

TENDENZE DELL'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA

Alessandra Ciattini

Università di Roma "La Sapienza"

1. La specificità della religione (1)

La differenza tra l'antropologia religiosa del passato e quella attuale consiste - mi pare - nel tentativo, condotto ostinatamente da quest'ultima, di mostrare come in realtà il pensiero religioso non presenti tratti specifici, talvolta opposti a quelli attribuiti alle altre modalità del pensare, in particolare e soprattutto alla riflessione scientifica. Quelle caratteristiche che sembravano essere, fino al secolo scorso, una peculiarità del pensiero religioso si ritrovano - ad esempio secondo il parere di R. Needham (1981, cap. IV) - anche in altre manifestazioni non immediatamente religiose del pensiero. Non solo le religioni ci dicono, infatti, cosa dobbiamo sperare, cosa dobbiamo aspettarci dalla nostra vita terrena, immediata e futura; sono domande queste su cui riflettono anche le varie filosofie morali e quelle che, a torto o ragione, sono state considerate filosofie della storia, tra le quali gli studiosi di lingua inglese e di tradizione empiristica annoverano il marxismo. Molte volte, del resto, sono stati sottolineati i tratti religiosi o quasi religiosi del marxismo. Ad esempio, in uno scritto dedicato alla filosofia della religione, I. T. Ramsey considera il marxismo quasi religione per una serie di motivi, che qui non è necessario ricordare integralmente. In particolare, Ramsey (1983: 598) nota una somiglianza logica tra il *Marxist Millennium* e il tema della Seconda Venuta del Cristo, tra l'atteggiamento devoto ed impegnato del marxista militante e quello del credente.

Sempre in questa prospettiva critica nei confronti delle concezioni totalizzanti, un *topos* della letteratura empiristica da Popper in poi, Evans-Pritchard (1972: 74-75) affermava di «aver

in qualche modo compreso la Russia comunista studiando la stregoneria tra gli Azande».

D'altra parte, se scopo delle religioni - osserva Needham (1981: 74-75) - non è la conoscenza così come la intendono le scienze, per la mancanza nelle società tradizionali, fondamentalmente religiose, di un apparato critico per la speculazione epistemologica, esse riflettono tuttavia - e su questo punto concordano molti studiosi - su una serie di quesiti "essenziali", connessi con l'immenso problema del senso della nostra vita. Questioni a cui occorre dare una risposta, sia pure parziale e momentanea per ragionare sulle varie forme di vita sociale e culturale oltreché, come è ovvio, per vivere. Le religioni sembrerebbero ruotare intorno a queste "perplexità essenziali" di borghese memoria, che - come sottolinea Needham (1981, cap. I) - stanno, più o meno esplicitamente anche al centro delle riflessioni sociologica ed umanistica.

La questione del senso della vita e di quello della storia torna sempre a ripresentarsi, infatti, anche all'interno di quelle prospettive metodologiche costruite, almeno nelle intenzioni, sulla più netta scissione tra scienze della società, da un lato, ed etica e politica dall'altro. Per trovare una via d'uscita al conflitto tra la ricerca del senso delle cose e la "neutralità" dell'indagine scientifica, si adottano due percorsi diversi, non nuovi ed alquanto insoddisfacenti. Da un lato si sottopongono i presupposti adottati ad una critica inutilmente autodistruttiva, volta ad epurarli da ogni macchia provocata da un generico quanto totalitario eurocentrismo; dall'altro si tenta l'operazione già più volte consumata, di radicare il senso delle cose in certe tendenze ed esigenze dell'individuo in quanto tale, preso come entità a se stante rispetto al contesto storico-sociale cui appartiene. Molto spesso poi, in questa problematica filosofico-antropologica, l'uomo viene considerato essenzialmente ed esclusivamente un animale simbolico, e le sue produzioni culturali ed intellettuali, indipendentemente dal fine specifico per le quali sono state create, probabilmente diverso nelle diverse epoche storiche, vengono ridotte a strumenti per attribuire un senso qualsiasi ad un mondo misterioso ed indecifrabile, come è il mondo attuale (2). Questa prospettiva - se applicata in maniera sbrigativa e senza le adeguate cautele - rischia di far saltare il confine tra religione e riflessione

filosofico-scientifica, giustificando così ogni forma possibile di sconfinamento, attuata da una parte dall'altra. Da queste invasioni ed intrusioni - seppure non del tutto ingiustificate - emerge in taluni casi una concezione - a mio parere - alquanto generica delle diverse "visioni del mondo", tra le quali alcuni inseriscono anche la produzione scientifica più raffinata e specialistica, sottolineandone la struttura fortemente ideologica e per questo orientata da un punto di vista "occidentale". Ad esempio Barnes e Bloor (1990: 214) affermano, in un saggio recentemente pubblicato anche in italiano, che

le concezioni dell'ordine naturale - si tratti della visione aristotelica del mondo, della cosmologia di un popolo primitivo e della cosmologia di un Einstein - sono tutte simili in quanto false, oppure sono tutte ugualmente vere.

La somiglianza di queste concezioni dipende dal fatto che, secondo i due studiosi britannici, è impossibile distinguere tra la validità obiettiva e la credibilità dei sistemi di credenze, per cui i sociologi della conoscenza debbono limitarsi a chiarire le ragioni che rendono credibile una convinzione in un certo determinato contesto.

Questa posizione ha sicuramente molti meriti, non ultimo quello di sottolineare come molto spesso ci si ritrovi ad accettare "verità" credibili e quindi, in qualche modo funzionali ad una certa situazione, piuttosto che "verità" valide ma assai scomode. Inoltre se questa impostazione da un lato mette in evidenza la dignità e il valore delle concezioni religiose anche di quelle culture che hanno avuto - lo si ammetta o no - un ruolo marginale nella storia mondiale, dall'altro tende a cancellare la specificità delle diverse forme di conoscenza e di approccio alla realtà, collocandole tutte nella categoria onnicomprensiva e, per questo, offuscante di *Weltanschauung*.

Questo cambiamento di rotta - collegato a quella che definirei la crisi della specificità teorica della religione -, avvenuto in pieno clima relativistico, si fonda sulla convinzione che non è possibile stabilire più nette linee di demarcazione tra i sistemi di credenze, giacché i processi cognitivi, i meccanismi di simbolizzazione le problematiche psicologiche individuabili nell'esperienza e nel comportamento religioso - come ad

esempio la conversione, ricorda ancora Needham (1981: 80) - si ritrovano ampiamente nelle più diverse manifestazioni della vita sociale.

