

Le leggi della formazione del mito nel pensiero di E. Burnett Tylor

Alessandra Ciattini

Abstract. The aim of this article is to reinterpret Tylor's reflection on myth, avoiding what Stocking defines as a presentist approach. I will try to contextualize the vision of the Victorian Author firstly by saying that he was neither a direct descendent of Darwin nor even an evolutionist. Secondly, I will try to demonstrate that the continuist perspective of the relationship between myth and science, reproposed by the neo-intellectualists, can be accepted even today, provided we also emphasize the differences between the two phenomena: differences which, in substance, amount to the absence of a self-critical attitude in the builder of myths. Were such attitude present, after all, myths would not exist.

Keywords. Myth; E. Burnett Tylor; Presentism; Continuism.

1. Tylor evoluzionista?

Prima di addentrarmi, sia pure brevemente, sulla definizione che Tylor dà del mito e sui procedimenti che, a suo parere, debbono essere usati per interpretarlo nelle sue diverse manifestazioni, vorrei sottolineare che, sebbene ci ostiniamo a considerare e a definire il grande antropologo britannico un evoluzionista, questo termine non è del tutto corretto. Infatti, benché egli si inserisca in maniera generale nella rivoluzione darwiniana, volta a mettere l'accento sullo sviluppo progressivo delle specie naturali, tuttavia non ne applica in maniera precisa le procedure, *in primis* quella del criterio della selezione naturale.

Cominciamo col soffermarci sul titolo della sua grande opera, nella quale appare la definizione di cultura, che ancora costituisce il fondamento sia pure discusso della ricerca antropologica. Tylor aggiunge alla famosa espressione

Primitive Culture, con la quale riconosce che anche i popoli primitivi hanno una cultura, le seguenti parole: *Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*.

Come si vede, Tylor non usa la parola “evoluzione” e ciò, come cercherò di mostrare brevemente, non è casuale, ha anzi ragioni precise, che debbono essere individuate nella stretta relazione che legava l'antropologo britannico alla letteratura definiamola “sviluppista” affermatasi nel periodo illuministico, dalla quale è scaturita l'interpretazione stadiale della storia umana considerata sia nella dimensione socio-economica sia in quella intellettuale¹.

D'altra parte, se si legge la *Prefazione* alla seconda edizione di *Primitive Culture*, pubblicata nel 1873, si può prendere visione di quanto egli scrive a proposito di Charles Darwin e Herbert Spencer:

Molti lettori possono essere stati colpiti da quella che potrebbe apparire un'omissione, ossia che in un'opera dedicata alla civiltà, e che insiste fortemente su una teoria dello sviluppo e dell'evoluzione, vi siano scarsi riferimenti a Mr. Darwin e Mr. Spencer, la cui influenza sull'intero sviluppo del pensiero moderno su tali temi non può essere tralasciata senza un riconoscimento formale. L'assenza di specifici riferimenti può essere spiegata con il fatto che il presente lavoro, organizzato secondo una sua propria linea, ha toccato scarsamente aspetti particolari presenti nelle opere di questi eminenti filosofi² [Tylor 1920, VII, trad, mia AC].

Se queste sono le parole dello stesso Tylor, possiamo giustamente chiederci in che senso continuiamo a definirlo evoluzionista, se non in quel senso generale cui accennavo prima? Una prima risposta a questa domanda, mi pare – non ho l'intenzione di essere irrispettosa – sta nel fatto che gli stessi antropologi talvolta non possono leggere direttamente le opere che commentano, basandosi su quanto di esse si è detto in precedenza. Pertanto, talvolta non conoscono opere, spesso considerate per molti versi sorpassate, di prima mano, e si limitano ad utilizzare categorie precedentemente elaborate, senza problematizzarle. Ovviamente nessuno può leggere tutto e per questo è opportuno che ognuno di noi si specializzi in un aspetto della tematica antropologica per dominarlo più a fondo e per comunicare agli altri i risultati della sua ricerca. Ciò nonostante, prima di passare al tema del mito, per affrontare il quale questa precisazione è importante, osservo che sia John W. Burrow sia George W. Stocking nel 1968 sottolineavano il forte rapporto dell'antropologo britannico con l'Illuminismo, aggiungendo

¹ Per quanto riguarda la concezione e l'interpretazione della religione Tylor è ovviamente un intellettuale, giacché ha studiato questa istituzione universale con lo scopo di individuare il contributo che essa ha dato allo sviluppo intellettuale dell'umanità, pur non negando la sua componente affettiva e passionale.

² Faccio presente che, per scrivere questo articolo, ho utilizzato sia la traduzione italiana di *Primitive Culture*, curata da G. B. Bronzini [1988], sia il testo inglese in un'edizione del 1920 reperibile in <https://archive.org/stream/primitiveculture01tylouoft#page/n15/mode/2up>.

Burrow che Darwin sarebbe stato solo il «ricco zio» dell'evoluzionismo socio-culturale [Ciattini 1995, 70]. Ossia, sostanzialmente che quest'ultimo avrebbe costituito solo una derivazione indiretta da quello darwiniano, di cui si è pur nutrito.

2. La prospettiva tyloriana

Per procedere alla descrizione dell'analisi tyloriana del mito si devono fare due precisazioni preliminari. In primo luogo, bisogna mettere in risalto che la riflessione di Tylor sul mito, nonostante egli lo consideri un aspetto della vita religiosa, si colloca nella prima parte di *Primitive Culture*, che è dedicata alla cultura, mentre la seconda parte indaga l'animismo e le sue diverse manifestazioni, sia pratiche che mentali. A ciò bisogna aggiungere che la sua riflessione sul mito si colloca all'interno dell'associazionismo, che ha le sue radici in Platone, ma che diventa uno strumento importante per affrontare e risolvere il problema della conoscenza e per scandagliare i meccanismi operanti nella mente umana con il *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke [ed. or. 1690], trasformandosi così in un elemento costitutivo dell'empirismo inglese, affermatosi con l'Illuminismo.

Del resto, basta soffermarsi sul primo capitolo dedicato da Tylor alla mitologia per comprendere il suo stretto legame con questa corrente filosofica; si tratta di pagine nelle quali egli rigetta la tesi che il mito sia prodotto esclusivamente dall'immaginazione e dalla fantasia, giacché a suo parere il nostro pensiero non crea liberamente, ma a partire dall'esperienza sviluppa, combina e deduce, e lo fa secondo determinate leggi, che è possibile ricostruire con «esattezza scientifica». D'altra parte, nella sua opinione, non può che essere così, giacché – sottolinea secondo la prospettiva deterministico-naturalistica – ovunque nell'universo operano leggi che governano la sequenza delle cause e degli effetti [Tylor 1988, vol. III: 7-9].

