

RECENSIONI

Una società guineana: Gli Nzema. I. I fondamenti della cultura

Vinigi L. Grottanelli (a cura di), scritti di G.R. Cardona, E. Cerulli, V.L. Grottanelli, V. Lanternari, I. Signorini, A. Wade-Brown. Torino, Boringhieri, 1977, pp. 403, bibl., tavv., figg., grafici.

Si tratta del primo di due volumi che costituiranno una descrizione etnografica degli Nzema, popolazione di ceppo akan del Ghana meridionale. Del secondo volume viene dato il titolo, *Ordine morale e salvezza terrena*, ed anche l'indice. Non sarà, come il presente, una raccolta di saggi di vari autori, bensì opera del solo Grottanelli. Curatore del primo volume e autore del secondo, egli è anche direttore della ricerca. Di questa, in una dichiarazione iniziale, sottolinea la continuità e l'organicità: "Non ha precedenti, ch'io sappia, il fatto che un gruppo di studiosi italiani nel campo delle scienze dell'uomo collabori sul terreno, lungo l'arco di due decenni, a un organico programma di ricerche su una singola società esotica" (p. 7). In realtà anche tra i non italiani il caso è raro: alla memoria si presenta solo il precedente di Marcel Griaule e dei suoi allievi nella prolungata missione tra i Dogon del Mali. L'arco di due decenni assomma tempi frazionati. Grottanelli ha trascorso un totale di ventun mesi sul terreno (p. 7), gli altri un periodo assai più breve. L'annotazione si presta a una valutazione metodologica. L'estensione compensa la mancanza di intensità? Il valore etnografico del presente volume giustifica una risposta positiva. Grottanelli rileva alcuni vantaggi della ricerca estesa, quale la possibilità dell'osservazione diacronica. In ogni caso, la scelta è quasi sempre determinata da circostanze contingenti e, a questo punto, tutto dipende dal modo come il lavoro si compie.

I saggi di questo volume non si presentano secondo un piano organico perché "concepiti e scritti dai singoli autori in piena indipendenza e come trattazioni autonome" (p. IV di copertina). Il primo e il settimo sono di Grottanelli che firma anche la prefazione. Il saggio introduttivo descrive le caratteristiche ambientali, economiche, sociali e religiose degli Nzema. Essenzialmente coltivatori, come tutti gli Akan, sono anche provetti pescatori di mare. Essi hanno un senso

profondo della loro unità etnica, tanto che Grottanelli ricorre al termine "nazione" per designarla, precisando che il vocabolo non si riferisce allo stato ghanense, bensì agli Nzema in quanto popolo. Nonostante tale precisazione resta il bisticcio perché si pone il problema, non affrontato nel volume, della partecipazione degli Nzema, appunto come "nazione", al processo unitario del Ghana in quanto "nazione" moderna. In contrasto con il loro senso unitario gli Nzema si dividono in due "stati", lo Nzema Orientale e lo Nzema Occidentale, retti a regime monarchico.

La struttura fondamentale nzema è matrilineare. Mentre, pertanto, lo zio materno emerge come figura preminente, singolare appare la posizione "esaltata" del padre (p. 61-62). Più che un "problema di tassonomia" (p. 62) sia pure immediato mi sembra un dato da approfondire in senso strutturale soprattutto in rapporto alla residenza patrilocale messa in risalto più avanti da Signorini (p. 373). Nella descrizione di Grottanelli il sistema nzema presenta alcune altre singolarità di grande interesse. Prevale, per esempio, il lignaggio in quanto etnema corporativo, mentre "la famiglia nucleare semplicemente non esiste come unità sociale, o residenziale, o economica, o culturale" (p. 63). Altro etnema singolare è l'amicizia di cui si distinguono diversi gradini fino al "matrimonio d'amicizia", contratto non tanto per impulso sessuale, quanto per "manifestare pubblicamente la forte attrazione reciproca, sentimento lodevole" (p. 68-69).

La sintesi introduttiva di Grottanelli tocca altri argomenti, quali le "associazioni", "gli schiavi", gli "stranieri", e si chiude con un cenno alle "entità invisibili", tema del secondo volume.