Per contro l'antropologia religiosa del passato si fondava sul presupposto filosofico opposto a quello appena illustrato; per essa la religione, come del resto le altre modalità del pensiero, costituisce un oggetto definibile una volta per tutte, dotato di determinate caratteristiche e di una sorta di «presunta continuità presupposta o categoriale» (3), le cui manifestazioni, sicuramente diversificate nei vari contesti non ne intaccano tuttavia la sostanza.

Il presupposto filosofico, che possiamo definire essenzialista, si ritrova articolato in forme diverse nelle impostazioni divergenti, cui si richiamano i vari autori. A mio parere, possiamo distinguere due impostazioni fondamentali all'interno dell'antropologia religiosa del passato, il cui scopo è quello di dar conto della specificità di grado o di natura della religione rispetto alla riflessione scientifica, generalmente identificata con i tratti essenziali della "civiltà occidentale". Queste impostazioni sono state riprese e riadattate da autori moderni, oppure convivono all'interno della più recente prospettiva simbolista. A queste prospettive si è aggiunta, poi, in tempi recenti, una quarta impostazione, nella quale si manifesta l'influenza che Wittgenstein, nonostante abbia scritto assai poco di religione e teologia, ha avuto in questi ultimi due decenni in campo antropologico (cfr. Satris 1980: 507).

Come vedremo tra i simbolisti sono presenti varie tesi sui caratteri del pensiero religioso; i wittgensteiniani, da parte loro, sembrano far cadere del tutto l'antico presupposto della specificità della religione, cercando specificità più limitate, più circostanziate all'interno dei diversi giochi linguistici, in cui si manifesta un certo comportamento rituale o una certa credenza religiosa.

Per la prima impostazione - risalente a Tylor e a Frazer e ripresa ad esempio da Horton (4) -, vale a dire la concezione intellettualistica, la specificità della religione, di grado e non di natura, sta tutta nel pensare erroneo, nell'associare con il pensiero ciò che nella realtà non è contiguo o correlato causalmente. L'associazione errata in Tylor dà vita all'animismo, che collega indebitamente la realtà corporea

inerte ad entità eteree ed apportatrici di animazione e di vita. Più in particolare l'animismo si afferma laddove non ci si limita a prendere atto delle nostre percezioni sensoriali, e postula l'esistenza di un sostrato sostanziale da cui queste deriverebbero, che, in definitiva è stato sperimentato solo per via indiretta. La teoria animistica - in quanto pretesa conoscenza di essenze - rappresenta dunque la modalità di funzionamento specifica del pensiero religioso, il quale può manifestarsi tuttavia anche al di fuori di contesti dichiaratamente religiosi, che sono da considerarsi, pertanto, criptoreligiosi.

A ben guardare l'animismo non si differenzia formalmente dal pensiero scientifico, se ne distacca solo perché gli strumenti intellettivi vengono fatti funzionare in maniera acritica; quindi, in sostanza, esso è caratterizzato dalla mancanza di esercizio mentale, oltre che per i risultati insoddisfacenti, benché storicamente accettabili che ottiene. La sua specificità rientra, quindi, nelle possibilità conoscitive che sono date al nostro intelletto. Ma vi sono anche altre somiglianze tra pensiero magico-religioso e pensiero scientifico. Nel pensiero di Comte, la cui epistemologia ha ispirato sia Tylor che Frazer, la scienza ha il compito di individuare relazioni di successione e di similitudine tra i fenomeni che studia (Poggi 1987: 33). All'individuazione di tali relazioni tende, secondo Frazer, anche il mago, espressione più alta della conoscenza nelle società primitive. In Tylor (1958, vol. I, cap. IV), invece, il rapporto di similitudine si manifesta nella fallacia analogica che caratterizza la magia, quello di successione e/o di causalità nello stesso animismo in quanto ricerca di cause sovranaturali dei diversi fenomeni. Molto spesso è stato sottolineato l'aspetto esplicitamente ottimistico della teoria animistica, e non se n'è colto quello implicitamente pessimistico. Se da un lato, l'avanzamento della conoscenza empirica lascia sperare che entità fantasmatiche non vengano più create, dall'altro, i limiti ineliminabili posti alla conoscenza umana - come si ricava dalla prospettiva empiristica fatta propria da Tylor - fanno presagire che dei fantasmi, delle ombre, degli spettri non ci potremo mai liberare definitivamente. Ciò è confermato d'altronde dalle nozioni tyloriane di sopravvivenza e di *revival*.

La seconda impostazione, fondata sul presupposto della specificità della religione, è quella emozionalistica ed irrazionalistica. Essa, in gran parte, prende spunto dalla speculazione sulle nozioni *mana*.

Nel suo libro sui melanesiani, Condrington (1891: 118-120) aveva affermato che *mana*:

It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural; but it shows itself in physical force, or in any kind of power or excellence which a man possesses (5).

Marett si approprierà di questa definizione per rivoluzionare il modo stesso di intendere la religione. Nel tentativo di individuare fasi e strati più arcaici dell'animismo tyloriano, Marett (1900: 167) sottolinea che gli stati mentali connaturati all'esperienza religiosa hanno un'origine sentimentale ed emotiva. Egli quasi in sintonia con Freud (6) si chiede, infatti, quale particolare esperienza abbia spinto gli uomini più primitivi a considerare dal punto di vista animistico la realtà, a raggruppare in un'unica classe (quella dei fenomeni spirituali) eventi e fenomeni così variati e multiformi per elaborarne una spiegazione unitaria. A suo parere, in tutti i casi in cui le emozioni di timore di rispetto, di meraviglia impediscono la pacata riflessione e l'elaborazione di spiegazioni "naturali", ragionevoli dei fenomeni, si genera un potente impulso ad obiettivare questi stati d'animo in determinate nozioni del sovranaturale. Marett sembra, dunque, anticipare da un lato la nozione di sacro di R. Otto, dall'altro le critiche wittgensteiniane a Frazer (Wittgenstein 1975); e ciò nel tentativo di mettere in luce quelle particolari emozioni, che avrebbero dato vita a nozioni come *andriamanitra* (Madagascar), *kalou* (isole Fiji), *mana* (Melanesia). Da tali emozioni scaturirebbero le prime concezioni religiose, fondate su un'idea impersonale del sovranaturale, il cosiddetto preanimismo (Marett parla anche di animatismo), da cui sarebbe successivamente derivato l'animismo (Marett 1900: 162-182) (7).