Tale prospettiva, che può apparire obsoleta a chi polemizza in maniera a mio parere estremistica contro la stessa nozione di legge, costituisce il terreno fertile, sia pure depurato da certo meccanicismo, che ha nutrito sia la psicoanalisi freudiana che lo strutturalismo lévistraussiano.

A questo punto mi sembra opportuno fermarmi e indicare un altro aspetto che vorrei contribuire a chiarire con questo breve intervento. Ponendomi, sia pure più modestamente, sulle orme di Stocking, rifiuto l'atteggiamento presentista, che interpreta un autore del passato inserendolo in un contesto polemico attuale, senza nemmeno comprendere che anche tale contesto non può esser scevro da componenti ideologiche. Cercando di collocare Tylor nel suo contesto storico e culturale, mi adopero al contempo per comprendere se nella sua riflessione sono presenti quei problemi che ancora ci poniamo, chiedendomi a quale prospettiva scientifica, ma anche etico-politica ancora

viva la soluzione da lui proposta sia affine e congeniale, sia pure con le debite valutazioni. Solo in questo senso – mi pare – è possibile parlare di attualità di un certo pensatore.

Ma, a mio parere, c'è anche un altro aspetto da prendere in considerazione per evitare il presentismo riduzionistico. Mi riferisco alla possibile individuazione in un autore del passato di problematiche, attualmente accantonate, ma che potrebbero, alla luce della nostra analisi e di corrette argomentazioni, costituire uno strumento efficace e penetrante per affrontare quei problemi che tormentano l'uomo contemporaneo, e a cui i pensatori più alla moda e attuali non sanno dare una vera risposta.

Prima di indicare quali sono i procedimenti che a suo parere debbono essere seguiti per decifrare un mito, Tylor polemizza con due scuole di pensiero del passato, ma ancora vive al suo tempo: gli allegoristi e gli evemeristi. I primi, tra i quali è annoverato Francesco Bacone, ritengono che i miti non debbano essere interpretati letteralmente, ma piuttosto debbano essere considerati come allegorie morali. Così, per esempio, in questa prospettiva Perseo simboleggia la guerra e la sua scelta di scontrarsi solo con la Medusa, che è mortale, scartando lo scontro con le altre due sorelle immortali, starebbe a significare che ci si deve cimentare solo nelle battaglie vincibili.

Secondo l'antropologo britannico tale metodo è arbitrario e inaffidabile, giacché scrive: «Ciascuno di noi potrebbe praticare questa semplice arte, ciascuno secondo la propria fantasia» [Tylor 1988, vol. III: 12]. Egli stesso propone un'altra interpretazione allegorica del mito, ispirandosi all'interesse verso l'economia politica che caratterizzava il suo tempo (forse non è superfluo ricordare che nel 1867 era uscito il libro primo del *Capitale* di Karl Marx, preceduto da tutta una letteratura critica in lingua inglese della Rivoluzione industriale) [v. Williams 1961]. In questa versione Perseo diventa il Lavoro che lotta con il mostro Capitale per liberare dalle sue grinfie il Profitto rappresentato dalla bella Andromeda [Tylor 1988, vol. III: 12].

Non è difficile trovare in questa disputa ottocentesca gli stessi temi, ripensati attraverso la moderna epistemologia, che caratterizzano il conflitto tra simbolisti e neo-intellettualisti o neo-tyloriani, che concerne modi assai diversi di stabilire la relazione tra religione e scienza; questione che il relativismo culturale non ha ancora dissolto, nonostante tutti i suoi sforzi. E aggiungo, in tale dibattito appare anche un altro tema centrale nella riflessione sul mito, benché ovviamente collegato al precedente: la sua appartenenza alla sfera del razionale o dell'irrazionale, categorie che – come ci avverte Christofer Flood - debbono essere maneggiate con cautela, giacché esse implicano giudizi normativi e condizionamenti culturali e non sono, pertanto, «unproblematic categories of knowledge» [Flood 2002, 198].

Per altre ragioni Tylor polemizza anche con gli evemeristi, tra i quali menziona l'abate Antoine Banier, autore de *La Mythologie et les Fables*

expliquées par l'Histoire del 1738. Come è noto, il metodo evemeristico consiste nel tentare di individuare nel racconto mitologico un nucleo di verità storica, ma in questo modo secondo l'antropologo britannico esso finisce col ridicolizzare la mitologia e minimizzare la dimensione storica, che tuttavia non è assente da essa.

3. Come sorge il mito?

Dopo aver sgombrato il campo dall'allegorismo e dall'evemerismo Tylor si concentra sull'importanza dell'interpretazione etnologica del mito, dalla quale si ricava che i miti hanno un significato, relativo ai tempi in cui sono sorti, contengono la memoria di usi e credenze, costituiscono un materiale importante per ricostruire la storia e in essi infine è depositata la testimonianza dello sviluppo del pensiero [Tylor 1988, vol. II: 16]. Aspetto quest'ultimo centrale nell'opera tyloriana, nella quale si procede alla comparazione dei diversi miti, per individuare miti simili al fine di ordinarli in grandi gruppi e ricostruire così i processi immaginativi soggiacenti dotati di regolarità [Tylor 1988, vol. II: 17].

A parere di Tylor i miti si sviluppano nelle epoche più remote e tra i popoli più primitivi e appartengono allo stadio infantile dell'intelletto umano, anche se i popoli più moderni e civili li tollerano e li tengono in grande considerazione [Tylor 1988, vol. II: 19]. La prima delle loro cause è rappresentata dalle antiche dottrine dell'animazione generale della natura, che ha il suo culmine nella personificazione dei suoi elementi³. Tali processi immaginativi non debbono esser considerati come meri prodotti della fantasia poetica o come costruzioni semplicemente metaforiche, giacché essi si basano su una vasta filosofia della natura, «logicamente consistente e contenente un senso reale e profondo» [Tylor 1988, vol. III: 21].

Come si vede, qui Tylor tocca il tema dell'animismo, su cui si soffermerà successivamente in maniera più dettagliata; mi preme, tuttavia, sottolineare che tale tema sta al centro del dibattito filosofico del tempo ed è legato alla riflessione lockiana sulla nozione di essenza o di sostanza, che viene messa in discussione, perché chi ad essa si richiama avrebbe la pretesa di dedurre da essa tutte le proprietà individuate empiricamente nell'oggetto

³ Come è noto, la categoria di animismo era stata abbandonata dagli antropologi, i quali hanno ritenuto che in essa si manifestasse una concezione dispregiativa delle religioni delle società extra-occidentali. Tuttavia, negli anni '90, avendo adottato un atteggiamento critico verso la forma di rapporto natura / società prevalente nel sistema capitalistico, alcuni antropologi sono tornati a riflettere sull'animismo, mettendo in evidenza il suo esser basato su un'ontologia diversa di quella soggiacente alla scienza occidentale [v. Descola 2004 e Viveiros de Castro 1996]. Una critica assai dura di questa prospettiva definita prospettivismo si trova in un denso libro dell'argentino Carlos Reynoso [2014]. Tale ritorno all'animismo dimostra che il pensiero di un autore non può mai dirsi definitivamente morto.

designato [Ciattini 1995, 215]. Non posso fare a meno di rimarcare che il processo descritto da Locke, con il quale egli mostra l'inconsistenza sul piano conoscitivo della nozione di essenza, e ripreso da Tylor per fare altrettanto con quella di anima, già contiene in sé la prospettiva decostruzionista, la quale presenta scorrettamente tale procedimento come una sua scoperta e le attribuisce enfaticamente un carattere sovversivo.

