

RECENSIONI

M. Douglas, *Crede e pensare*, Collana "Intersezioni" n. 134, Il Mulino, Bologna, 1994, Lit. 18.000

La Collana "Intersezioni" presenta l'edizione italiana di una stimolante serie di saggi della prestigiosa antropologa inglese, cinque dei quali - (I) "Il dibattito sulle norme e le origini della cultura"; (III) "Un esempio di stile di pensiero: l'idea del sé"; (IV) "Crede"; (V) "Il dibattito sulle donne sacerdote"; (VII) "L'Hotel Kwilu: un modello dei modelli" - già pubblicati e riediti nel 1992, per i tipi della Routledge, nel libro *Risk and blame*. A questi si aggiungono "Sentimento e cultura nelle teorie della giustizia" (II), *paper* presentato a Parigi nel 1992 al Convegno *Justice Sociale et Inegalités* organizzato dal *Commissariat Général du Plan, Service des Etudes et de La Recherche*, e "Come si costruisce il medico: un approccio culturale alle mode in medicina" (VII), saggio del volume edito da S. Budd e U. Sharma nel 1987, intitolato *The healing bond: the patient-practitioner relationship and therapeutic responsibility* (Londra, Routledge).

La natura eterogenea e per certi versi eterodossa delle tematiche trattate, che in alcuni casi esulano dagli ambiti della ricerca schiettamente antropologica, consente alla Douglas di lanciare una duplice sfida metodologica al mondo delle scienze sociali: da un lato l'applicazione rigorosa dell'approccio teorico e di ricerca dei *cultural studies* a quei settori della realtà tradizionalmente oggetto delle discipline "forti", e cioè le scienze economiche e politiche, dall'altro il richiamo alle «responsabilità intellettuali» (p. 157) dell'antropologia, alla «necessità che abbiamo di avere un accesso critico al più elevato livello di teorizzazione sulla nostra società» (p. 163).

Corollario imprescindibile a tale assunzione di responsabilità è una dilatazione dei confini della scienza antropologica, in una prospettiva di scambio e di collegamento interdisciplinare: in una realtà globale attraversate da profonde e radicali trasformazioni, in cui il "rischio" è diventato un nuovo ed assillante oggetto di studio, lo sconfinamento, l'interdisciplinarietà sono per l'Autrice non solo fortemente

necessari da un punto di vista metodologico ma anche e soprattutto da un punto di vista etico.

L'impianto teorico che sorregge la metodologia d'analisi della Douglas s'incentra sull'assioma che la cultura, come prodotto collettivo, è il risultato di scelte individuali che riguardano *in primis* la tipologia delle relazioni sociali: l'ambito relazionale, come esperienza condivisa, «modellata in forma di metafora e fissata nel rituale e nella storia, è un bene collettivo che [le persone] hanno fabbricato insieme» (p. 32). Le premesse epistemologiche di tale impianto sono ulteriormente esplicitate nel IV° capitolo, nel quale la Douglas rivendica la legittimità dell'argomentazione sociologica nell'individuare le ragioni dello «scetticismo radicale» nel contesto delle credenze religiose, ribadendo la centralità, nell'ambito dell'analisi tipologica delle modalità del "credere", del concetto di autorità e delle condizioni politiche in cui tale concetto si concretizza, che «consentono ad una concezione di prevalere su quella opposta» (p. 115).

E' dunque proprio da questa fedeltà intellettuale alle teorizzazioni della scuola sociologica francese che l'analisi culturale della Douglas prende le mosse, affinando al contempo gli strumenti metodologici dell'antropologia cognitiva. La sua attenzione si focalizza infatti sul processo decisionale che sottende la scelte individuali, sullo spazio operativo del cosiddetto "senso comune", che determina non solo le motivazioni di ordine concettuale che sottendono le scelte, ma anche la strutturazione e la trasformazione delle istituzioni sociali. I processi percettivi e cognitivi che informano gli schemi interpretativi del "senso comune" (in quanto condiviso, non certo perché ordinario o triviale), pur essendo di natura individuale e personale, non possono comunque prescindere dal vaglio del sistema culturale, che limita nei confini delle sue possibilità "discrete" la capacità di opzione.

Ciò che la Douglas propone è dunque un'idea circolare di cultura, un «modello dei modelli» che influisce in modo deterministico sulle strategie di scelta - assimilando, in un certo senso, il concetto di cultura a quello di tradizione - ma che è nello stesso tempo dinamicamente suscettibile di trasformazioni derivanti da quei contesti di relazioni sociali possibili che ha

contribuito a stabilire. La formazione del consenso ricopre dunque un ruolo determinante all'interno di questa circolarità.