Queste concezioni religiose, descritte come manifestazioni affettive, vengono contrapposte alle rappresentazioni della realtà organizzate razionalmente dalla ricerca scientifica; molto

spesso quest'ultima viene poi connotata negativamente come semplificazione e schematizzazione, come conoscenza superficiale delle cose, come riduzione della multiforme varietà ad una granitica ed illusoria unità. Temi questi presenti, ad esempio, in Lévy-Bruhl (1970: 447-454) e van der Leeuw (1961: 3-13), che vedono nell'esperienza religiosa l'espressione di un rapporto di comunanza e di partecipazione tra l'individuo e il mondo esterno, prima che si realizzi, per i mutamenti delle circostanze storiche e sociali, l'esperienza della separazione della scissione. Lévy-Bruhl (1970: 431) era consapevole, tuttavia, degli aspetti negativi inerenti alla ricerca della comunione di essenza, caratterizzante a suo dire la «mentalità primitiva»; riteneva, ad esempio, che l'odio di razza, diffuso tra i «popoli civili», poteva far comprendere l'emozione di ripulsa che suscita ad un uomo primitivo, orientato misticamente, quanto è sentito come estraneo.

Nella impostazione emozionalistica si condensa la critica al cosiddetto scientismo positivista. Tale critica si propone di rivalutare contro quest'ultimo tutti gli aspetti soggettivi, emotivi, individuali dell'esperienza umana, offuscati da un sapere scientifico volto a cogliere la dimensione formale, generale, nomotetica ma "vuota" della vita sociale. I sostenitori di questa impostazione ritengono per forza di cose, dunque, che vi sia un abisso incolmabile tra "religione" e "scienza", considerate come due modalità opposte per entrare in rapporto con il mondo naturale ed umano.

Anche Tylor (1958, vol. II: 86) sapeva che tra l'uomo religioso e il materialista (cioè colui che fa proprio il punto di vista scientifico) sta un vero e proprio baratro, ma esso era rappresentato per lui da enormi differenze di sviluppo, di grado, non di sostanza. Per gli emozionalisti la differenza è radicale e sostanziale, tale da creare una sorta di dualismo nell'uomo moderno, di cui ci si potrà liberare solo tornando ad "individualizzare", "umanizzare" la conoscenza, e recuperando tutta la "sensitività primordiale".

Come si può ricavare da questa sbrigativa rassegna, le due impostazioni, si fondano su presupposti diversi per descrivere, ma anche valutare il rapporto tra pensiero magico-religioso e pensiero scientifico.

Nella prospettiva intellettualistica la differenza tra pensiero religioso e pensiero scientifico è solo di grado - anche se è senza dubbio consistente e significativa -, per questa ragione non è assolutamente scandaloso incappare in nozioni apparentemente scientifiche intrise di animismo, come ad esempio la nozione di calore e di elettricità ai tempi in cui Tylor frequentava la scuola (Tylor 1958, vol. II: 246).

La prospettiva emozionalistica, per contro, poggia chiaramente su una distinzione sostanziale tra "scienza" e "religione", e - come si è visto - connota molto spesso il primo termine di valenze negative, il secondo di valenze positive. Interpretando letteralmente Tylor, la distinzione viene descritta dagli emozionalisti anche come contrapposizione tra materialismo occidentale e spiritualismo extraoccidentale. La religione africana, ad esempio, è stata descritta da Parrinder (1954) come credenza in una forza sovranaturale del tutto spirituale, affatto aliena da implicazioni feticistiche e, quindi, materialistiche, attribuitele ingiustamente dagli antropologi classici. Del resto, come è noto, l'accusa di materialismo, rivolta alla ricerca scientifica, era abbastanza diffusa in importanti settori intellettuali europei, che, come ricorda Mendeleev (1992: 31), si lasciarono prendere dalla moda spiritista, assai vivace a partire dalla metà dell'800, e che suscitò anche l'interesse di Tylor (1958, vol. II cap. XV; cfr. Stocking 1972).

Come si vede, dunque, se vogliamo dare anche una dimensione temporale all'evoluzione dell'antropologia religiosa, possiamo dire che siamo passati da teorie (intellettualistiche) che andavano dalla ricerca di una definizione generale del pensiero magico-religioso, i cui caratteri specifici erano però solo gradualmente diversi da quelli presenti nella riflessione scientifica, a teorie irrazionalistiche, predominanti, come mostra Lanternari (1959: 23-28), in alcuni settori etnologici e storico-religiosi, legati all'irrazionalismo francese e tedesco. Vecchia di circa un secolo (anche se con antecedenti illustri), l'impostazione emozionalistica tenta di definire secondo altri criteri la specificità della religione e, a questo scopo, fa uso dell'espressione "esperienza religiosa", termine introdotto da W. James (1960). Le nozioni e i concetti religiosi sono interpretati, in questo contesto, facendo riferimento a quella particolare esperienza individuale, considerata il fulcro della nostra

tradizione mistica, risalente ai mistici spagnoli del XVI secolo e a certi settori della Riforma protestante. Esperienza mistica che ispira anche Lévy-Bruhl (1970: 452-453), il quale la descrive in questi termini:

(...) il contatto intimo ed immediato con l'essere, attraverso l'intuizione, la compenetrazione, la comunione reciproca del soggetto e dell'oggetto, in una parola attraverso la piena partecipazione che Plotino ha descritto con il nome di estasi.

Benché nella prospettiva emozionalistica la specificità della religione sembrasse fondarsi sui genuini caratteri dell'esperienza religiosa appunto, per James (1960: 47) - di cui Needham sembrerebbe riprendere l'impostazione -

there is no ground for assuming a simple abstract "religious emotion" to exist as a distinct elementary mental affection by itself, present in every religious experience without exception.

Per questa via, anche la prospettiva emozionalistica sembra abbandonare, dunque, il presupposto della specificità della religione, dissolvendo quest'ultima in certi atteggiamenti psicologici, di non sua esclusiva pertinenza.