Con lo scopo di individuare il procedimento mentale da cui scaturisce l'animismo, l'antropologo britannico ritiene che esso sia un prodotto dell'analogia, dalla quale abbiamo tanto imparato per conoscere il mondo circostante, e dalla quale però ad un certo punto ci siamo discostati, perché la scienza ha mostrato che talvolta i suoi risultati sono fallaci e fuorvianti. Ciò non è avvenuto negli stadi di educazione meno elevati, nei quali l'influenza dell'analogia era quasi fondamentale⁴. Egli precisa che noi oggi siamo più cauti e perciò consideriamo analogia e metafora prodotti dell'immaginazione, mentre per gli uomini del passato erano realtà vivide e concrete perciò da interpretare letteralmente [*Ibidem*].

Un altro fattore che ha contribuito alla formazione dei miti è il linguaggio, il quale stimola il processo di personificazione delle nozioni sia concrete che astratte, attribuendo loro una specifica individualità. Ma, a differenza di Friedrich Max Müller, Tylor ritiene che nella mitologia dei popoli meno evoluti operi soprattutto l'analogia reale, mentre quella verbale si sarebbe sviluppata solo nelle fasi più avanzate. Una volta che i nomi descrittivi si sono trasformati in nomi personali, si avvierebbe quel processo dal quale scaturiscono quelle infinite costruzioni mitologiche, presenti in tutte le culture, e che sono state spiegate da Max Müller come frutto della «malattia del linguaggio». Con l'avanzamento della cultura tali personificazioni, intese in senso realistico, mutano gradualmente divenendo metafore poetiche, che ritroviamo per esempio nell'opera di John Milton [Tylor 1988, vol. III: 36-37]. Tuttavia, nonostante esse siano persistenti, il loro significato si trasforma radicalmente per noi, giacché esse divengono soltanto similitudini simboliche, e quindi mantengono un simulacro del senso precedentemente avuto.

Un altro elemento che, a parere dell'antropologo britannico, innescherebbe la mitizzazione sarebbe rappresentato dal fatto che oggetti e nozioni senza sesso vengono classificati in maschili e femminili, oppure oggetti inerti, specialmente se legati alla sfera del sacro, vengono ritenuti animati e capaci di agire [Tylor 1988, vol. III: 338-40], perché inseriti nella concezione animistica della natura, nella quale si radica il pensiero mitologico.

⁴ Bronzini traduce: «negli stadi di educazione meno elevati, la sua influenza [dell'analogia] non era affatto determinante» [1988, 33], mentre il testo inglese dice: «...its influence was all but paramount [Tylor 1920, 297], che io traduco «la sua influenza era quasi fondamentale».

Ma Tylor va ancora più a fondo nella sua analisi e tenta di descrivere quello stato mentale che a suo parere sta alla base dell'immaginazione mitologica, i cui prodotti possono essere colti nel loro profondo significato solo da uno studioso dotato di un penetrante sentimento poetico, capace di proiettare la sua mente nel passato con un atteggiamento analogo a quello dell'attore che si immedesima pienamente nel suo personaggio. Tale stato mentale sarebbe paragonabile alla soggettività morbosa, frutto della malattia, nella quale le frontiere tra la sensazione, fondata sulla percezione della dimensione oggettiva, e l'immaginazione si dissolvono. È in queste condizioni, in cui si realizza l'estasi morbosa, provocata dalla meditazione, dal digiuno, dai narcotici, dall'eccitamento, dalla febbre, nelle quali ogni visione e immagine acquisisce la consistenza di un fatto realmente accaduto [Tylor 1988, vol. II: 42-44], trasformandosi in un'esperienza ritenuta oggettiva.

Abbiamo toccato gli aspetti più discussi e criticati della riflessione tyloriana legati alla sua prospettiva intellettualistica, fortemente osteggiata dagli emozionalisti e dai simbolisti, ma apprezzata per certi aspetti da Claude Lévi-Strauss. In primo luogo, Tylor è del tutto convinto che la mente umana funzioni in modo uniforme e che quindi sia possibile mettersi nei panni degli altri, senza operazioni complicate e senza adottare atteggiamenti autocritici e decentranti. Ignora la forza modellante della cultura che plasma il nostro modo di ragionare, fornendoci specifici strumenti concettuali e linguistici; gli manca il concetto di mentalità, così come lo intenderanno Émile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl, riflettendo sulle rappresentazioni collettive proprie di ogni comunità e relazionando queste ultime alla struttura organizzativa della società. Edward E. Evans-Pritchard, definisce tale metodo introspettivo un errore del tipo "se io fossi un cavallo" e ritiene giustamente che sia stato condiviso anche da James George Frazer [Evans-Pritchard 1971, 73].

In secondo luogo, l'identificazione delle credenze magiche e religiose, da cui sgorga il mito, con le superstizioni e con le rappresentazioni illusorie (allucinazione non appare in Tylor) lo ha sicuramente condotto a non comprendere il contributo positivo, svolto da queste pratiche, nel configurare in senso significativo la realtà, nel dare risposta ai problemi esistenziali dell'individuo e alla conflittualità inerente alla vita sociale. Problemi al centro del dibattito antropologico a partire dalla crisi del positivismo, connessa strettamente al cosiddetto evolucionismo e all'intellettualismo; dibattito focalizzato sull'individuazione di quegli strumenti che ci permettano di comprendere dal di dentro le diverse concezioni del mondo, fondate su specifiche strutturazioni logiche e di senso, la cui complessità e ricchezza non potrebbe essere colta se fossero ricondotte *tout court* all'organizzazione conoscitiva della realtà propria della civiltà euro-americana.

Secondo l'opinione di Tylor il mito emerge da uno stadio dell'immaginazione, che egli considera «intermedio tra le condizioni di un sano e pratico cittadino

moderno e quelle di un fanatico esaltato o di un malato in preda a una febbre allucinatoria» [Tylor 1988, vol. II: 53-54]. Egli ignora che quel “sano senso comune”, da cui per Bronislaw Malinowski [1976], per esempio, si sarebbe sviluppato il pensiero scientifico secondo un processo lineare [Ciattini 1997, 66], è esso stesso profondamente mitologico, almeno nel senso che si incontra nella riflessione di Roland Barthes sui *Miti d'oggi* [1974].

