportamento da adottare in quella occasione (con la divinazione si dovrà individuare lo spirito responsabile e successivamente placarlo con un sacrificio adeguato);
- 3) producono o riproducono un fatto sociale, vale a dire si servono di un certo avvenimento per stabilire o per ristabilire il rapporto con gli antenati, con tutte le conseguenze dirette o indirette che esso avrà sull'insieme delle relazioni sociali del gruppo.

Sotto questo profilo, la credenza magico-religiosa è produttiva perché, mentre sembra semplicemente esprimere un principio esplicativo, compie in realtà una vera e propria manipolazione sul piano dei rapporti sociali dando vita a legami e vincoli che prima della sua enunciazione non c'erano.

E, in questo senso, si può anche dire che nell'immaginare l'esito dell'azione compiuta, lo "prefigura" (Lévy-Bruhl 1949:144) imitando le modalità di realizzazione. Ed allora realizza pienamente il desiderio, e non sul piano allucinatorio, se si tiene conto che, ad esempio chi compie un atto di magia nera aspira ad intrattenere, secondo precise modalità culturali, un rapporto conflittuale col proprio nemico.

Mi sembra, dunque, che in questo senso la credenza magico-religiosa sia produttiva non solo perché - come afferma l'antropologia sociale - svolge importanti funzioni ad essa però estrinseche (politiche, morali ecc.), ma anche perché costituisce essa stessa un atto sociale. Nella convinzione magica solo per comodità distinguiamo il piano del simbolo e dell'emozione da quello del rapporto sociale così instaurato.

Queste rapide considerazioni intendevano mostrare che lo studio dei sistemi di credenze non può esaurirsi nell'individuazione delle relazioni logiche e formali tra le sue componenti. E, d'altra parte, se vogliamo rinunciare a rispondere a domande mal formulate, esso non può limitarsi al tentativo di salvare a tutti i costi il valore "teorico" e puramente conoscitivo dei sistemi di credenze.

Come si è visto, uno stesso enunciato può risultare dall'intreccio di numerosi livelli, che rendono molto complicato indicarne con precisione i diversi sensi.

Molto schematicamente e prendendo spunto dalla riflessione di Austin, si potrebbe rinunciare a ridurre il comportamento magico religioso ad una determinata funzione, sia essa "classificatoria", espressiva, sociale, per poterlo più facilmente inserire di volta in volta nella teoria della conoscenza, della comunicazione ed infine in quel-

la della dinamica sociale. Ci piaccia o no, questa forma di attività umana, come del resto dimostra la storia della nozione di "mentalità primitiva", comprende queste diverse funzioni, ed è probabilmente caratterizzata dal particolare tipo di orientamento, secondo cui esse vengono gerarchizzate in concreto nei vari sistemi di credenze.

La compresenza di funzionalità diverse non deve far temere, però, la confusione. Attraverso un lavoro analitico certo non semplice, si tratterà di ricondurre ad enunciati elementari un determinato sistema di credenze. In secondo luogo, si tratterà di evidenziare a quale ordine di domande risponde un certo enunciato o un certo insieme di asserti. Lo studio dettagliato ed approfondito del materiale etnografico forse mostrerà che gli aspetti conoscitivo, simbolico, pratico, morale, sociale e persino estetico, non costituiscono ciascuno di per sé la chiave per leggere una determinata credenza e non ne producono, quindi, *a priori* il piano della definizione.

Gli autori qui esaminati mostrano, appunto, come, se ci si ostina a considerare i sistemi di credenze essenzialmente dal punto di vista del conoscere, pur con tutte le eleganti complessità neo-intellettualistiche, le *impasses* individuate da Lévy-Bruhl rimangono. Le difficoltà che si crede di aver superato si riproducono immancabilmente.