2. La crisi della specificità della religione

Non è facile dar conto dell'impostazione simbolista, perché - come affermano Lawson e McCauley (1990: 37) - le sue radici storiche non sono facilmente individuabili, le sue linee di sviluppo agevolmente tracciabili, il suo programma abbastanza chiaro come avviene, invece, per l'intellettualismo. In quest'ultimo, infatti Skorupski (1976: 1-11) aveva individuato un coerente programma di ricerca. L'oscurità dell'impostazione simbolista sembrerebbe derivare dall'uso ampio e generico del termine simbolo. Lawson e McCauley (1990: 37) sottolineano che molto spesso i simbolisti sembrano confondere «what explains symbols with what symbols are about». Da parte sua, Skorupski (1976: 20) afferma che il potere attrattivo

dell'approccio simbolista sta in parte nel suo «status as vaguely formulated and unanalysed wisdom». Tuttavia, si può senza dubbio affermare, che tutti simbolisti condividono la tesi antiintellettualistica (8), secondo la quale il comportamento e le credenze magico-religiose non hanno un contenuto letterale o descrittivo della realtà, ma un contenuto meramente rappresentativo e simbolico. I simbolisti si diversificano però per quanto riguarda l'oggetto della rappresentazione simbolica. In alcuni casi si ritiene che i simboli rappresentino valori, sentimenti, in altri conflitti o dimensioni psicologiche, questioni o tematiche sociali (Lawson & Mc Cauley 1990: 37-38).

Se adottiamo questa definizione ampia e generica dell'approccio simbolista, possiamo tranquillamente includere in questa corrente autori che, peraltro, sono significativamente diversi. Ad esempio, Durkheim può essere considerato un simbolista, nella misura in cui ha interpretato la religione come espressione della dimensione societaria trascendente gli individui; impostazione dalla quale - occorre ricordarlo - si sono sviluppati importantissimi studi etnologici empirici, appunto, sul rapporto religione/società. In questa prospettiva, gran parte dell'antropologia sociale può essere considerata simbolista, pur con oscillazioni tra un simbolismo psicologico ed uno sociologico; possiamo ricordare, ad esempio, Gluckman (1977), che individua nel comportamento mistico l'espressione di quei conflitti e di quelle contraddizioni, che non possono essere percepite direttamente all'interno di un certo sistema sociale.

Un esempio della posizione oscillante degli antropologici sociali lo si ritrova in Evans-Pritchard (1956: 320-322), il quale in *Nuer religion* asserisce che per i Nuer Kwoth è collegato all'ordine sociale, di cui del resto è il garante, ma non può assolutamente essere ridotto o spiegato con esso, giacché la religione nuer è anche e soprattutto una esperienza spirituale, un *inner state*.

Anche lo strutturalismo lévi-straussiano emerge, pur man mano specializzandosi, dall'approccio simbolista, distaccandosi però dalle interpretazioni sociologiche del pensiero simbolico. Per Lévi-Strauss la mitologia esprime nei suoi simboli, infatti, le strutture mentali e le forme organizzative della conoscenza umana, per cui è, in un certo senso, un modo di pensare sul

pensiero stesso e, quindi, una sorta di antropologia strutturale praticata inconsciamente (9).

All'interno dell'impostazione simbolista le divergenze sembrano riguardare due questioni fondamentali: 1) il rapporto tra pensiero simbolico e pensiero razionale; 2) se considerare o no la manifestazione simbolica analoga alla comunicazione linguistica.

Riguardo al primo punto, in *Nuer religion*, Evans-Pritchard (1956: 142) distingue tra «matter-of-fact statements» e enunciati simbolici in cui, ad esempio, si stabilisce l'equivalenza tra un cetriolo e un bue, considerati assimilabili da Kwoth che accetta il primo al posto del secondo.

Leach (1979: 44-45) poi in *Sistemi politici birmani* afferma che è opportuno distinguere nel comportamento aspetti diversi, pur in taluni casi compresenti. Il primo aspetto sarebbe rappresentato dalla dimensione tecnica dell'azione, che ha conseguenze materiali ed economiche misurabili; il secondo corrisponderebbe, invece, alla dimensione simbolica, la quale esprime, in un linguaggio metaforico e durkheimiano, gli status ed i ruoli sociali. Parsons, da parte sua, ritiene che le azioni rituali non sono pseudorazionali o prescientifiche, «but are of a different character altogether and as such not to be measured by the standards of intrinsic rationality at all» (cit. da Skorupski 1979: 19).

Leach e Parsons sembrerebbero, dunque, sostenere la tesi di una radicale differenza tra pensiero razionale, da cui scaturisce per sviluppo cumulativo la riflessione scientifica, e pensiero simbolico. Per questa ragione sembrerebbero accostabili agli emozionalisti, che ipotizzavano, come si è visto, la netta opposizione tra riflessione scientifica e religione, come punti di vista totalmente divergenti.

Ma non tutti i simbolisti adottano la tesi discontinuista, vi sono alcuni, come Lévi-Strauss, che sembrano riproporre, in altra veste, il continuismo intellettualista. Ciò può essere illustrato, se ci soffermiamo brevemente ad analizzare alcuni passaggi dell'introduzione lévi-straussiana all'opera di Marcel Mauss, concernenti le nozioni *mana*. Com'è noto, per Lévi-Strauss il *mana* e tutte le nozioni ad esso collegate si fondano su un processo particolare di simbolizzazione, definito funzione simbolica zero. Questa funzione entra in opera in tutte quelle

situazioni in cui - come dichiara Lévi-Strauss - vi è una sproporzione tra la massa dei significanti e quella dei significati a disposizione. In virtù di questo processo tutto ciò che a prima vista appare privo di senso - un evento straordinario, una fortuna inattesa - è fatto rientrare nel mondo sensato a portata dell'intervento magico umano, giacché lo si considera causato da un qualcosa di indefinibile ed inafferrabile - in molte religioni primitive sono presenti queste nozioni fluide che soddisfano pienamente i credenti -, ma magicamente trattabile. La funzione simbolica zero non costituisce, tuttavia, per Lévi-Strauss (1965: LI-LIII) un tratto esclusivamente appartenente al pensiero magico, ma piuttosto un aspetto generale del pensiero simbolico. Ciò sarebbe dimostrato dalla presenza di nozioni *mana* anche nelle nostre lingua moderne. La funzione simbolica zero sta a dimostrare che il pensiero *mana* non è minimamente pervaso dalla preoccupazione, centrale nella riflessione scientifica, di verificare sistematicamente e metodicamente il rapporto tra significante e significato. In questa prospettiva, dunque, pensiero scientifico e pensiero magico sono entrambi due diverse manifestazioni del pensiero simbolico, ed il primo si distingue dal secondo solo - ma non è poca cosa - per il grado di metodicità e di rigore (10).