Ovviamente in questa sede sarebbe troppo lungo soffermarsi sulla riflessione di Barthes, che analizza in maniera dettagliata e sicuramente più raffinata di Tylor i meccanismi semiologici da cui scaturisce il mito, ma forse si può fare una rapida comparazione. Mi riferisco in particolare al passo in cui il semiologo francese afferma: «Il mito non nega le cose, anzi, la sua funzione è di parlarne; semplicemente le purifica, le fa innocenti, le istituisce come natura e come eternità, dà loro una chiarezza che non è quella della spiegazione, ma quella della *constatazione* [corsivo mio, A. C.]». E aggiunge per spiegare questo processo che, quando si constata, l'oggetto della constatazione appare ovvio, naturale, «qualcosa che va da sé». E in questo senso «le cose sembrano significare da sole» [Barthes, 1974, 223-224].

Forse queste considerazioni, che individuano le specifiche modalità narrative del mito, ci aiutano a comprendere meglio come le metafore concrete descritte da Tylor possano esser prese per realistiche, aderenti al mondo, non problematiche e del tutto accettabili. Bisogna sottolineare, tuttavia, che Barthes non sta parlando di mondi religiosi esotici e lontani, ma di certe forme di ideologia che caratterizzano la società contemporanea nella sua quotidianità, nella quale imperano le metafore come strutture semiologiche, che consentono di interpretare e vivere un certo oggetto appartenente ad un certo dominio nei termini di un altro oggetto collocato in un dominio diverso. Tema questo analizzato anche nel prezioso libro di George Lakoff e Mark Johnson *Metafora e vita quotidiana* [1988], nel quale si mostra come le metafore, che usiamo in maniera inconsapevole, strutturano di fatto la nostra vita sociale e le nostre relazioni con gli altri, indirizzandole verso certe forme di comportamento culturalmente approvate. Ossia mostrando come esse non siano semplicemente una forma espressiva e descrittiva.

Dopo aver individuato e analizzato i diversi procedimenti, da cui scaturirebbe il mito, Tylor si dedica a identificare i diversi tipi di mito secondo criteri diversi, proponendo così un'ampia tipologia, sempre fondandosi sul presupposto dell'uniformità dell'intelletto umano. Scopre così che vi sono i miti della natura, derivati dalla necessità di spiegare i diversi fenomeni naturali, i miti filosofici, dotati sempre di una funzione esplicativa, ma scaturiti dalla confusione tra ipotesi e dimensione oggettiva [Tylor 1988, vol. III: 115], i miti dell'errore, della perversione e dell'esagerazione, i miti legati agli eroi, i miti in cui domina l'allegoria morale etc. [Tylor 1988, vol. III: 131-134]. Nel delineare queste diverse categorie egli cerca anche di ricostruire

il processo di evoluzione intellettuale dell'umanità, la quale nel tentativo di spiegare il mondo circostante dà anche testimonianza di se stessa e del suo modo di operare sul piano conoscitivo.

Nonostante egli si avvalga di questo procedimento, per così dire, naturalistico, grazie al quale i miti sono inquadrati in numerose classi, egli è del tutto consapevole - come del resto mostra la conclusione al suo *excursus* su questo complesso fenomeno culturale - che il mito non ci trasmette soltanto brandelli di eventi del passato, ma anche e soprattutto documenta il modo di ragionare e di pensare di coloro che lo hanno creato, disvelando quelle strutture mentali che a suo parere stanno alla base di ogni forma del conoscere [Tylor 1988, vol. III: 165]. Egli è interessato, dunque, alla dimensione soggettiva della cultura, dominante nell'antropologia cosiddetta postmoderna, anche se a differenza di quest'ultima immagina sia possibile stabilire una corretta relazione tra soggetto e oggetto, i quali dopo essersi compenetrati possono venir adeguatamente distanziati. E ovviamente immagina anche che tale equilibrata relazione, frutto di un interminabile processo di perfezionamento intellettuale, cui i "selvaggi" hanno dato il loro contributo, sia stata pienamente raggiunta solo dall'élite europea, giacché a suo parere i quattro quinti del genere umano - comprese le masse popolari occidentali - vivrebbero nell'ignoranza. Ricordiamo, infine a conclusione di questo paragrafo, che la convinzione di Tylor, secondo cui è possibile rinvenire l'unità dello spirito nel molteplice e caleidoscopico materiale mitologico, prodotto dall'umanità nelle differenti epoche storiche, è stata pienamente condivisa e raffinatamente sviluppata dallo strutturalismo levi-straussiano.

4. Mito e scienza

Come osserva Alan R. Segal [Segal 1999, 7] a proposito del rapporto tra mito e scienza, sono documentabili posizioni assai diverse⁵, alcune delle quali - aggiungiamo - appartengono al passato, pur continuando ad essere presenti e vitali nella contemporaneità, mentre altre costituiscono innovazioni recenti. Per esempio, continua Segal, oggi è di moda sostenere che mito e scienza non sono incompatibili, perché se fossero incompatibili, gli uomini moderni, che ovviamente - non certo secondo l'opinione di Barthes - si richiamano alla scienza, non accetterebbero il mito. Gli studiosi, che assumono questa posizione teorica, impiegano due argomentazioni per ribadire tale compatibilità: mito e scienza avrebbero funzioni diverse e per questo con entrerebbero mai in collisione e possono tranquillamente

⁵ Se, invece, prendiamo in considerazione le relazioni tra mito e filosofia, oggi alquanto trascurate, non troveremo una situazione diversa, giacché anche in questo ambito le posizioni sono assai diverse e in conflitto tra loro, come mostra la raccolta di saggi curata da Kevin Schilbrack [2002], su cui torneremo.

convivere; alcuni, invece, sostengono che la scienza stessa è un mito, giacché anch'essa deve necessariamente fondarsi su presupposti indimostrabili, che implicano una presa di posizione rispetto alla realtà sostenuta da un'autorità investita da un potere simile a quello religioso. A questo proposito scrive Robin Horton, per il quale è molto chiara la distinzione tra senso comune e pensiero teoretico⁶, che l'uomo comune che fa proprie le teorie scientifiche, in genere lo fa su una base non molto diversa da quella che spinge un membro di una comunità tradizionale ad accettare i modelli proposti dagli anziani del proprio gruppo [Horton 1998, 215], i quali ai suoi occhi incarnano il prestigio della tradizione. L'ipotesi, invece che mito e scienza sarebbero inconciliabili, secondo Segal sarebbe sostenuta dai cosiddetti neo-tyloriani, tra i quali viene annoverato Horton, il raffinato studioso del pensiero religioso africano, già menzionato, proprio perché si richiamano alla posizione assunta dall'antropologo vittoriano [*Ibidem*].