Se si tratta una credenza come fosse una definizione scientifica, non si capirà poi come mai in una certa cultura essa non venga applicata universalmente ed indipendentemente dal contesto. Se si mette l'accento sulla sua fluidità, se nemmeno sul piano formale essa può esser distaccata dall'uso contestuale, non è più assimilabile ad una definizione scientifica, ed in conclusione non si sa più cosa essa sia.

In concreto, queste precisazioni dovrebbero significare che lo studio dei sistemi di credenze esige la distinzione tra i vari piani indicati, escludendo *a priori* che uno di essi possa esser preso in considerazione indipendentemente dagli altri. Si potrebbe ricavare, inoltre, che l'approccio ai sistemi di credenze deve prendere le mosse dall'idea che le funzioni, che essi in concreto svolgono in una determinata società, risulteranno compiutamente solo da un'analisi *a posteriori* sul materiale etnografico, dagli aspetti linguistici, a quelli più genericamente simbolici, a quelli pratici.

Le pagine precedenti hanno dimostrato - mi pare - come sia stato importante il contributo di Lévy-Bruhl all'affermarsi di questa prospettiva. Spetta, infatti, al filosofo francese il merito di aver sottolineato che l'asistematicità, più che risultare semplicemente dai dati etnografici, deve costituire paradossalmente per l'antropologo il

presupposto metodologico della ricerca. Ed ovviamente non nel senso che lo studioso delle religioni primitive deve essere a tutti i costi "asistemico" e descrivere esclusivamente «états et tendances», ma nel senso che i "sistemi" cui debbono venir ricondotti gli insiemi di opinioni, di credenze, di pratiche, probabilmente solo parzialmente "corrispondono" a quei sistemi che la nostra tradizione culturale ci ha reso familiari.

## Note

1. Il pensiero di Lévy-Bruhl è complesso e problematico; presenta, inoltre, varie fasi tutte ancora da approfondire. In questa prospettiva, probabilmente, dev'essere ridiscusso più dettagliatamente il carattere autocritico dei *Carnets*. Basti citare ad esempio l'introduzione alla *Mythologie primitive* e il capitolo sul sogno nella *Mentalité primitive*, in cui anticipa temi che saranno trattati nei *Carnets*.

2. Che questo meccanismo sia tipico delle credenze magico-religiose è cosa nota da lungo tempo, come dimostra questo passo dalla *Religieuse* di D. Diderot (1951:41): «Il me paraissait assez singulier que la même chose vint de Dieu ou du diable, selon qu'il leur plaisait de l'envisager. Il y a beaucoup de circonstances pareilles dans la religion; est ceux qui m'ont consolé, m'ont souvent dit de mes pensées, les uns que c'étaient autant d'instigations de Satan, et les autres autant d'inspirations de Dieu. Le même mal vient, ou de Dieu qui nous éprouve, ou du diable qui nous tente».

3. Già nella *Mythologie primitive* Lévy-Bruhl (1963:xl) aveva sviluppato un'argomentazione analoga: «Faut-il donc renoncer à les comprendre [*scilicet* espressioni come *wondjina* e *ungud*]? Oui, si "les comprendre" doit consister à les faire entrer de force dans des cadres logiques qui les mutilent. Mais peut-être n'est-il pas impossible de les rendre intelligibles jusqu'à un certain point. Pour avoir quelque chance d'y réussir, il faut d'abord s'astreindre à un effort indispensable: tâcher d'épouser l'attitude constante des primitifs en présence des réalités surnaturelles et mythiques, de saisir ces complexes comme tels sans s'obstiner à les analyser, et de "sentir" comment ils se rapportent à la catégorie affective du surnaturel».

4. In questo senso il termine *traduction* richiama la *Umsetzung* 'trasposizione', in cui si risolve la lettura psicoanalitica del sogno secondo Freud: anche in Lévy-Bruhl, dunque, non si tratta propriamente di traduzione. Su questo cfr. Garroni (1983:49-65).