Come si vede, Lévi-Strauss sembra riprendere la posizione intellettualistica, che propone una sostanziale identità formale dei meccanismi intellettuali di magia, religione e scienza, ma nello stesso tempo ritiene anche possibile ed opportuno stabilire distinzioni di grado e di misura. A suo parere, poi, il pensiero *mana* permette una sorta di fluttazione del significante, che la conoscenza scientifica è in grado di disciplinare solo in parte, ma che è contemporaneamente «garanzia di ogni arte, di ogni poesia, di ogni invenzione mitica o estetica» (Lévi Strauss 1965: LII).

Quanto al secondo punto che fa problema e suscita discussioni all'interno e fuori del campo simbolista, l'analogia cioè tra linguaggio e simbolismo rituale, le posizioni sono anche qui diversificate. Tale diversificazione si è accentuata man mano che è avanzata la riflessione metodologica sui presupposti e sulle *démarches* dell'approccio simbolista.

L'autore che ha legato il suo nome alla revisione dell'approccio simbolista e, in particolare, delle sue pretese

criptologiche, è, com'è noto, Dan Sperber, ma occorre ricordare anche alcuni antropologi di orientamento wittgensteiniano. Nel suo libro dedicato a *Le symbolisme en général*, Sperber (1974) critica la concezione linguistica del simbolismo, secondo la quale Freud, Lévi-Strauss, Turner avrebbero considerato i simboli analoghi alle entità linguistiche. Proprio la polivalenza dei simboli - messa in evidenza da quegli stessi autori - impedisce di attribuir loro un significato informativo, o di far corrispondere ad un certo simbolo un certo significato come avviene, invece, nella comunicazione linguistica.

Quanto, alla tesi continuista, Sperber (1979: 18) si schiera in maniera del tutto diversa dalla posizione adottata da Lévi-Strauss nel passo precedentemente citato a proposito del *mana*. Egli ritiene, in definitiva, che il pensiero simbolico, in nessun senso, possa esser definito prerazionale, o meno coerente e meno efficace del pensiero razionale. Egli mette in discussione la tesi discontinuista o continuista, secondo le quali il pensiero simbolico, a livello filogenetico o a livello ontogenetico, rappresenta uno stadio anteriore, da cui, attraverso rotture o sviluppi, si è poi passati al pensiero razionale. Questa tesi - come mostra Sperber (1979: 17-19) - costituisce il presupposto esplicito o implicito dell'associazionismo classico, della psicologia cognitiva, di molta antropologia moderna.

Per Sperber, al contrario, il pensiero simbolico non precede il pensiero razionale e, in questo senso, non è né irrazionale né prerazionale. Piuttosto, a suo parere, tutte le percezioni e le informazioni passano attraverso quello che definisce dispositivo razionale, cioè

un dispositif qui accepte comme input des propositions et qui donne, comme output d'autres propositions 'logiquement dérivées' de l'input (et des prémisses disponibles en mémoire) (1979: 19).

A suo parere (1979: 35) vi sono, tuttavia, delle condizioni - un basso grado di attenzione intellettuale, quando un'informazione mette in causa i principi di un sistema cognitivo - che fanno scattare il dispositivo simbolico. Perciò, secondo Sperber (1979: 41), le questioni che ricevono un trattamento simbolico e che diventano oggetto dell'evocazione simbolica

sono quelle che hanno subito un minimo di precedente trattamento razionale.

Anche un altro antropologo, Gilbert Lewis (1983), concorda col punto di vista di Sperber secondo cui il simbolismo rituale non può esser assimilato a quello linguistico, non può pertanto esser codificato secondo un codice. Lewis (1983: 22) ritiene sia più feconda l'analogia tra rituale e rappresentazione artistica, ed intende il primo come una sorta di *performance* o di *play* (rappresentazione).

Ci sono anche autori - come V. Turner - che si propongono di decifrare il rituale facendo riferimento ad un codice nascosto, anche se poi il processo di significazione è concepito in maniera assai differente da come avviene in sede linguistica e con toni sicuramente emozionalistici. La polivalenza dei simboli rituali rende, infatti, l'operazione di interpretazione assai complicata, per cui si finisce per far risaltare, con conseguenze metodologiche importanti, la specificità della simbolizzazione religiosa. Essa viene descritta come fusione, mistica sovrapposizione tra significante e significato, analoga ai meccanismi onirici della condensazione, della surdeterminazione, e dello spostamento. In questa impostazione la specificità del pensiero simbolico sta molto spesso - ad esempio in Turner (11) - nella ricerca di corrispondenze affettive, di risonanze significative, di "sincronismi" (12) tra fenomeni tra loro eterogeni, contrapposta all'analisi sistematica del rapporto tra fatti, che si ritengono logicamente o causalmente legati. Il pensiero è poi, in qualche modo, sempre confusivo, giacché "proietta" sui fatti, sugli oggetti proprietà appartenenti al soggetto, i suoi stati d'animo legati sempre alle questioni esistenziali, *in primis* il problema della morte, infine le preoccupazioni fondamentali derivanti dalla vita associata (ad esempio la conflittualità). Può darsi anche il procedimento opposto a quello - dai tratti esplicitamente antropomorfi - precedentemente delineato, per cui proprietà del mondo appaiono coincidenti con quello dell'uomo in una prospettiva, che è stata definita appunto cosmomorfa. L'espressione è usata da Leenhardt a proposito della religione neocaledone, e citata da Guiart (1962: 11).

Di tutt'altro segno - formalistico e cognitivistico - è invece l'adesione al presupposto dell'analogia tra rituale e sistema

linguistico da parte di Lawson e Mc Cauley. Questi autori (1990: 56), cui dobbiamo un importante libro metodologico sull'approccio alla religione, ritengono, infatti, che proprio perché i sistemi simbolici culturali sono molto simili alle lingue naturali, la linguistica generativa, fornisca una metodologia adatta, per via analogica, a costruire la sintassi del rituale come sistema formale.