Mi sia permesso di dissentire in parte dall'interpretazione proposta da Segal e di riproporre una mia lettura, confortata dall'opinione di altri studiosi, secondo la quale Tylor e i neo-tyloriani sono di fatto dei continuisti [v. Horton 1998, 216], come lo era anche Durkheim, sia pure in una diversa prospettiva; ossia non ritengono che tra mito (o religione) e scienza, in un certo senso, vi sia un conflitto irrisolvibile, giacché dal loro punto di vista queste due distinte costruzioni culturali hanno molto in comune, sia pur mantenendo ognuna alcune caratteristiche specifiche.

La tesi dell'inconciliabilità è invece sostenuta dai cosiddetti emozionalisti (come esempio, Rudolf Otto), che hanno per di più una visione assai negativa del pensiero scientifico, da loro identificato in maniera sbrigativa con lo scientismo, dimostrando così di non conoscere il complesso dibattito epistemologico, nel quale nel corso della storia si sono scontrate e continuano a combattersi immagini assai diverse della scienza [v. Rossi 1977]. D'altra parte, non potrebbe che essere così, giacché per Tylor e per Horton, al di là delle profonde differenze culturali, nelle diverse cosmovisioni (religiose o scientifiche) è possibile individuare i medesimi fondamenti cognitivi che stanno alla base del funzionamento della mente umana (il fondazionismo cognitivo appunto) [v. Guthrie 2013, 14]. Tali punti di contatto non implicano, tuttavia, che non vi siano contrasti tra mito e scienza (o tra religione e scienza), né l'idea dell'evoluzione della mente umana e del suo raffinamento conoscitivo comportano che la conoscenza del pensiero scientifico sia capillarmente diffusa nella società contemporanea, tanto da consentire la sbrigativa identificazione di quest'ultima – soprattutto nella sua versione occidentale – con la scienza. Anzi, ribadisce Horton, bisogna sfatare l'idea

⁶ Tale distinzione tra senso comune e pensiero teoretico comporta anche la distinzione tra il primo e il pensiero religioso, in quanto teoretico dal punto di vista di Horton. A mio parere, invece, c'è un rapporto di continuità tra i due dovuto all'uso degli stessi meccanismi mentali, anche se il senso comune non esprime esplicitamente contenuti religiosi.

che l'uomo occidentale si collochi al livello degli scienziati, mentre di fatto «non è più simile a loro di quanto lo sia il contadino africano» [Ibidem].

Secondo Horton spesso gli antropologi non hanno compreso il pensiero tradizionale religioso (in particolare quello africano di cui è profondo conoscitore), per due ordini di problemi: 1) «non avevano sufficiente familiarità con il pensiero teoretico della propria cultura», a differenza di lui che è uno studioso della moderna epistemologia, in particolare del pensiero di Karl Popper; 2) hanno spesso confuso differenze di «idioma con differenze di sostanza» [Horton 1998, 134], procedendo ad assimilazioni o contrapposizioni non debitamente giustificate. A ciò si può aggiungere anche la mancata problematizzazione della categoria di simbolo – sempre invocata dai simbolisti contro gli intellettualisti –, giacché come ha mostrato Ernst Cassirer esso può funzionare in forme assai diverse, anche se sta alla base di tutte le attività del pensiero, svolgendo in esse un ruolo strutturante [Cassirer 1966, vol III: 52].

Come si diceva, Horton è un continuista, nel senso che mette l'accento sulla relazione di continuità tra pensiero scientifico e pensiero religioso, pur non occultandone le differenze, adottando così quello che lui stesso definisce *punto di vista teoretico* (corsivo mio, A. C.); ossia quella prospettiva che ricerca «l'unità sotto l'apparente diversità, la semplicità sotto l'apparente complessità, l'ordine sotto l'apparente disordine, la regolarità sotto l'apparente anomalia» [Horton 1998, 135].

Una volta definito il pensiero teoretico, l'antropologo neo-intellettualista britannico sviluppa la sua argomentazione, illustrando in che senso possiamo intendere le religioni tradizionali come teorie e, per questo, analoghe alle interpretazioni scientifiche presenti soprattutto in quelle che vengono considerate “scienze dure”. A suo parere uno dei caratteri distintivi della teoria è quello di collocare le cose in un contesto causale più ampio di quello adottato dal senso comune, favorendo così il superamento dei limiti conoscitivi che appartengono a quest'ultimo [Horton 1998, 138-139]. Questo processo si realizza con la costruzione di entità teoriche, cui Horton attribuisce lo stesso statuto ontologico delle cose tangibili e visibili, le quali offrono una serie limitata di tipi di entità e di processi capaci di spiegare ed unificare le nostre diverse esperienze. In questo senso, a suo parere, se utilizziamo atomi o molecole, dei o spiriti, che non sono capricciosi – come si spesso si è creduto –, ma svolgono un determinato ruolo esplicativo delle esperienze osservabili, otteniamo sempre il risultato di unificare fenomeni differenti, di dar loro ordine e di eliminare le anomalie, inserendole in un sistema di regole [Horton 1998, 137]. Resta da stabilire se le entità teoretiche, elaborate dal pensiero scientifico, hanno lo stesso statuto ontologico degli dei e degli spiriti; questione oggetto di un ampio ed articolato dibattito. Egli risponde a questa domanda descrivendo le diverse relazioni che hanno con il sale chi lo usa nella

vita domestica e un chimico industriale; dal suo punto di vista, nel primo caso il sale è reale al livello del senso comune, il cui uso e la cui conoscenza si dimostra del tutto confacente nel contesto della vita quotidiana; tuttavia, tale sapere si dimostra insufficiente al livello in cui opera il chimico industriale, il quale è pertanto costretto a collocare il sale in un contesto causale più ampio, che è quello della teoria atomica, se vuole impiegarlo ai suoi fini che non sono quelli adottati dal senso comune. La conclusione sembrerebbe dunque essere che il sale costituisce in entrambi i casi un'entità reale, ma che al contempo la sua specifica realtà varia a seconda del contesto di utilizzazione, [Horton 1998, 148-149] oppure a seconda dell'intenzionalità del soggetto che ne fa uso⁷.

Non abbiamo qui lo spazio per ricostruire in tutti i dettagli l'interessante riflessione di Horton sulle caratteristiche del pensiero religioso tradizionale e su quelle del pensiero scientifico, ma molto probabilmente sarà opportuno soffermarsi brevemente sulle differenze da lui riscontrate, perché ci consentono di ripercorrere sia pure rapidamente il complesso e articolato tragitto che ci ha portato dal senso comune, che a mio parere risulta sempre essere fortemente intriso di religiosità, alla scienza secondo una linea di raffinamento conoscitivo ed emancipatorio, centrale in Tylor e spesso messa in discussione a partire almeno dal primo dopoguerra.