Il saggio di Giorgio R. Cardona traccia, con rigore tecnico, un "profilo della lingua nzema". Cardona è ormai un affermato etnolinguista con il pregio della chiarezza. La sua analisi muove dal confronto con l'*Outline of the Nzema Language* (1974) dell'Istituto di Studi Africani di Legon. Dopo un'informazione sugli "aspetti esterni", quali la storia degli studi sullo nzema, il riferimento a scritti di lingua nzema e il problema dell'ortografia, affronta i problemi della sintassi, della morfologia del nome e degli ideofoni, analizza la fonologia con un rilievo sui toni, "argomento ancora tutto da studiare" (p. 136), ed esamina il lessico con i derivativi europei, portoghesi, francesi e inglesi.

Segue il saggio di Ernesta Cerulli su "l'individuo e la cultura tradizionale: norma, informazione ed evasione". Ella esamina, in particolare, il maturarsi della donna. La casistica nzema matrilineare sulla maternità è densa di norme e tabù rituali che accompagnano i tempi della gestazione, del parto e dell'infanzia. La donna sterile è considerata "inutile", mentre la donna che muore di parto è cantata come "un guerriero" caduto in campo. "I primi tre morti di un grembo", detti *evera*, sono oggetto di rigidi comportamenti (p. 162-163). Ma in genere i numeri hanno per gli Nzema un valore metafisico che incide sulla condizione dei vivi e dei morti. Un tempo l'assegnazione del nome aveva una regolamentazione che rivelava il suo rapporto con il concetto di anima, ma le mutazioni moderne

hanno molto offuscato l'ideologia di fondo (p. 169-170).

Anche dal saggio della Cerulli la posizione del padre nel sistema nzema risulta singolare. Appare chiaro, peraltro, che lo stato sociale di "padre" e di "madre" non si identifica con lo "stato sociale di genitori" (p. 173), se si tiene presente la preoccupazione degli Nzema per l'illegittimità e la presenza di figli "senza padre" (p. 184). Nell'educazione dei figli gli Nzema seguono un modello ideale che l'A. precisa in dodici punti (pp. 177-179) evitando la facile formulazione sapienziale. In contrasto con i mutamenti religiosi e sociali, colpisce l'insorgere delle pratiche magiche. E' in questo contesto che la Cerulli spiega convincentemente il decadere del prestigio degli anziani e il loro abbandono economico, che ella rileva descrivendo il chiudersi del ciclo della vita, come "una delle tante cause della recrudescenza di pratiche di magia offensiva, specie all'interno della famiglia" (p. 202).

Un tratto particolarmente efficace di questo saggio è il suo aspetto comparativo. La Cerulli ricorre spesso a raffronti con i Bona, un gruppo anyi della Costa d'Avorio, linguisticamente e culturalmente affini agli Nzema, presso i quali ha avviato un'autonoma missione di studio. La comparazione le consente di chiarire aspetti dubbi e di confermare interpretazioni incerte dei suoi informatori.

Nel quarto saggio V. Lanternari affronta il tema dell'agricoltura in prospettiva dinamica e globale metodologicamente assai efficace e viva. La descrizione inizia con l'indicazione del ciclo produttivo, degli strumenti tecnici e delle fasi della lavorazione. Svolge poi una serie di schede con notizie storiche e tecniche sulle varie specie di piante coltivate dagli Nzema. L'analisi passa, quindi, ad esaminare i mutamenti causati sin dal primo inizio dell'epoca coloniale, la loro incidenza sul diritto di proprietà e l'economia di sussistenza. Lo sviluppo delle infrastrutture stradali, l'introduzione dei mezzi di trasporto meccanici, la domanda di nuovi prodotti, l'emergere di intermediari (commercianti, trasportatori, burocrati), sono elementi determinanti della dinamica dei cambiamenti. L'esame dei rapporti tra credenze religiose e attività agricola si rivela molto originale. Attraverso i riti, connessi con il ruolo della divinità della terra, Azele Yaba, e le altre divinità minori, specialmente nella festa del Capodanno, si rafforzano le gerarchie interne della società. Analogamente, attraverso i riti per la protezione dei raccolti con l'invocazione di esseri fantastici o mistici o con le formule di maledizione si specifica il codice etico-sociale, fondato sulla fiducia reciproca e sul rispetto della solidarietà ma pronto a reagire contro le infrazioni, quali i furti e altri abusi contro la proprietà. In questo contesto gli Nzema danno primaria importanza alle responsabilità individuali e anziché perdersi nella previsione del futuro incerto cercano di identificare i responsabili "per risanare l'ordine sociale in qualche modo compromesso da un errore o da una colpa" (p. 290).