Come si vede da questi brevi cenni alcuni antropologi, che in un modo o in un altro si richiamano all'impostazione simbolista, facendo riferimento anche a campi extradisciplinari, hanno cercato di ripensare la specificità del comportamento e del pensiero religioso, da un lato, per superare visioni etnocentriche, viziate da pregiudizi intellettualistici, dall'altro, per adeguare tale specificità alla riflessione filosofico-scientifica moderna. Non è forse ancora giunto il momento di tentare di delineare i risultati raggiunti da una ricerca ancora in crescita ed in espansione, né è possibile, in questa fase, pretendere di fare un quadro approfondito delle varie tendenze con le loro assunzioni ed i loro presupposti.

Mi limiterò a sottolineare che accanto a tendenze fortemente analitiche e circostanziate, serpeggia un'altra consistente corrente - cui si è accennato nelle pagine precedenti -, della quale non è sempre facile individuare con precisione la problematica complessiva a causa soprattutto del suo linguaggio metaforico ed allusivo. Essa opera in tutt'altra direzione. Laddove sarebbe necessario affilare i propri strumenti concettuali per percepire distinzioni sottili ma significative, essa adotta il procedimento di confondere, ad esempio, la cultura con la religione perché sarebbero entrambe dei sistemi di simboli e di significati (Geertz 1987: parte prima cap. I, parte terza cap. 4), facendo così dei diversi sistemi di credenze qualcosa di facilmente assimilabile. Inoltre essa abbandona le preoccupazioni analitiche di Sperber, ad esempio, e propone definizioni vaghe, ampie e generiche, che le consentono, nel pieno rispetto del clima relativistico generale, di assimilare religione e ricerca scientifica, pensiero simbolico e pensiero razionale. Questa impostazione deve essere, a mio parere, accantonata per le sue implicazioni etico - politiche nichiliste (13), e per la sua incapacità di fornire analisi

constestuali e circostanziate della religione in particolare, e dei diversi sistemi di credenze in generale.

Come abbiamo visto, generalmente questa tendenza assimilatrice si fonda sul presupposto, non sempre esplicito, che tutte le produzioni culturali dell'uomo hanno lo scopo di attribuire un senso alla vita, di rispondere alla vana ed infruttuosa domanda: perchè viviamo? Soffermiamoci brevemente su due lunghi scritti di Geertz emblematici di questa tendenza, seppure con alcune innegabili finezze. Come in altri autori simbolisti, è presente nel pensiero di Geertz l'idea che nelle varie culture si costruiscono sistemi simbolici per dare senso alla vita. Ad essa si accompagna la convinzione che questi ultimi sono sempre meramente rappresentativi, imprigionati nella loro soggettività, e che non hanno, quindi, nessuna possibilità di descrivere effettivamente la realtà. In questa prospettiva, secondo Geertz l'ideologia, che dovrebbe essere studiata da un'ipotetica scienza dell'azione simbolica ancora in embrione, non differisce sostanzialmente dalla scienza. Certamente vi sono delle differenze, la scienza - sottolinea Geertz (1987: 289-290) - assume un atteggiamento distaccato nei confronti delle cose, mentre l'ideologia è solitamente impegnata (14), ma, rispetto alla possibilità di cogliere la verità, esse si trovano molto vicine, giacché la verità appunto è perennemente sfuggente (1987: 268). Per questa ragione - auspica Geertz (1987: 289) - le indagini sull'ideologia dovrebbero rinunciare alle questioni relative al suo status epistemologico rispetto a quello della scienza, e non dovrebbero porre domande sulla validità delle sue pretese conoscitive. Domande che non hanno alcun senso anche nel caso di ricerche sulla religione.

Come si vede, nell'impostazione geertziana, torna il motivo centrale dell'atteggiamento relativistico, vale a dire la convinzione - già individuata nello scritto di Barnes e Bloor precedentemente citato - che i sistemi di credenze non debbano mai esser valutati rispetto alla "verità", che resta un'entità misteriosa ed inattingibile.

Questo motivo lo ritroviamo anche in un'altra corrente - con cui terminerò questa breve rassegna - ed esattamente in quel filone che ha portato avanti analisi sicuramente interessanti del rituale facendo riferimento, non sempre puntuale, a certi

temi wittgensteiniani. Secondo questa impostazione, per decifrare il significato di un certo simbolo occorre cogliere il modo in cui esso viene utilizzato in un certo contesto, senza ipotizzare pertanto l'esistenza di un livello nascosto e dislevante (Skorupski 1976: 13). Sulla base di questo presupposto, in uno scritto recentemente pubblicato anche in italiano, Winch (1990) sostiene che possiamo comprendere il significato di una certa nozione, ad esempio, il modo in cui viene intesa la "realtà" di Dio nel pensiero ebraico, solo analizzandone l'uso fatto all'interno del contesto linguistico in cui appare. Così, ad esempio, non ha alcun senso - secondo Winch (1990: 227-228) - affermare che la credenza zande nella stregoneria è falsa, come fa invece Evans-Pritchard mettendo in campo una concezione della realtà del tutto estranea al pensiero di questo popolo. In questa prospettiva, i cui presupposti e risultati meriterebbero una più ampia riflessione, i vari sistemi di credenze, che sono determinati da certe pratiche e da certi usi linguistici, diventano tra loro incommensurabili, ognuno dotato di un proprio criterio di razionalità e di realtà. In questo modo, non solo una teoria scientifica diventa totalmente incomparabile, ad esempio, con espressioni appartenenti ad un discorso religioso, ma anche i diversi discorsi religiosi diventano tra loro incommensurabili. Per questa via viene anche ripudiato, dunque, il presupposto della specificità della religione, giacché per la mancanza di criteri esterni accettabili è impossibile identificarla, valutarla, misurarla (15). Non ritengo che questo costituisca un danno, se ci permette di eliminare una serie di definizioni generali della religione vaghe e generiche per poi avanzare però nella delimitazione dell'oggetto.