Riprendendo la riflessione di Karl Popper⁸, l'antropologo neo-intellettualista si cimenta sul tema del contrasto tra le società chiuse e le società aperte, richiamando un noto passaggio di Evans-Pritchard sugli Azande del Sudan anglo-egiziano, da lui studiati negli anni trenta del Novecento:

...Lasciando da parte le sanzioni positive e negative, il semplice fatto di essere generale rende la religione, sempre in una società chiusa, obbligatoria. Anche se non c'è coercizione, un individuo non può che accettare ciò che ogni altro accetta; infatti, non ha nessuna scelta, non più di quanto ne abbia per la lingua che parla. Anche se assumesse un atteggiamento scettico, potrebbe esprimere i suoi dubbi solo nei termini delle credenze condivise intorno a lui [cit in Horton 1998, 168].

Prima di procedere all'analisi di questo tema, credo sia opportuno sottolineare come da molti decenni siamo diventati consapevoli, a differenza di Popper, che scriveva nel 1945 e di Horton, che scriveva nel 1967, di non vivere in una società aperta, tanto che è diventata persino celebre l'espressione "pensiero unico", per indicare la visione del mondo diffusa dai mass media dominanti, dei quali è sottolineata la pervasiva capacità manipolativa. A

⁷ Si potrebbe dire che, dal punto di vista epistemologico, Horton adotta come criterio di verità quello dell'efficacia conoscitiva, che tuttavia comporta una qualche relazione con l'effettiva realtà delle cose che si intende descrivere e conoscere, non compatibile con il convenzionalismo che talvolta egli sembra richiamare.

⁸ In particolare, Popper 1974 che contrappone le società aperte e a quelle chiuse e totalitarie.

ciò potremmo aggiungere tutta una serie di autori che hanno indagato i meccanismi penetranti utilizzati dalle forme dominanti di potere per plasmare la nostra concezione del mondo, insinuandosi nei nostri più intimi recessi, di modo che essa non si trovi a confliggere con gli interessi, di cui queste ultime sono portatrici. Basti qui menzionare autori come Michel Foucault, per il quale il potere è una dimensione inattingibile e pervasiva, da cui è assai difficile difendersi, giacché non è possibile incontrare opinioni e valori che non siano frutto del suo discorso [Eagleton 2007, 19-20], anche se questo si presenta come rappresentazione oggettiva e neutrale.

Chiudiamo questa parentesi pessimistica sulla società contemporanea e torniamo a Horton, il quale ritiene che il pensiero teoretico e quindi scientifico, pur essendo legato al pensiero religioso dalla esigenza di trascendere il senso comune, si distingue da quest'ultimo, in primo luogo perché nei contesti in cui sorge – come del resto, si ricava dal passo di Evans-Pritchard precedentemente citato – non sono disponibili alternative; condizione che conduce inevitabilmente gli individui a considerare sacre le proprie opinioni e credenze, determinando così «un'accettazione assoluta del sistema teoretico vigente e eliminando conseguentemente ogni possibilità di metterlo di metterlo in questione» [Horton 1998, 168].

Per farci comprendere lo stato d'animo che suscita la sola idea di dover abbandonare la propria concezione del mondo, l'antropologo neo-intellettualista ci racconta come un africano rispose ad un missionario, il quale faceva pressione affinché egli abbandonasse le sue divinità ancestrali. Egli affermò, rivolgendosi al missionario: «Il tuo Dio vuole davvero che ci arrampichiamo in cima ad un'alta palma, per poi abbandonare la presa e lasciarci cadere?» [Ibidem].

Horton analizza in maniera molto dettagliata e convincente tutte le caratteristiche del pensiero religioso, che derivano dal fatto che i suoi portatori vivono in società chiuse e prive di scrittura; egli traccia anche rapidamente il processo che ha portato alla costituzione di un pensiero in grado di accettare le alternative e di confrontarsi con esse per giungere ad essere più efficace sul piano conoscitivo, negando conseguentemente il valore assoluto delle sue rappresentazioni. A suo parere, tale condizione si creò nelle città cosmopolite e mercantili del mondo greco come le antiche città ioniche di Mileto ed Efeso, per poi ripresentarsi successivamente ad Alessandria d'Egitto, nella penisola iberica, nelle coste italiane e infine nelle città dell'Europa occidentale.

L'aspetto che viene più apprezzato nella riflessione tyloriana da alcuni studiosi moderni – condiviso da Horton – è costituito dal fatto che l'antropologo vittoriano ha posto l'accento sul contenuto intellettuale del mito (da Horton individuato nelle produzioni religiose in genere), sfatando così l'erronea convinzione assai popolare che i miti siano soltanto storie false [Schilbrack 2002, 10-11]. Tale posizione scaturisce dalla generale

riflessione critica sui limiti della scienza e dalla preoccupazione di evitare l'etnocentrismo nella valutazione delle concezioni del mondo proprie delle civiltà non occidentali.

Tale impostazione sta alla base del già menzionato saggio di Segal, il quale ripudia l'opposizione ipotizzata da Tylor tra mito e scienza – a suo dire recepita anche da Horton – cercando di mostrare che questi due prodotti culturali non sono incompatibili e che l'assenza di incompatibilità è riconosciuta da molti studiosi contemporanei [Segal 2002, 20]. Mostrandosi poco caritatevole nei confronti dell'antropologo vittoriano, egli costruisce il suo saggio mettendo in risalto tutte le contraddizioni presenti nel suo pensiero, come per esempio l'attribuzione di contenuti materialistici sia alla religione primitiva che alla scienza, che però, sempre secondo Tylor, continuano ad essere in opposizione [Segal 2002, 21]. Ma fa ancora di più: mette a confronto alcune affermazioni tyloriane con conclusioni a cui sono giunti alcuni filosofi della scienza contemporanei, che sarebbero dualisti, mostrandosi così poco dotato di senso storico e valutando un'opera ottocentesca con uno dei punti di vista attuali⁹ (cadendo così nel presentismo). Per esempio, egli rimarca che non è il materialismo a caratterizzare il pensiero scientifico, giacché alcuni scienziati e filosofi della scienza contemporanei sono dualisti appunto, ossia rifiutano la riduzione dei fenomeni mentali alla materia (ma quest'ultima non era la posizione di Tylor?)¹⁰. Inoltre, egli sottolinea che Tylor rifiuta le cause personalistiche, adottate dalle religioni, per le quali sono gli dei a determinare i fenomeni, giacché sono inaffidabili perché non prevedibili. Tale considerazione conduce l'antropologo vittoriano a dare la sua preferenza alle spiegazioni impersonali, perché sono invece prevedibili e verificabili. Tale conclusione viene rigettata da Segal il quale ricorda che gran parte delle spiegazioni scientifiche sono probabilistiche, e questo loro carattere non le rende meno valide [Segal 2002, 21]. Si potrebbe commentare questa osservazione che “probabilistico” non si riferisce a qualcosa che si realizza per volontà o capriccio di qualcuno, ma a qualcosa che viene calcolato secondo certi criteri, e non può essere equiparato con quanto, secondo l'antropologo britannico, accadeva in ambito religioso in seguito alla decisione di una qualche divinità bizzosa e dotata di umore variabile. Quindi, a mio parere, il tentativo di smontare la riflessione tyloriana comparandola con le posizioni adottate dall'epistemologia contemporanea ha poco senso; inoltre, la decisione di stabilire un parallelo tra definizioni

⁹ Sono disponibili anche approcci scientifici non dualistici come quello dialettico e quello olistico, anche se poi non è facile districarsi nei diversi modi in cui queste due diverse prospettive vengono interpretate e impiegate.