E' infatti attraverso i processi di definizione degli obiettivi compartiti e delle modalità per il loro raggiungimento, che gli individui costruiscono categorie concettuali appropriate, che siano in grado cioè di soddisfare i criteri di comunicazione e scambio; da tale «dibattito sulle norme» scaturisce la legittimazione di uno specifico apparato sociale, così come l'indifendibilità «in base a qualsiasi criterio comune» (p. 33) di specifiche istituzioni, rende automaticamente impossibile la loro coesistenza.

I modelli culturali, costituiti dall'insieme delle categorie concettuali condivise, sono dunque considerati come procedure che consentono la legittimazione della tipologia delle forme sociali; il processo che struttura tali modelli è quello che la Douglas definisce «l'uso quotidiano della psicologia del senso comune» (p. 53) i cui meccanismi sono magistralmente esplicitati e approfonditi, e qui sta la forza e l'efficacia dell'impianto analitico utilizzato, in contesti fra i più disparati: nelle teorie della giustizia, nella connessa definizione del sé e del concetto di persona, nella contrapposizione tra presupposti logici e concettuali che caratterizza il dibattito sulle donne sacerdote, e che informa l'ambito delle possibili scelte terapeutiche.

Patrizia Burdi

M. Lospinoso, *Diario africano. Ricerche e memorie delle donne Diola del Senegal*, Liguori, Napoli, 1993, pp. 138, Lit. 15.000

Il sistema feticista e, congiuntamente, il mondo della donna diola nel suo vissuto individuale e sociale, sono i due temi che il libro di M. Lospinoso affronta in uno stretto e denso intreccio di dati documentali etnografici e di riflessioni interpretative chiarificatrici. Ma per apprezzare adeguatamente un primo, sostanziale merito scientifico del lavoro, sarà utile ricordare la compromettente diversità esistente fra la nozione di "feticcio-feticismo" genericamente diffusa nella cultura corrente occidentale, e la nozione elaborata a livello di analisi scientifica, e qui oggetto di un'originale, lucida ricostruzione. La prima

nozione deriva da quella propagata dal sec. XV con l'arrivo dei Portoghesi sulle coste dell'Africa occidentale, poi sedimentata e durevole fino ad oggi: cioè il feticismo visto come «superstiziosa adorazione di un oggetto materiale, dotato di poteri sovranaturali» (Gresle, Panoff, Perrin, Tripier, *Dictionnaire des Sciences Sociales*, Nathan, Paris, 1990, p. 123). La versione scientifica vede il feticismo come sistema di rappresentazioni simboliche e di pratiche rituali, operante in funzione di protezione e prevenzione da ogni male, calamità, insidia naturale od umana. Diciamo anche che, a compromettere fino all'epoca odierna il senso riduzionista e pregiudizievole della nozione di feticismo, hanno tra di noi contribuito da un lato la psicanalisi, con l'insistere sul concetto di feticismo come "adorazione di oggetti" con riferimento a certe manifestazioni di perversione sessuale, e il marxismo con il parlare di "feticismo delle merci", come smodata supervalutazione dell' "uso", in confronto con il "valore" di scambio delle merci stesse.

In realtà dobbiamo riconoscere che varie, complesse e articolate valenze, tra loro connesse e a livello implicito inglobate nel sistema feticista della società africana Diola, vengono riportate alla luce e individuate sul piano esplicito, valorizzate con riferimento al contesto della cultura locale e dei suoi valori di base, dalla penetrante indagine qui presentata. In questo senso siamo grati a M. Lospinoso che con minuziosa attenzione e in modi ordinati ha portato un contributo idoneo a ridare al feticismo il suo pieno significato sociale e culturale.

Una prima decisiva indicazione teorica e interpretativa sta nel segnalare che la "comprensione" del feticismo dipende non dal porre in questione un "oggetto" materiale qualsiasi, che è semplicemente un "segno", bensì con il porre in questione l'idea di "spirito", del quale l' "oggetto" (un albero, un bastone, ma anche - e perfino! - un "gatto", come poi ricorderemo a proposito di un caso speciale) è appunto un segnale. Si tratta dunque, di «spiriti, (...) forze vitali e attive, vere e proprie entità dotate di volontà e energia, in rapporto dinamico con l'essere umano (...) [per il quale] lo spirito garantisce protezione e benessere, intervenendo anche a punire con malattie e sventure quanti infrangono le norme, [mentre] gli uomini gli assicurano esistenza sociale e riconoscimento culturale» (p. 9). La seconda indicazione di decisiva importanza a livello sociologico e

culturale, riguarda il legame strutturale del feticismo con distinti "gruppi" sociali, per cui «i feticci da una parte, l'organizzazione del gruppo [di persone legate al culto di un particolare feticcio] dall'altra, sono i poli che collegano e articolano gran parte della vita sociale e religiosa» (p. 11), sia delle donne, sia - come risulta in senso lato - dei membri dell'intera società.