L'antropologia wittgensteiniana - ammesso che esista come corrente costituita - assume una serie di posizioni, che non possono non ricordare indicazioni analoghe, propagandate da quella che C. Lasch ha definito estetica minimalista. Come alcuni esponenti di quest'ultima, infatti, gli antropologi wittgensteiniani ritengono che non abbia senso andare a ricercare significati nascosti e misteriosi, che si celano sotto l'apparenza delle cose. Ritengono poi sostanzialmente scorretto ipotizzare che vi siano significati nascosti ma identici, che ci permettano di assimilare comportamenti apparentemente differenti. Vale per il rito quanto dice Frank Stella dell'opera

d'arte, essa «significa quello che si vede e niente altro» (Lasch 1985: 102). In questa prospettiva, che sembra ben radicata nelle condizioni di vita dell'attuale civiltà dell'immagine - nota Lasch (1985: 106) -

... non c'è una realtà al di sotto o al di sopra di quello che vedono gli occhi, né cielo né inferno, né profondità interiori, né altezze trascendenti, nessuna utopia nel futuro, niente tranne questo momento.

Se questo accostamento è plausibile, si potrebbe osservare - a parziale smentita di Geertz - quanto una teoria scientifica del rituale, apparentemente tanto disimpegnata e distaccata, sia invece così surrettiziamente invischiata in una certa "visione del mondo".

Note

1. Considero la religione un sistema di credenze e di pratiche che comprende anche la magia, come del resto ha a suo tempo sottolineato Lévi-Strauss (1964: 241).

2. Lo storico americano C. Lasch (1985: cap. I) mette bene in evidenza come questa tematica, benché espressa in termini astratti, sia invece strettamente connessa a certi aspetti della società contemporanea. Egli sottolinea come la sensazione di una totale incongruenza tra il mondo delle immagini e quello reale sia una sensazione largamente diffusa e, in un certo senso, costitutiva della nostra esperienza psichica quotidiana. Tale tematica non costituisce, pertanto, un patrimonio di esclusiva pertinenza dei dipartimenti di filosofia e di antropologia.

3. Prendo questa espressione da Paolo Rossi (1975: 230), che la utilizza per indicare il modo di intendere la ricerca scientifica o la dimensione conoscitiva da parte di autori che si richiamano ad impostazioni idealistiche e neokantiane.

4. In anni recenti si è avuta in Inghilterra una ripresa delle tematiche intellettualistiche da parte di alcuni antropologi definiti appunto neointellettualisti. Questo *revival* - il termine tyloriano sembra quanto mai adeguato - sembrerebbe dovuto al fatto che solo l'intellettualismo consente probabilmente un confronto serio ed approfondito con gli sviluppi della riflessione scientifico-filosofica. Sul neointellettualismo v. Ciattini 1986 cap. I.

5. In realtà Codrington aveva già parlato di *mana* in un articolo del 1881.

6. Come è noto, in *Totem e tabù* (ed. or. 1912-1913) Freud sviluppa una serie di considerazioni per mostrare le componenti emotive dell'atteggiamento animistico.

7. Così Marett (1900: 182) riassume il processo di formazione della religione: «... man's religious sense is a constant and universal feature of his mental life, its essence and true nature must then be sought, not so much in shifting variety of its ideal constructions as in that steadfast groundwork of specific emotion whereby man is able to fell the supernatural precisely at the point at which his thought breaks down».

8. Ovviamente anche Tylor, ad esempio, utilizza la nozione di simbolo, ma, a differenza dei simbolisti, egli ritiene che i simboli siano decifrabili ricostruendo le riflessioni razionali fatte dall'uomo primitivo sui fenomeni naturali.

9. Per Lévi-Strauss (1966: 228) è l'inconscio, distinto dal subconscio, l'organo da cui deriva la funzione simbolica. Così egli distingue l'attività di queste due dimensioni della vita psichica: «si potrebbe (...) dire che il subconscio è il lessico individuale in cui ciascuno di noi accumula il vocabolario della propria storia personale, ma che tale vocabolario acquista significato, per noi stessi e per gli altri, solo nella misura in cui l'inconscio lo organizza secondo le sue leggi, rendendolo così un discorso».

10. Vi sono, tuttavia, nel pensiero di Lévi-Strauss sfumature diverse sul problema del rapporto tra pensiero religioso e pensiero scientifico. In *Antropologia strutturale* (1966: 258-259) a proposito del mito egli scrive: «Forse un giorno scopriremo che è la stessa logica a funzionare nel pensiero mitico come nel pensiero scientifico, e che l'uomo ha sempre pensato altrettanto bene. Il progresso - ammesso che questo termine continuasse ad essere legittimamente applicabile - non avrebbe in tal caso come teatro la coscienza, bensì il mondo, in cui un'umanità dotata di facoltà costanti verrebbe a trovarsi, nel corso della sua lunga storia, continuamente alle prese con oggetti sempre nuovi».

11. Che l'opera di Turner (1972: 195) sia, per taluni aspetti, legata alla problematica emozionalistica, si può ricavare da questa sua osservazione: «Vi sono (...) delle profondità religiose che non possono essere sondate dall'analisi dei dati osservabili; i simboli di cui ho trattato hanno una incommensurabile lucidità di significato che gli uomini di qualsiasi grado di complessità culturale possono afferrare intuitivamente purchè lo vogliano».

12. Jung (1970) definisce sincronici quei fenomeni che ci appaiono indiscutibilmente legati, pur non essendo noi in grado di pensare e di spiegare il loro legame in termini causali. Si tratta di "coincidenze", "congiunzioni" straordinarie dotate di una significatività rilevante.

13. La connessione logica tra nichilismo e relativismo è messa in evidenza da Gellner (1993: 74-75): «... se tutti i modelli sono espressione di una cultura, e non possono essere altro, allora non ha senso criticare le culture nella loro interezza: non esistono modelli concepibili che consentano tale operazione. Se i modelli sono inevitabilmente espressioni culturali, come potrebbero giudicare una cultura?». Gellner sottolinea, tuttavia, che la validità della connessione logica non è inficiata dal fatto che taluni relativisti, del punto di vista psicologico, non si sentono nichilisti.

14. In realtà Geertz riconosce che si danno casi in cui ricerca scientifica ed impegno sono strettamente intrecciati. Un esempio vistoso di questa non felice commistione - afferma Geertz (1987: 290 n. 57) - lo si ritrova nell'opera di Marx.