¹⁰ A me sembra che Tylor sia un naturalista, nel senso che ricerca nel mondo umano regolarità come quelle che la scienza aveva individuato in ambito naturale [Ciattini 1995, cap. 8]. Si tenga anche presente in *Primitive Culture* solo una volta usa il termine “materialismo” che considererei sinonimo di naturalismo.

contestualizzate porta poco lontano ed è solo espressione di un non produttivo atteggiamento polemico. Nella parte conclusiva del suo saggio, si sofferma su due autori più vicini alla filosofia che alla scienza e che hanno riflettuto in maniera profonda sul mito, nel tentativo di renderlo gradevole («palatable») agli uomini moderni. Si tratta del teologo tedesco Rudolf Bultmann e del filosofo, sempre di origini germaniche ma residente negli USA, Hans Jonas. Entrambi associano il mito alla filosofia, in quanto più che descrivere la realtà naturale, esso renderebbe manifesta l'esperienza che l'uomo fa del mondo, esprimendola però in forma simbolica. In questa prospettiva, anche se non spiegano, secondo Segal, perché è necessario il mito per comunicare verità filosofiche, essi demitizzano il mito, facendone un discorso nel quale l'uomo parla di se stesso, della sua condizione esistenziale, della sua relazione con il divino [Segal 2002, 40-42].

La riflessione di Bultmann e di Jonas riscatta il mito dalla sua condizione di «scienza bastarda», per usare l'espressione frazeriana, ne fa un prodotto profondamente auto-riflessivo, che può gettare luce anche sull'esperienza di vita dell'uomo moderno; qualcosa dunque da non sottovalutare e scartare, ma – mi chiedo – perché separarla nettamente dalla scienza? In un'accezione ampia, ossia come espressione di un sapere sistematico e organizzato scaturito da una certa fase storica, non costituisce anch'essa una presa di coscienza del nostro ruolo nel mondo? Delle nostre capacità di interagire con esso e con i nostri simili? Infine, non si palesa in essa la nostra esperienza sociale ed esistenziale?

Concludo questa parte sul saggio di Segal osservando che non fa menzione dell'antropologia cognitiva della religione, ampiamente studiata da Stewart Guthrie in vari saggi (in questa sede ne ho citato solo uno), la quale è certamente legata alla riflessione tyloriana e agli approfondimenti di essa sviluppati da Horton. Si tratta di una corrente alquanto consistente, costituitasi negli ultimi decenni, definita *Cognitive Science of Religion*, in stretta relazione con la psicologia cognitiva e le neuroscienze, che in alcuni casi si distacca da Horton, in particolare quando ipotizza l'origine del modello personalistico o antropomorfo, caratteristica specifica del pensiero religioso. Come scrive Guthrie, tale modello non sarebbe il risultato della riflessione consapevole sull'esperienza – come sostengono Tylor e Horton –, scaturirebbe piuttosto da «spontaneous and unconscious perceptual and inferential processes»; in questo senso, sarebbe intuitivo e addirittura innato [Guthrie 2013, 26].

5. Limiti del neo-intellettualismo e fecondità della prospettiva tyloriana

Vorrei affrontare brevemente nell'ultima parte di questo scritto due temi a mio parere di grande rilevanza per rilanciare una diversa prospettiva di studio del mito, che tenga però conto dell'interpretazione intellettualistica, il cui obiettivo – come si è visto – è quello di mettere in risalto la funzione conoscitiva del pensiero religioso. In primo luogo, cercherò di delineare i limiti del neo-intellettualismo, facendo riferimento ad osservazioni e critiche formulate da autori che si muovono secondo altre linee interpretative. In seconda battuta, alla luce di questa riflessione critica, vorrei riproporre l'idea centrale della riflessione tyloriana oscurata e accantonata in seguito alla crisi del positivismo e alla dominanza del relativismo in ambito antropologico; mi riferisco alla convinzione che il passaggio dal mito al pensiero critico – che non coincide a mio parere con l'instaurarsi della modernità – fornisce un quadro esplicativo più ampio e più consono sul piano conoscitivo alla comprensione del mondo in cui viviamo e del ruolo che abbiamo in esso. Ciò non significa che il pensiero mitologico, con le sue metafore concrete, sia sempre mistificante, in quanto può gettare luce sui modi in cui ci poniamo i più complicati problemi esistenziali, sia pure sempre individuati e formulati all'interno di un certo contesto. Purtroppo, ciò avviene in assenza della consapevolezza che l'esperienza storica ed esistenziale, espressa dal mito, costituisce solo una lettura di essa, per di più strettamente connessa ad una serie di esigenze pratico-politiche con cui il creatore di miti deve confrontarsi. Ed è proprio la mancanza di questa consapevolezza, che dovrebbe invece sempre accompagnare la ricerca scientifica, che fa di una certa lettura una creazione mitologica, ossia la chiave interpretativa ultima delle cose, il cui senso vogliamo disvelare. Secondo questa definizione di miti è costellata la modernità (e la post-modernità) e in particolare i suoi strumenti comunicativi e propagandistici, come del resto ci mostra la penetrante analisi di Barthes nel già citato *Miti d'oggi*.

In un precedente scritto, cui rimando [Ciattini 2013, 125-128], partendo dalla nozione di “pensiero concreto”, ricavabile dalla riflessione di Claude Lévi-Strauss, ho cercato di stabilire una relazione tra il pensiero religioso e quello quotidiano¹¹, con l'obiettivo di mostrare che sono queste le forme rappresentative che dobbiamo comparare, perché tra loro più vicine.

Se l'ipotesi da me proposta e sviluppata, fondata sui lavori di Jean Piaget [1981], Lev Semenovic Vygotskij [1966], Christofer R. Hallpike [1984],

¹¹ Con questa espressione intendo quella forma di pensiero, presente in tutte le forme di vita sociale, che utilizziamo per far fronte ai problemi posti dalla quotidianità nelle relazioni interpersonali, le quali comprendono anche il senso stesso della nostra esistenza. Anche coloro che sono dotati di un pensiero concettuale raffinato, ricorrono ad esso e- come sostiene Vygotskij - è costante il passaggio da una forma mentale all'altra nella vita quotidiana [Ciattini 2013, 112].