La rischiaratrice interpretazione del feticismo qui elaborata da M. Lospinoso è il risultato di un metodico ripensamento - parte sul terreno, plausibilmente più ancora "a casa" -, fatto sui tanti elementi etnografici raccolti in due spedizioni di ricerca a intervallo di cinque anni (1982, 1987) nel villaggio di Séléky tra i Diola della Basse Casamance, Senegal sudoccidentale; una società facente parte dell'antico regno del Mof Evvi. Ma affiorano nel libro, specie nella II parte dedicata a "Memorie e riflessioni", esperienze e argomentazioni derivate da pregresse e successive ricerche fra altre comunità native del Senegal fino al 1991.

Non possiamo da parte nostra, a questo punto rinunciare a un sommario confronto tra il feticismo di cui ci parla Lospinoso in questo libro, con le forme culturali riscontrate da noi, e note in numerose società dell'Africa occidentale, per il fatto che in tutti i casi, cioè nelle forme denominate "culti feticisti" e in quelle indicate usualmente come "culti di spiriti", "culti di possessione", "culti animisti", è in gioco omologamente una categoria di entità mitico-simboliche che si è convenzionalmente deciso, fra gli etnologi, denominare "spiriti", e che gli stessi nativi, nelle aree dei cosiddetti "culti di possessione", sono soliti denominare appunto "spiriti" (per evidente prestito linguistico dalla colonizzazione inglese anglofona). Invece in questa area del Senegal li si usa denominare "feticci", per evidente prestito dalla colonizzazione francese, a sua volta richiamantesi ai modelli linguistici originariamente portoghesi. Ci preme sottolineare che al di là delle differenti denominazioni dei rispettivi culti, e dei corrispondenti modi ideo-logici, si deve riconoscere il fondamento comune in una struttura di entità mitico-simboliche, direttamente collegata col sistema rituale, e nell'insieme operante - come si è detto - in rapporto con il destino dei gruppi umani, nel senso di proteggere dai mali, punire infrazioni con l'infliggere penalità di malattie e sventure. V'è dunque una precisa omologia di struttura ideo-logica,

funzionale, operativa, semiologica. Che li si chiami "spiriti", che li si chiami "feticci", essi tutti sono entità che provvedono a stabilire una relazione dialettica - noi diremmo - tra l'esperienza del male sofferto o temuto (come malattie e calamità, morte di figli, ecc.) e l'esigenza di valori da osservare come guida comunitaria collettiva, e la cui infrazione è punita. E tutto ciò - ossia culto osservato (con riti sacrificali e offerte) e benefici o riparazioni distribuite e ripartite - riguarda sempre "gruppi internamente solidali", cioè coesi nel nome d'un comune "spirito" protettore o punitore.

V'è tuttavia una differenza essenziale fra il caso del cosiddetto "feticismo" senegalese, e i cosiddetti "culti di spiriti o di possessione" dei Wolof, e delle aree culturali linguisticamente anglicizzate dell'Africa occidentale. La differenza sta nella costituzione dei tipi e delle categorie dei "gruppi" chiamati a solidarizzare in un culto condiviso, per un determinato "spirito" o "feticcio". Infatti - come stiamo per ricordare in base alle osservazioni di Lospinoso - per i "feticisti" Diola, esiste una grande variabilità di gruppi coinvolti in una interna coesione rituale, culturale, di solidarietà cooperativa. Dunque si dà una moltitudine di "spiriti-feticci" (così vorrei chiamarli, per uscire dall'equivoco) a cui rivolgersi da parte di ogni individuo, a seconda del sesso, dell'età, dello status sociale (donna nubile, sposata, madre) o del villaggio al quale al momento si accede.

Vediamo infatti che si distinguono feticci (per noi, "spiriti-feticci") di diverse categorie: anzitutto, secondo una linea indicata come "orizzontale", quelli territoriali o residenziali, ossia preposti al rapporto con gli abitanti di un quartiere, di un villaggio, di gruppi di villaggi, o addirittura di tutti gli abitanti della "nazione" Diola. D'altra parte esistono i tanti spiriti-feticci della categoria parentale, ossia contraddistinti secondo una linea "verticale" di discendenza o nascita (famiglia, lignaggio, clan). I "gruppi" sociali rispettivamente così formati in base ai criteri di discendenza o di residenza possono dinamicamente interferire, sovrapporsi, mutare in modo fluido, in relazione alle circostanze nelle quali il postulante si rivolge al feticcio, in relazione al suo status e alla sua realtà situazionale (un giovane iniziando, una giovane ancora nubile, o una donna sposata, infine una madre partoriente che abbisogna di protezione sicura per il nascituro, tanto più dopo aborti subiti, dopo morte di figli, ecc.).