15. Anche l'interpretazione della religione, ispirata a Wittgenstein ha trovato i suoi critici. Ad esempio criticando l'uso generico ed estensivo delle nozioni di forma di vita e di gioco linguistico, Burke (1980: 511) sostiene che: «(...) we cannot understand the distinctive character of religious belief and religious discourse without taking into account the fact that believers *have*, traditionally, accepted some thing as divine revelation; and, secondly, that the use of Wittgenstein characteristic concepts in the discussion of religion has the effect of obscuring this point». Sulla base di queste considerazioni egli afferma (1980: 512) che vi è «an enormous gulf» tra il fedele e lo scettico, proprio perché quest'ultimo non accetta l'autorità della parola di Dio. Burke ripropone, dunque, contro i wittgensteiniani il tema della incommensurabilità tra i termini, in cui viene descritta una certa forma di vita, ed i termini in cui essa è invece vissuta.

Bibliografia

- Barnes, B. & D. Bloor. 1990. "Relativismo, razionalismo e la sociologia della conoscenza", in *Ragione e forme di vita* a cura di F. Dei e A. Simonica, pp: 213-39. Milano: F. Angeli.
- Burke, T. E. 1980. Wittgenstein's lectures on religious belief: a reconsideration, in AA. VV., *Proceedings of the Second International Wittgenstein's Symposium, Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought*, pp. 510-512. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky.
- Ciattini, A. 1986. *Sulla religione primitiva*. Roma: Il Bagatto.
- Codrington, R. H. 1881. Religious beliefs and practices in Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 216-315.
- -- 1957. (ed. or. 1891). *The Melanesians: studies in their anthropology and folklore*. New Haven: Hraf Press.
- Evans -Pritchard, E. E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- -- 1972. *Introduzione all'antropologia sociale*. Bari: Laterza.
- Freud, S. 1970 (ed. or. 1912-1913). *Totem e tabù*. Torino: Boringhieri.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Gellner, E. 1993. *Ragione e religione*. Milano: Il Saggiatore.

- Gluckman, M 1977. *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*. Torino: Boringhieri.
- Guiart, J. 1962: *Les religions de l'Océanie*. Parigi: Presses Universitaires de France.
- James, W. 1960 (ed. or. 1902). *The varieties of religious experience*. Londra: Collins.
- Jung, K. G. 1970 (ed. or. 1952). "La sincronicità come principio di nessi acausali", in *Opere*, 8: 448-538. Torino: Boringhieri.
- Lanternari, V. 1959. "L'irrazionalismo nell'etnologia", in *La grande festa*, pp. 21-38. Milano: Il Saggiatore.
- Lasch, C. 1985. *L'io minimo*. Milano: Feltrinelli.
- Lawson, E. T. & R. N. McCauley. 1990. *Rethinking religion*. Cambridge University Press.
- Leach, E. 1979. *Sistemi politici birmani*. Milano: F. Angeli.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- -- 1965. "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, pp. XV-LIV. Torino: Einaudi.
- -- 1966. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.
- Lévy-Bruhl, L. 1970 (ed. or. 1910). *Psiche e società primitive*. Roma: Newton Compton.
- Lewis, G. 1983. *Giorno di rosso splendente*. Milano: F. Angeli.
- Marett, R. R. 1900. Preanimistic religion. *Folklore* 11: 162-182.
- Mendelev, D. I. 1992. *Sullo spiritismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Needham, R. 1981. *Circumstantial deliveries*. Berkeley: University of California Press.
- Parrinder, E. G. 1954. *African traditional religion*. Londra: Hutchinson's University Library.
- Poggi, S. 1987. *Introduzione al positivismo*. Bari: Laterza.
- Ramsey, I. T. 1983. Philosophy of religion. *The New Encyclopaedia Britannica* 15: 592-603.
- Rossi, P. 1975. *Storia e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Satris, S. A. 1980. Wittgenstein and the philosophy of religion, AA. VV., *Proceedings of the Second International Wittgenstein's Symposium, Wittgenstein and his Impact on*

- Contemporary Thought*, pp. 507-509. Vienna: Holder - Pichler-Tempsky.
- Skorupski, J. 1976. *Symbol and theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D. 1974. *Le simbolisme en général*. Parigi: Hermann.
- -- 1979. "La pensée symbolique est-elle prérationnelle?", in *La fonction symbolique*, a cura di M. Izard e P. Smith, pp. 17-42. Parigi: Gallimard.
- Stocking, G. W. 1972. Animism in theory and practice: E. B. Tylor's unpublished notes on "spiritualism". *Man* 6: 88-104.
- Turner, V. 1972. "Tre simboli del 'passaggio' nel rituale di circoncisione degli Ndembu: un'interpretazione", in *Il rituale nei rapporti sociali*, a cura di M. Gluckman. pp. 147-201. Roma : Ed. Officina.
- Tylor, E. B. 1958 (ed. or. 1871). *The origins of culture*, vol. I; *Religion in primitive culture*, vol. II. New York: Harpers and Brothers Publishers
- van der Leeuw, G. 1961. *L'uomo primitivo e la religione*. Torino: Boringhieri.
- Wittgenstein, L. 1975. *Note al 'Ramo d'oro' di J. Frazer*. Milano: Adelphi.
- Winch, P. 1990. "Comprendere una società primitiva", in *Ragione e forme di vita*, a cura di F. Dei e A. Simonicca, pp. 124-160. Milano: F. Angeli.

Sommario

L' A. ricostruisce brevemente la storia dell'antropologia religiosa, mostrando come essa sia caratterizzata da un sostanziale cambiamento di problematica e/o di paradigma. Questa "rottura epistemologica", favorita anche dal cambiamento generale di clima culturale, consiste nell'abbandono implicito o esplicito del fondamento caratterizzante l'antropologia religiosa del passato, vale a dire il presupposto della specificità della religione.

Summary

The A. briefly reconstructs the history of religious anthropology making clear that it is characterized by a shift of paradigm. This shift, favoured by the general change in cultural climate, consists in the abandon of the implicit or explicit assumption - accepted in the past - that religion is a specific system of thought.

no in ittope...
 CENTRE ADRIAN ET RHOYAN...
 30 rue Maurice-Chevalier 75011 Paris France
 Tel : 75 52 66 71 - Fax : 75 57 02 33