Italo Signorini, nel saggio successivo, descrive il modello di residenza nzema, basandosi sul rilievo demografico di un villaggio, Ngelekazo, scelto come campione "per misura e per numero di abitanti", esattamente 327. Di ventidue "com-

pounds" (termine che io tradurrei con "casale", intendendo un'unità residenziale con più edifici) sedici hanno un fondatore maschile, sei un fondatore femminile, ma anche questi sono stati costituiti per iniziativa dei figli per provvedere alla madre anziana. Appare in tal modo confermato quello che Signorini descrive "ideale dell'uomo nzema" e cioè "una famiglia domestica patrilocale" (p. 300), ideale che, come si è già rilevato, pone il problema della singolarità della struttura matrilineare degli Nzema.

Anthony Wade-Brown esamina, nel saggio sesto, il "gioco e le altre attività infantili di gruppo". L'analisi si rivela di particolare interesse perché, in una società priva di classi d'età e di forme particolari d'iniziazione — come quella nzema —, il gioco e le altre attività assumono valore di "istituzioni preposte alla socializzazione" (p. 323). Dalla semplice descrizione etnografica e tecnica Wade-Brown risale ad una prospettiva più generale e teorica.

Nel settimo saggio Grottanelli trae da alcune fonti scritte e da informazioni orali la ricostruzione di un'importante "ordalia del veleno", caduta in disuso, ma un tempo praticata per dirimere le più gravi controversie. Il quadro storico e concettuale che ne emerge offre un materiale di notevole interesse comparativo.

Italo Signorini chiude la serie dei saggi con uno studio sul divorzio. L'analisi si muove attorno a un numero di casi concreti rilevati dall'A. e si propone di precisare le motivazioni prossime del divorzio più che studiarne gli aspetti strutturali. E' risaputo che le società matrilineari sono labili circa la stabilità matrimoniale e gli Nzema non rappresentano certo un'eccezione. Alcune delle osservazioni di Signorini si prestano a confronti ed approfondimenti comparativi come, per esempio, quando rileva che il divorzio nzema "è sempre l'atto volontario di uno dei coniugi" (p. 373) ed è, ad un tempo, "d'interesse pubblico" (p. 376). Così, l'annotazione sull'"ambiguo comportamento dell'uomo, costretto a mediare tra il suo amore di padre e i suoi doveri di zio" (p. 379) suona normale e pressoché ovvio in una struttura matrilineare, mentre si propone problematica la constatazione che la donna non si ritiene "economicamente indipendente" (p. 376).

Converrà notare che parecchi altri saggi sono stati pubblicati sia da Grottanelli sia da alcuni dei suoi collaboratori in diverse riviste scientifiche, dove si analizzano aspetti assai significativi della cultura nzema. Il lettore ne trova l'indicazione nella bibliografia del volume. Il quale, in ogni caso, resta fondamentale sia per la conoscenza degli Nzema sia per la teoria antropologica. L'antropologia culturale e sociale ha sempre tratto stimoli determinanti dallo studio dei sistemi matrilineari. Anche nel caso degli Nzema, vi sono dati, come quelli indicati su la condizione della famiglia nucleare e il valore dell'amicizia, atti a gettare il dubbio su certezze teoriche della nostra cultura occidentale, etnocentricamente basate su sistemi essenzialmente patrilineari diversi, anche se non direttamente opposti ai sistemi matrilineari. Proprio nella sua qualità etnografica mi sembra si debba riscontrare l'importanza scientifica del volume e la conferma del valore positivo del lavoro compiuto sul terreno.

In una riedizione, che auguro prossima, suggerirei l'aggiunta di un indice analitico, strumento indispensabile di lavoro per un'opera del genere.