Ma nei cosiddetti "culti di spiriti" o "di possessione", un solo tipo di aggruppamento sociologico, basato sulla parentela (famiglia nucleare o estesa, o famiglia domestica) è quello investito di comuni responsabilità nel rapporto con gli spiriti, in senso sia attivo che passivo. Ossia, solo parenti stretti sono legati tra loro di fronte a eventi negativi come malattie, calamità ecc., e condividono la possibilità di essere colpiti - come solidalmente corresponsabili - da una malattia o calamità punitiva ad opera d'uno spirito qualsiasi, per una infrazione commessa da parte di un membro qualsiasi della parentela. Ciò consente di dire che presso le società ligie ai culti di spiriti e di possessione la coesione forte, vincolante in senso sacrale, si esercita soprattutto all'interno della parentela dei conviventi, mentre di più varia struttura può essere l'aggregazione morale e sociale, di soggetti legati in termini sacrali ad un'entità spirituale loro preposta (un feticcio, cioè - per noi - spirito-feticcio), presso società convenzionalmente qualificate "feticiste" ed esemplificate dal modello dei Diola. Ne desumiamo una significativa implicazione di ordine generale, al di là delle distinzioni suindicate: cioè che in tutti i casi, tra i modelli socio-culturali e religiosi da noi così categorialmente distinti, la sorte avversa o propizia del singolo individuo, la sua identità, l'espressione di esigenze vitali: tutto ciò si fonda sull'unione partecipativa del singolo, in "gruppi" solidali dal cui unitario rapporto con un comune spirito sovrano (sia esso indicato con il nome di "spirito" o di "feticcio"), discende il significato e la sicurezza dell'esistenza individuale, oltre al suo riconoscimento sociale 18, 26, 131-132).

Conviene precisare che il quadro che il libro presenta del mondo dei "feticci" e dei gruppi sociali - maschili, femminili o comuni - che nella società "feticista" dei Diola si riuniscono istituzionalmente, o secondo occasioni, sotto l'egida di un "feticcio" comune, è ben complesso. Le varie e molteplici condizioni di status sociale dell'individuo, le più diverse circostanze esistenziali (giovani uomini iniziandi, donne prima del matrimonio, in vista della maternità o di ogni successiva gravidanza e altre circostanze anche casuali; vedi oltre l'episodio del feticcio-gatto): sono altrettante occasioni per la formazione di aggregazioni rituali in gruppi speciali di soggetti che solidarizzano nel nome d'uno spirito assunto come comune

protettore e garante. Da questa consapevole "appartenenza gruppale" sanzionata nel rito, valorizzata fortemente nel libro come applicazione di un "principio del gruppo" (p. 131), deriva, per l'individuo, l'acquisizione psicologicamente rassicurante d'una propensione ad affrontare con forza e fiducia prove critiche (l'iniziazione per i giovani, il parto e l'allevamento del bimbo per la donna, ecc.). Ma il ricorso allo spirito-feticcio non concerne soltanto la ricerca di aiuto da parte della donna nel timore o nel dolore per la morte di figlioli, o «per rispondere all'infertilità, che sono problemi individuali e sociali, ma anche per rivendicare l'autonomia culturale, religiosa, e politica dei Diola come etnia, come dimostra il culto dei feticci della pioggia della profetessa Aline Sitoé» (p. 131): il che ci indica la funzione di assistenza totalizzante, attribuita dalla società al rapporto con gli spiriti-feticci. Di fatto le grandi riunioni rituali delle madri diola a livello nazionale, in occasione del culto del feticcio Ballega, praticato a intervalli pluriennali, si è caricato talvolta in passato - in epoche di rivendicazioni etniciste -, di connotati politici, tanto da indurre il governo centrale a contrastare tali iniziative rese «politicamente pericolose» (p. 25, 71-72).

Non si può non rilevare la sensibile propensione dell'autrice a cogliere e sottolineare, nell'analisi dei comportamenti etico-culturali della donna diola - attraverso il metodo dell'osservazione partecipante e di approfonditi colloqui-interviste -, il suo forte spirito societario, di coesione femminile, e la decisa sua coscienza di autonomia. Anzitutto, v'è una spiccata coesione a livello locale (di quartiere), per cui ogni madre è solerte nell'osservare il culto del proprio feticcio residenziale femminile - un feticcio specifico per donne madri del posto -, il culto del quale «agisce come un formidabile strumento di coesione delle donne a livello delle unità residenziali» (p. 18). Ma oltreché a livello locale, la donna-madre fonda una propria coesione con donne di altri villaggi, e ciò può avvenire a ogni nuova gravidanza, allorché la donna, in vista della prossima nascita di un figlio - specie se ha avuto casi di morte di figli in precedenza - si dispone a spostarsi per porsi sotto l'egida di un feticcio esterno, nuovo per lei, e indire, accolta come onorata ospite dalle donne del nuovo villaggio da lei prescelto, la propria iniziazione al culto del nuovo feticcio. E' questo il culto *gagnalen*, in virtù del quale la donna partorisce