5. «Come scrive Hampshire, trovare modi sempre più efficaci per descrivere [gli stati mentali] è il più serio tra tutti i necessari affinamenti del linguaggio: "ogni varietà della analogia viene sfruttata; e, in questo particolare uso del linguaggio, non possiamo essere sicuri in anticipo di riuscire a comunicare, di farci comprendere"» (Needham 1976:138).

6. L'idea che la "mentalità primitiva" presenti un orientamento suo specifico è già stata sviluppata da Schelling. A questo proposito così si esprime Cassirer (1964:II, 7): «L'interpretazione allegorica del mondo mitico viene da lui [*scilicet* Schelling] sostituita con l'interpretazione "tautegerica", vale a dire con un'interpretazione la quale accoglie le forme mitiche come formazioni autonome, da intendersi secondo un principio specifico che ne spieghi il senso e gli aspetti». Anche Wittgenstein (1975) nelle *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer* considera riduttivo il tentativo di far delle credenze delle "opinioni" come le altre.

7. Questo punto richiederebbe, però, un'ulteriore chiarificazione che qui ci si limiterà ad abbozzare. Dal *Pensiero selvaggio* in poi, gli antropologi hanno visto nelle credenze e nelle tassonomie primitive - quest'ultime considerate un esempio privilegiato - unità organiche in cui i vari piani e livelli, abbracciati in un complesso rapporto di simbolizzazione, sarebbero la trasposizione simmetrica gli uni degli altri. Sembra opportuno distinguere qui due ordini di problemi spesso assimilati. Da un lato, come risulta da una recente indagine di Morris (1976), non sempre - o almeno non nel caso di società di cacciatori e raccoglitori - i sistemi tassonomici rimandano a soggiacenti classificazioni simboliche o inconscie dotate di una funzione unificante. Dall'altro - anche se ci collochiamo su di un piano più "superficiale" - molto spesso il materiale etnografico ci fornisce tassonomie botaniche e zoologiche (o in senso più lato credenze relative all'ambiente naturale) che ricalcano un'immagine non sistematica delle specie biologiche, perché in sostanza troppo vincolate agli aspetti pratici dell'interazione uomo-ambiente e perché dettate dal desiderio di contrapporsi alle categorie culturali altrui.

8. L'acriticità del pensiero magico-religioso è un luogo comune nella storia degli studi filosofici. Ad esempio, pur riconoscendo al pensiero mitico la capacità di andare al di là del dato, Cassirer (1964) sottolinea, tuttavia, come esso non sia in grado di cogliere, nelle sue produzioni, schemi e modelli mentali originali. La creazione operata dal mito «non ha ancora il carattere di libera azione spirituale, bensì il carattere della necessità naturale, di un determinato meccanismo psicologico» (Cassirer 1964:II, 36). Ovviamente l'acriticità del pensiero religioso ripropone il problema dell'atteggiamento psicologico del credente, problema che i neo-intellettualisti mettono tra parentesi.

9. Quest'aspetto è già stato sottolineato più volte. Ad esempio, così si esprime Bergson (1962:138): «...si vedrà che ciò che il primitivo spiega non una causa "sovranaturale" non è l'effetto fisico ma il suo *significato umano*, la sua importanza per l'uomo, e, più particolarmente per un certo uomo determinato».

10. Potrebbe sembrare che qui si ritorni al "principle of charity". In realtà, si tratta di sviluppare sino in fondo tutte le analogie, qui solo abbozzate, con il pensiero quotidiano, con la sua acriticità ed i suoi automatismi.

## Bibliografia

- Bergson, H. 1962. *Le due fonti della morale e della religione*. Milano: Comunità.
- Cassirer, E. 1964. *Filosofia delle forme simboliche*. Firenze: La Nuova Italia.
- Ciattini, A. s.d. "Misticismo e rapporti sociali: analisi di un rito di scambio melanesiano", in *Atti del convegno Potere e pratiche del sovranaturale nel mondo antico e nelle società tradizionali (Roma, 24-25 giugno 1981)*, in corso di stampa.
- Cooper, D.E. 1975. Alternative logic in primitive thought. *Man* 10, 2:238-256.
- Diderot, D. 1951. "La religieuse", in *Oeuvres*, pp. 235-394. Parigi: Gallimard.
- Finnegan, R. 1969. How to do things with words: performative utterances among the Limba of Sierra Leone. *Man* 4, 4:537-552.