Bernardo Bernardi

Bernardo Bernardi, *Africa meridionale*. Collezione "Popoli nel Mondo", Novara, Istituto Geografico De Agostini, 1977, p. 120

L'Africanistica ha un pregio ed un limite intrinseci al suo fondamento. Il pregio sta nella tendenziale globalità d'interessi circa il suo oggetto di studio, l'Africa. Dall'africanista ci si attendono precise conoscenze di storia (africana ed europea) ed insieme etnografiche, senza trascurare geografia, geologia, preistoria, ecologia. Il limite sta nella incoerenza ed eterogeneità insite nel suo medesimo oggetto d'interesse. Infatti tante sono le etnie, le società, le culture dell'Africa e le storie corrispondenti, che, salvo il fatto di appartenere in tutto il suo insieme al Terzo Mondo come territorio oggetto di conquiste coloniali, l'unità dell'Africa ha un fondamento puramente geografico. Il compito dell'africanista in conseguenza è arduo, in quanto egli ha da destreggiarsi in mezzo alla contraddittoria esigenza di fare da storico e insieme da etnografo-etnologo. Tanto più arduo poi tale compito appare, quando l'oggetto preso in esame è non già una singola etnia o cultura locale, bensì una estesa area geo-etnografica o — al limite — l'intero continente africano. La tensione fra le due diverse e complementari esigenze trova concreta espressione nella letteratura esistente di carattere manualistico e sintetico. Nelle varie sintesi storiche — da DeGraft-Johnson a Oliver-Fage, dalla grande *Histoire de l'Afrique Noire* di Endre Sîk alla recente *Storia dell'Africa* per la prima volta scritta da un africano, Ki-Zerbo — il centro d'interesse sta negli sviluppi storico-politici dei diversi paesi africani, prima, durante e dopo l'incontro con il colonialismo europeo, mentre rimangono ai margini i presupposti etnografici; all'opposto nelle sintesi e nei manuali di etnografia (dal classico Baumann-Westermann a *Peoples of Africa* di J.L. Gibbs, dal fondamentale *Africa: its peoples and their culture history* di G.P. Murdock, al nostro Biasutti, *Razze e popoli della Terra* vol. III) sono, nel migliore dei casi, appena sfiorati temi e problemi d'ordine storico. In tal senso dunque ciò che ci s'attende come ottimale da un africanista è di sapere armonicamente fondere gli aspetti storici con quelli riguardanti le culture tradizionali in se stesse. Questo libro di Bernardo Bernardi dimostra quanto buon africanista egli sia.

Infatti con intelligenza, con abile sinteticità, con linguaggio piano non privo, a momenti, di gradevolezza narrativa o descrittiva, egli ci presenta un libro dal quale il lettore non specialista può imparare molto sia di storia che di etnologia, mentre lo storico specialista vi troverà quel che a lui manca di dati etnologici circa l'Africa meridionale, e infine lo specialista etnologo potrà raccogliervi ele-

In una riedizione, che auguro prossima, suggerirei l'aggiunta di un indice analitico, strumento indispensabile di lavoro per un'opera del genere.

Bernardo Bernardi

Bernardo Bernardi, *Africa meridionale*. Collezione "Popoli nel Mondo", Novara, Istituto Geografico De Agostini, 1977, p. 120