e si trattiene per tre anni dopo il parto (approssimativa durata dell'allattamento), sotto le cure delle donne locali, assegnando al neonato, come suo proprio feticcio residenziale, quello del posto, al cui culto del resto viene iniziata la stessa madre, in aggiunta al culto del suo originario feticcio residenziale (di nascita) e quello acquisito in forza del matrimonio, che è virilocale.

L'autrice chiarisce bene come procede il gioco dei rapporti tra le donne e i loro molteplici spiriti-feticci di protezione. Ella rimarca con forza la funzione strategica di larga integrazione sociale e di "coagulazione" operativa esercitata dal sistema mobile e fluido del rapporto donna/spiriti-feticci.

Per le donne - scrive Lospinoso - l'appartenenza ai feticci locali, sia in rapporto alla residenza patrilocale [da nubili], sia virilocale [da sposate], è l'elemento coagulante e operativo sul piano culturale e sociale, mentre la partecipazione delle madri al culto Ballega [culto collettivo periodico a intervalli pluriennali] costituisce uno strumento di coesione più largo, a livello di comunità "nazionale", cioè dell'intero [ex-regno] Mof Evvi. Invece mediante il ciclo rituale *gagnalen* [con riti includenti la fase preparto, del parto, del puerperio, tutte "fuori casa", ospiti in territorio "esterno", ma sempre diola [le donne stabiliscono una rete di relazioni intervillaggio che sono a salvaguardia della loro condizione specifica di madri, e della loro autonomia di spostamento (p. 47).

C'è una nota, a questo punto, da rilevare sull'impostazione del libro. Se consideriamo - come ho sottolineato al principio - l'unione fatta nel libro fra i due temi centrali, cioè il vissuto femminile e il sistema feticista dei Diola, diremo che questa limitativa congiunzione ha comportato la marginalizzazione di tanti altri aspetti, di altre dimensioni della cultura nativa, pur esse in rapporto con il feticismo, e la cui decifrazione, pur desiderabile ed utile, rimane in ombra, sacrificata. L'autrice è autocriticamente cosciente dei limiti di ogni ricerca, pur volta «ad attingere a un livello ideologico che sta a monte dei comportamenti individuali e delle pratiche collettive», e pur in questo caso dovendo adattarsi ad una «misura limitata dello scambio» dovuta alla «doppia mediazione linguistica» per l'interposizione dell'interprete (pp. 125-126). Pur tuttavia, a ben

guardare, a noi sembra che l'unione dei due temi suddetti, nella sua delimitazione, trovi una propria logica giustificazione all'interno della cultura nativa. S'è visto dai cenni riportati qui stesso, come il sistema feticista presenti, a livello applicativo, una caratteristica struttura di adattabilità, plasticità, aderenza a singole situazioni collettive, tanto che numerosi spiriti-feticci vengono ad accumularsi nel vissuto dei rapporti fra l'individuo e il sistema mitico-individuale del feticismo, nel corso dell'esistenza. Ma è proprio della donna più che dell'uomo il mutare profondo delle situazioni esistenziali, come s'è visto, tanto più per le donne di là, che nascono sotto l'egida d'un feticcio residenziale "paterno", ne assumono uno nuovo col matrimonio virilocale, ne scelgono vari nuovi per ogni gravidanza con la serie dei loro spostamenti. Né è un caso che le donne si distinguano per i feticci riservati, oltre a quelli residenziali e parentali.

Ne è un'utile illustrazione il caso occorso e narrato d'un curioso episodio. E' il caso sopra annunciato del "feticcio-gatto", in realtà denominato poi feticcio Niabù, del quale l'etnologa ricostruisce la "nascita" (tra gli anni '40 e '50) raccontando l'episodio che spiega come un nuovo feticcio possa essere inventato, cioè "fondato", con tanto di sede ben delimitata sul terreno, con segnali riconoscibili di bastoni infissi al suolo, con coerenti significati simbolici assegnati ai singoli elementi, e come esso venga assunto quale centro culturale, dove - nel nostro caso - le donne, e soltanto esse, si recheranno a fare le offerte e i sacrifici. Sono donne, appunto, che una volta, trovandosi presso una pozza d'acqua per la loro toilette, s'avvedono che un gatto circola lì intorno. Poi «il suo periodico apparire lì stesso ogni mattina diventa fonte di ansietà, essendo interpretato (...) carico di significato» (p. 27). In breve, si definisce - da parte di indovini - che «il gatto va identificato con uno spirito che chiede di diventare oggetto di culto in quel luogo». E' così che sul luogo le donne delimitano con argilla lo spazio sacro dell'*epang*, quasi un altare, o *temenos*, o *templum* antico riservato al culto. E il feticcio sarà, ovviamente, riservato alle donne, le quali nomineranno una di loro *féticheuse*, sacerdotessa dello spirito Niabù. Questo diventa un'entità importante per qualunque donna (fuori da criteri residenziali o parentali), méta di pellegrinaggi per chiedere aiuto per problemi