è corretta, le entità elaborate dal pensiero mitico-religioso per dar conto del reale, attribuendogli al contempo un significato, non sono analoghe – come pensa Horton – alle entità teoriche delle diverse scienze¹² in quanto le prime non sono costituite sulla base di una riflessione concettuale, volta alla risoluzione di uno specifico problema. Pertanto, tali entità non sono comparabili alle classi logiche, come lascia intendere Lévi-Strauss, assomigliano assai più ai complessi di Vygotskij, che si fondano su relazioni di appartenenza e non di similarità e non sono strutturati secondo un'articolazione ordinata che prevede il rapporto di inclusione [Ciattini 2013, 140-141]. Esse sono equiparabili piuttosto a immagini prototipiche, che funzionano come sfere di influenza inglobanti elementi diversi sulla base di associazioni concrete e fattuali [Ciattini 2013, 143], dalle quali scaturiscono quegli straordinari complessi simbolici fioriti nei più disparati ambiti religiosi. Questa nozione di “sfera di influenza” ben si adegua all'idea tyloriana, secondo cui il mito sarebbe radicato nella concezione animistica, nel senso che gli elementi incorporati in uno stesso complesso sono accomunati da una stessa “sostanza” – mistica perché indefinita -, che rappresenta l'aspetto unificante e vivificante delle diverse manifestazioni, in cui esso si dispiega.

Per la preoccupazione di confutare l'interpretazione irrazionalistica di Lucien Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss – a mio parere – non si sofferma adeguatamente su questo aspetto, facendo del totemismo una delle tante forme di classificazione e accantonando le differenze salienti tra le diverse forme di organizzazione conoscitiva del reale [Lévi-Strauss 1964]. Qui non si vuole sostenere che il pensiero mitico-religioso non abbia una funzione conoscitiva, ma secondo la mia opinione essa non è esclusiva (come, d'altra parte, nemmeno il pensiero scientifico ha funzioni esclusivamente conoscitive); si vuole sostenere piuttosto che sul piano dell'intelligenza complessiva e articolata del reale esso è meno potente ed efficace, anche se può avere queste caratteristiche sul piano dello «intero processo sociale come viene praticamente organizzato sulla base di significati specifici e dominanti»¹³, essendo dotato di forti capacità di coinvolgimento e di mobilitazione. Ma proprio per queste sue capacità, esso può avere esiti pericolosi in quanto, in certi contesti, può dare impulso al fanatismo e al fondamentalismo.

Sulla base di queste considerazioni – spero ragionevoli – ripropongo la prospettiva continuista che fu di Tylor e che è stata ripresa da Horton, ma mettendo l'accento sulle differenze su accennate, le quali in sostanza evidenziano l'assenza dell'atteggiamento autocritico nel costruttore di miti – con il quale del resto non vi sarebbero miti -, con lo scopo di dare un contributo alla rivalizzazione della concezione della storia come processo, sia pure

¹² Un aspetto sicuramente trascurato da Horton è costituito dalle differenze tra i vari settori scientifici, che assimila indebitamente, di fatto riferendosi esclusivamente al modello delle cosiddette “scienze dure”.

¹³ È questa la funzione Williams [1979] attribuisce all'ideologia.

tormentoso e contraddittorio, di sviluppo e di emancipazione; processo che può esser segnato da momenti di stagnazione e che purtroppo nella società contemporanea si scontra drammaticamente con tendenze di tutt'altro segno.

6. Bibliografia

- Barthes R. 1974, *Miti d'oggi*, Torino: Einaudi.
- Cassirer E. 1966, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, vol. III, tomo I, Firenze: La Nuova Italia.
- Ciattini A. 1995, *L'animismo di E. Burnett Tylor. Uno sguardo sulla religione primitiva*, Torino: L'Harmattan Italia.
- Ciattini A. 1997, *Antropologia delle religioni*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Descola Ph. 2004, *Las cosmologías indígenas de la Amazonía*, in *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del intorno*, Surallés A. e Garcia Hierro P. (editors), Lima: IWCIA, 25-35.
- Eagleton T. 2007, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Roma: Fazi Editore.
- Evans-Pritchard E. E. 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: at Clarendon Press.
- Evans-Pritchard E. E. 1971, *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze: Sansoni.
- Flood Ch. 2002, *Myth and ideology*, in *Thinking through myths: Philosophical Perspectives*, K. Schilbrack (ed.), London: Routledge, 174-190.
- Guthrie S. 2013, *Early cognitive theorists of religion: Robin Horton and his predecessors*, https://www.academia.edu/5728017/Early_cognitive_theorists_of_religion_Robin_Horton_and_his_predecessors, 2013. Consultato il 10 maggio 2015.
- Hallpike Ch. R. 1984, *I fondamenti del pensiero primitivo*, Squillacioti M. (ed.), Roma: Editori Riuniti.
- Horton R. 1998, *Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna*, in Barnes B., Beattie J., Gellner E., Horton R., Jarvie I.C., E. Leach, M. E. Spiro, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Simonicca A. e Dei F. (editors), Lecce: Argo, 134-219.
- Lakoff G., Johnson M. 1988, *Metafora e vita quotidiana*, Milano: Bompiani 1988.
- Lévi-Strauss C. 1964, *Il totemismo oggi*, Milano: Feltrinelli.
- Locke J. 2013, *Saggio sull'intelletto umano*, Torino: UTET [ed. or. 1690].
- Malinowski B. 1976, *Magia, religione e scienza*, Roma: Newton Compton.

Piaget J. 1981, *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo*, Firenze: Giunti Barbera.

Popper K. 1974, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma: Armando.

Reynoso C. 2014, *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Casto – Philippe Descola – Bruno Latour)*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Rossi P. 1977, *Immagini della scienza*, Roma: Editori Riuniti.

Schilbrack K. 2002, *Introduction. On the use of philosophy in the study of mythes*, in *Thinking through myths: Philosophical Perspectives*, K. Schilbrack (ed.), London: Routledge.

Segal A. R. 1999, *Theorizing about myth*, Boston: University of Massachusetts Press.

Segal A. R. 2002, *Myth as primitive philosophy*, in *Thinking through myths: Philosophical Perspectives*, K. Schilbrack (ed.), London: Routledge, 18-45.

Tylor Burnett E., *Alle origini della cultura*, (trad. di G. B. Bronzini), vol. III, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988.

Tylor Burnett E., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, <https://archive.org/stream/primitivculture01tylouoft#page/n15/mode/2up>.

Consultato il 13 maggio 2015.

Viveiros de Castro E. 1996, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, «Mana», 2 (2), http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005.

Vygotsky L. S. 1966, *Pensiero e linguaggio*, Firenze: Giunti Barbera.

Williams R. 1961, *Cultura e rivoluzione industriale*, Torino: Einaudi.

--1979, *Marxismo e letteratura*, Roma-Bari: Laterza.