- Garroni, S. 1983, "La Deutung Freudiana", in *Su Freud e la morale*, pp. 49-66. Roma: Bulzoni.
- Hollis, M. 1977. "Reason and ritual", in *Rationality*, a cura di B.R. Wilson, pp. 221-239. Oxford: Blackwell.
- Horton, R. 1960. A definition of religion and its uses. *Journal of Royal Anthropological Institute* 90:201-225.
- 1962, The Kalabari world-view: an outline and interpretation. *Africa* 32, 3:197-220.
- 1977. "African traditional thought and Western science", in *Rationality*, a cura di B.R. Wilson, pp. 131-171. Oxford: Blackwell.
- Lévy-Bruhl, L. 1949. *Les Carnets*. Parigi: PUF.
- 1963. *La mythologie primitive*. Parigi: PUF.
- Middleton, J. 1975. *I Lugbara dell'Uganda*. Roma: Officina.
- Morris, B. 1976. Whither the savage mind? Notes in the natural taxonomies of a hunting and gathering people. *Man* 11, 4:542-556.
- Salmon, M.H. 1978. Do Azande and Nuer use a non standard logic? *Man* 13, 3:344-454.
- Wittgenstein, L. 1975. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi.

## Sommario

Con questo scritto, l'A. si propone di mostrare come alcuni tentativi di analisi e spiegazione della "mentalità primitiva" nella prospettiva neo-intellettualistica, non portino a grandi risultati. Si ricava, inoltre, dall'articolo come le difficoltà teoriche contro cui si scontrano gli antropologi inglesi, esplicitamente o implicitamente neoytayloriani, possano probabilmente esser superate tentando l'unificazione dei diversi approcci alla "mentalità primitiva".

Adottare questo punto di vista comporterebbe la rinuncia a ridurre il comportamento magico-religioso ad un'unica determinata funzione, sia essa conoscitiva, "classificatoria", espressiva, sociale. Secondo questa linea, si dovrebbe rinunciare, dunque, ad inserire, di volta in volta, le credenze magico-religiose nella teoria della conoscenza, della comunicazione ed infine della dinamica sociale. Esse dovrebbero esser considerate, invece, polifunzionali.

Questa esigenza anti-riduzionista è, in realtà, già presente nell'opera di un autore tanto criticato come Lévy-Bruhl. I suoi *Carnets* mettono in evidenza, infatti, come sia rischioso spiegare ed interpretare il materiale etnografico cercando "corrispondenze", positive e negative, con teorie della conoscenza o della psiche già date, costi-

tuitesi poi nella complessa storia del pensiero occidentale e, proprio per questo, tanto lontane dalla "mentalità primitiva".

### Summary

The author sets out to show that attempts to analyze and explain "primitive mentality" in a neo-intellectual perspective have not had substantial results. It is also suggested that the theoretical difficulties met with by British anthropologists, be they explicitly or implicitly neo-Tylorian, could probably be overcome by unifying the different approaches to "primitive mentality".

Taking this stance would mean giving up the reduction of magico-religious behaviour to a single set function, be it cognitive, "classificatory", expressive, or social. Thus one would have to stop classifying magico-religious beliefs according to the theory of knowledge, communication, and social dynamics. Instead, these beliefs should be considered as multi-functional.

This anti-reductive stance is actually present in the work of the much criticized Lévy-Bruhl. Indeed, his *Carnets* point out how risky it can be to explain and interpret ethnographic material by looking for positive and negative "correspondences" with theories of knowledge or the mind. For these theories that have been developed in the complex history of Western thought are by their nature far from "primitive mentality".

Pervenuto il 3-12-1983