di salute, maternità, rapporti familiari» (p. 30). Sembra proprio, e non soltanto da questo episodio, che le donne diola abbiano un rapporto particolarmente intenso con il feticismo, tanto da meritare quell'associazione stretta dei due temi, che il libro ha stabilito: anche se sarebbe bene conoscere in quale rapporto si pongano con i cosiddetti "feticci", a loro volta gli uomini.

A questo punto, per concludere la presentazione di questo libro, di modesta mole ma utile sul piano interpretativo-teorico (oltretutto documentale), e ravvivato qua e là da spunti di problematizzante autoriflessione, noterò che un rilievo muovibile ad esso riguarda una certa frammentarietà fra le parti. Da un lato l'efficace trattazione del principale nucleo tematico - che ovviamente occupa la parte maggiore -, è corredata da una sintesi sui costumi e i "segreti" femminili nell'arco delle fasi della vita, e della presentazione di brevi note biografico-caratteriali su alcuni personaggi femminili in vario modo emergenti. E' questa un'integrazione che, secondo il metodo della "storia orale", personalmente raccolta dalle protagoniste, e con una positiva apertura dinamista, ci porta a conoscere ruoli femminili eccentrici (profetessa, ostetrica, ecc.), ambienti di tipo urbano modernizzante (associazionismo di quartiere e di mestiere femminile), nuove scelte di vita autonoma, situazioni di conflitti intrafamigliari. La successiva sezione del libro assume il carattere di "taccuino di appunti", che raccoglie una serie di ripensamenti ("Memorie e riflessioni") desunte dai contatti intrapresi, nelle diverse inchieste etnologiche svolte negli anni, con comunità e persone in Senegal. Affiorano problemi di rapporti comunicativi del tipo "io/gli altri", riflessioni sull'ambiguità interiore tra "vicinanza e distanza" percepita nel confronto "terreno/casa". Si discute il rapporto con singoli interpreti, su piano psicologico e nelle rispettive evoluzioni a intervallo di anni. Affiorano problemi connessi con processi di trasformazione di costumi pratici e mentali, come effetto dell'urbanizzazione, sia periodica che stabile, e altri argomenti già ampiamente dibattuti a livello teorico, metodologico, epistemologico, dalla letteratura contemporanea.

L'insieme di queste pagine, che affastellano ricordi e rimediazioni, rivela al di là della loro frammentarietà, un'aperta sensibilità tormentata, verso la problematizzazione del proprio umanesimo insopprimibilmente occidentale, che forma - in

realtà - il corredo psicologico e cognitivo implicito e specifico dell'etnologo, indotto dalla stessa sua particolare vocazione, che lo espone scopertamente al confronto interculturale.

Mi piace concludere con una notazione soggettiva che può apparire provocatoria, ma che almeno richiamerà l'attenzione su un serio problema: quello dei gravi fraintendimenti sottesi all'impiego supinamente acritico di certi termini tramandati da una tradizione linguistica acquisita, quando tale tradizione a sua volta è stata fondata su un radicale fraintendimento circa il vero significato del fenomeno culturale cui implicitamente ci si vuol riferire. Dunque non mi pare paradossale asserire che "feticcio, feticismo" formano una coppia di termini semiologicamente impropria, equivoca, confusionaria, anzi deviante, implicitamente pregiudizievole e concettualmente compromettente. In realtà, chiunque di noi occidentali, nel farne uso rimane meccanicamente portato a dare peso al significato etimologico dal quale non riesce mai del tutto a districarsi: cioè al significato di "oggetto materiale", culto di un "oggetto materiale". Propongo pertanto di eliminare dal vocabolario etnologico questi due termini, limitandosi ad indicarli nel loro valore storico-culturale, come documento linguistico di una miscomprensione interpretativa prodotta da Europei che credettero di fermarsi, ai fini di una "intelligenza" del fenomeno osservato, sulla semplice osservazione "visiva", in questo caso, di un «recinto segnato sul suolo, corredato da alcuni oggetti materiali». L'errore non poteva essere più grossolano, e noi continuiamo a subirne involontariamente i richiami. E' quanto il libriccino di Lospinoso ci insegna a evitare.

Vittorio Lanternari

N. Rouland, *Antropologia giuridica*, con note e indici analitici; riferimenti bibliografici in nota, Giuffrè Editore, Milano, 1992, pp. 499, Lit. 60.000

Questo ponderoso manuale (ed. or. *Anthropologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988) esce in Italia nella collana *Giuristi stranieri di oggi* dell'editore Giuffrè, un'edizione dunque giuridica, pensata e realizzata per i giuristi. Eppure

l'antropologia giuridica ha un glorioso passato e un complesso e variegato presente, ma in Italia se ne sa poco. Mentre materie come la sociologia del diritto, per non parlare ovviamente della ben più radicata filosofia del diritto, hanno diritto di cittadinanza e sono attivamente insegnate nelle Università italiane, l'antropologia giuridica praticamente non esiste. Ed è doppiamente sorprendente che un libro come questo esca in una collana giuridica, sia perché mette in evidenza il disinteresse dell'antropologia italiana verso questo campo di studi, mentre in Italia, e questo è il secondo motivo di sorpresa, gli studi giuridici non solo sono molto ben radicati, ma abbastanza impermeabili a tradizioni estranee e soprattutto poco sensibili al richiamo del pluralismo giuridico.

Tuttavia bisogna riconoscere che la tradizione degli studi romanisti si è notevolmente innovata negli ultimi anni con l'apertura verso metodiche di ricerca maggiormente orientate nel senso della storia sociale e quindi, in parte, verso l'antropologia, ma il fenomeno è limitato all'area della storia del diritto romano. Nel mondo anglosassone, a causa dell'influenza determinante della concezione della *common law*, la colonizzazione ha dato un impulso formidabile allo studio delle cosiddette *customary laws*, ovvero i sistemi giuridici indigeni. Anche in Francia la ricerca sui *droits coutumiers* ha avuto un impatto analogo sia nell'ambito delle discipline giuridiche, che in quello dell'antropologia.

In Italia non è avvenuta la stessa cosa, non perché la tradizione di studi sui costumi indigeni nelle colonie fosse scarsa o poco utilizzabile, ma in ragione della totale impermeabilità della scienza giuridica ufficiale da una parte, e del netto rifiuto di un possibile coinvolgimento con il passato coloniale da parte dell'antropologia, dall'altra. Questo si è riflettuto chiaramente sul contributo offerto, negli anni Cinquanta, dai giuristi italiani alla definizione della costituzione somala che si è risolto in un pacchetto di proposte che ricalcavano pedissequamente i principi del diritto costituzionale italiano. Lo scarso interesse per l'antropologia giuridica da parte degli addetti ai lavori è peraltro un fenomeno abbastanza curioso, dal momento che alcuni tra i più illustri padri fondatori dell'antropologia erano dei giuristi che si erano posti delle questioni di storia del diritto,

come Sumner Maine, ovvero dei problemi di pluralismo giuridico e di diritto comparato, come Morgan.

Il libro di Rouland è un manuale ed è ben fatto: la materia è organizzata in modo esauriente e chiaro; a conclusione di ogni capitolo sono aggiunti dei paragrafi di commenti e suggerimenti al lettore per approfondire gli argomenti trattati. C'è una esposizione molto lucida ed appassionante degli sviluppi dell'antropologia giuridica a partire dall'evoluzionismo, attraverso il funzionalismo del Malinowski di *Crime and custom* e la scuola sociologica francese, per arrivare al neoevoluzionismo di Hoebel, all'analisi normativa e processuale di Bohannan, Gluckman e Pospisil, fino alle più sottili e flessibili teorizzazioni di Comaroff e Roberts. Se un appunto si può fare è che manca una bibliografia complessiva finale: le indicazioni bibliografiche sono nei paragrafi finali dei capitoli oppure in nota e le note sono raccolte tutte alla fine del volume, rendendo così la lettura piuttosto faticosa. L'A., Norbert Rouland (Marsiglia 1948), la cui formazione è in primo luogo giuridica e romanista, ha insegnato nel passato Storia contemporanea politica e sociale. Approdato all'antropologia giuridica, ha realizzato ricerche sul terreno nel classico stile etnologico in Groenlandia e in Canada sugli Inuit. Insegna attualmente Antropologia giuridica nell'Università di Aix-Marseille (è la prima cattedra di questa materia in Francia, istituita nel 1988) in cui ricopre anche la carica di vice direttore del Centro di diritto comparato; è infine membro del *Laboratoire d'Anthropologie juridique* di Parigi, nonché della *Commission on folk-law and legal pluralism*.

Malgrado questa forte connotazione giuridica, il manuale di Rouland è in tutti i sensi un manuale di antropologia che si apre con una prima parte sul tema "Pensare l'alterità: la visione dell'Occidente", in cui l'A., a partire dall'evoluzione delle rappresentazioni del reale, in cui un risalto particolare spetta al processo di colonizzazione, sviluppa l'analisi del problema centrale dell'antropologia giuridica e cioè quello dell'uso delle categorie giuridiche occidentali per la comprensione e l'analisi dei fenomeni giuridici nelle società "altre". La seconda parte è centrata sul tema "Pensare la diversità: l'antropologia giuridica delle società tradizionali" in cui Rouland, adottando di fatto la costruzione categoriale del diritto, così come si è formato in

Occidente, mediando in parte fra tradizione romanista e tradizione fondata sulla *common law*, espone i rapporti giuridici fondamentali (rapporti di parentela, rapporti fondiari e contrattuali), nonché gli ordinamenti di regolazione dei conflitti e conclude con l'analisi della colonizzazione giuridica in Africa. La terza ed ultima parte è dedicata alla modernità e alla proposta di un'antropologia giuridica del diritto positivo occidentale: un capitolo affronta la comparazione tra diritti tradizionali e diritti moderni, mentre un secondo capitolo è dedicato all'antropologia del diritto positivo.

Le questioni dell'antropologia giuridica si possono riassumere su due livelli. Da una parte la questione dell'oggetto, "norme" e "conflitti" appartengono al bagaglio tradizionale dell'antropologia, ma non sono l'unico e forse neppure il più importante argomento dell'antropologia giuridica; la questione centrale è forse quella del pluralismo giuridico, ovvero della compresenza in una stessa società di più sfere al cui interno si legittimano norme specifiche e si generano conflitti peculiari. Questo, in particolare, sembra davvero il contributo più interessante del libro di Rouland perché fornisce gli strumenti teorici per comprendere ed analizzare in modo più articolato molti fenomeni sociali e politici di società tradizionali, ma anche fenomeni peculiari alla nostra società e ai contesti multiculturali in genere.

Ad un altro livello si situa il problema dell'apparato concettuale del diritto positivo che, bene o male, finisce per rappresentare il modo attraverso il quale l'antropologia giuridica conosce e si rappresenta i sistemi di norme "altri". Su questo punto Rouland non si spinge molto oltre e non esplora in modo sistematico la possibilità di ricostruire delle teorie locali suscettibili di essere comparate con le teorie giuridiche del diritto positivo. Quanto alla comparazione, Rouland si limita a quella tra sistemi di norme delle società tradizionali e ordinamenti giuridici moderni. Il discrimine è il referente statale: il diritto positivo assegna alla legge, promanante da un potere legislativo, la natura di fonte primaria del diritto. Che dire quindi delle società senza stato? Come si giustifica in questi casi l'uso della concettualizzazione giuridica? La comparazione tra sistemi di norme fornisce il piano epistemico e metodologico. Qui l'A. si dimostra piuttosto erede della

tradizione positivista e durkheimiana, anche se fa abbondante uso di concetti e prospettive mutuati dall'opera di Bourdieu.

In conclusione, e indipendentemente da qualche riserva che può suscitare, in alcune parti del testo, l'eccessivo rigore giuridico, o il ricorso alla dicotomia etnologia-antropologia per designare i due momenti, casistico e comparativo, il libro di Rouland rappresenta un evento interessante nel panorama della pubblicistica antropologica di importazione. C'è solo da augurarsi che lo stimolo che arriva dai giuristi venga recepito dall'antropologia italiana onde evitare che, anche in questo caso, cultori di discipline "altre", appropriandosi di categorie antropologiche, rivendichino, nella specificità del loro ambito di studio, la qualifica di antropologi. Non è il lamento di una cassandra, ma l'obiettivo riscontro che emerge dal pullulare di insegnamenti universitari che inglobano il termine antropologia senza alcun riferimento reale al raggruppamento etnoantropologico. Nel caso specifico, il timore emerge dalla lettura della saggistica degli storici del diritto romano che sempre più numerosi si occupano di alleanze matrimoniali e di cugini incrociati (G. Franciosi), nonché di analisi antropologica del diritto primordiale (A. Cassani), di etnologia giuridica (R. Motta e A. Negri) e, *last but not least*, di *Teorie del diritto primitivo. Un'introduzione all'antropologia giuridica* (autore: R. Motta, Unicopli, Milano, Materiali Universitari Scienze Politiche 23, 1986, 211 pp.) e *Addomesticamento degli etnodiritti* (autore: R. Motta, Unicopli, Milano, 1994).

Mariano Pavanello