L'Africanistica ha un pregio ed un limite intrinseci al suo fondamento. Il pregio sta nella tendenziale globalità d'interessi circa il suo oggetto di studio, l'Africa. Dall'africanista ci si attendono precise conoscenze di storia (africana ed europea) ed insieme etnografiche, senza trascurare geografia, geologia, preistoria, ecologia. Il limite sta nella incoerenza ed eterogeneità insite nel suo medesimo oggetto d'interesse. Infatti tante sono le etnie, le società, le culture dell'Africa e le storie corrispondenti, che, salvo il fatto di appartenere in tutto il suo insieme al Terzo Mondo come territorio oggetto di conquiste coloniali, l'unità dell'Africa ha un fondamento puramente geografico. Il compito dell'africanista in conseguenza è arduo, in quanto egli ha da destreggiarsi in mezzo alla contraddittoria esigenza di fare da storico e insieme da etnografo-etnologo. Tanto più arduo poi tale compito appare, quando l'oggetto preso in esame è non già una singola etnia o cultura locale, bensì una estesa area geo-etnografica o — al limite — l'intero continente africano. La tensione fra le due diverse e complementari esigenze trova concreta espressione nella letteratura esistente di carattere manualistico e sintetico. Nelle varie sintesi storiche — da DeGraft-Johnson a Oliver-Fage, dalla grande *Histoire de l'Afrique Noire* di Endre Sîk alla recente *Storia dell'Africa* per la prima volta scritta da un africano, Ki-Zerbo — il centro d'interesse sta negli sviluppi storico-politici dei diversi paesi africani, prima, durante e dopo l'incontro con il colonialismo europeo, mentre rimangono ai margini i presupposti etnografici; all'opposto nelle sintesi e nei manuali di etnografia (dal classico Baumann-Westermann a *Peoples of Africa* di J.L. Gibbs, dal fondamentale *Africa: its peoples and their culture history* di G.P. Murdock, al nostro Biasutti, *Razze e popoli della Terra* vol. III) sono, nel migliore dei casi, appena sfiorati temi e problemi d'ordine storico. In tal senso dunque ciò che ci s'attende come ottimale da un africanista è di sapere armonicamente fondere gli aspetti storici con quelli riguardanti le culture tradizionali in se stesse. Questo libro di Bernardo Bernardi dimostra quanto buon africanista egli sia.

Infatti con intelligenza, con abile sinteticità, con linguaggio piano non privo, a momenti, di gradevolezza narrativa o descrittiva, egli ci presenta un libro dal quale il lettore non specialista può imparare molto sia di storia che di etnologia, mentre lo storico specialista vi troverà quel che a lui manca di dati etnologici circa l'Africa meridionale, e infine lo specialista etnologo potrà raccogliervi ele-

menti storici sintetici, per lui di primaria importanza. Precisamente in questa abile sintesi di storia ed etnografia sta un pregio essenziale del libro, del resto reso ancor più gradevole dalle numerosissime e splendide illustrazioni a colori, sapientemente scelte a complemento didascalico del testo. Molto imparzialmente, quasi metà del libro è dedicata alla presentazione-ricostruzione sintetica della storia dell'Africa meridionale. Vi sono essenziali notizie su: ambiente, insediamenti preistorici, penetrazione europea e guerre di espansione, fino all'indipendenza politica. L'altra metà presenta una rassegna dei gruppi etnici, divisi a seconda dell'origine in gruppi africani, gruppi "coloured" o meticci, ed asiatici, gruppi europei, gruppi malgasci. Del resto la demarcazione fra parte "storica" e parte "etnologica" non è — né poteva essere — rigida, come ad esempio si evince dal capitolo che riguarda gli Shona. Costoro crearono l'antico regno del Mwene Mutapa o Monomotapa sviluppatosi poi in "impero" o "confederazione", e l'impero rozvi del *Mambo*, la cui memoria — come rileva Bernardi — dà oggi "un significato di continuità alla richiesta di partecipazione politica autonoma e indipendente nella realtà nuova della Rhodesia, che essi (gli Shona) già chiamano Zimbabwe" (p. 65). Un altro esempio di necessaria fusione fra storia ed etnologia è il capitolo dedicato agli Zulu, con la storia di Shaka fondatore del regno e dei successori, fra lotte dinastiche e guerre di rivolta anti-inglese. Ma il nesso stringente e ormai metodologicamente sempre più riconosciuto e diffuso, fra etnologia e storia, risulta ancor più là dove Bernardi, con molto buon senso e con moderna sensibilità antropologica, dedica un intero capitolo al problema dei "Bantu urbani", della loro acculturazione e della loro drammatica condizione sociale e politica; oppure là dove il nostro autore affronta il problema storico e socio-antropologico del "Colorati" meticci, discendenti da incroci fra bianchi Boeri e elementi africani e asiatici, e che pur occupando una posizione economica — nei casi migliori — "di classe media", migliore di quella degli africani, soggiacciono, come questi ultimi, alla segregazione razziale dell'*apartheid*, che conferisce loro uno "stigma di diversità, quasi un'imputazione di colpa o, comunque, un segno di inferiorità" (p. 98). L'unificazione fra approccio storico e antropologico diventa identificazione fra i due, infine, nei capitoli ultimi che riguardano gli Indiani del Natal — discendenti dei lavoratori importati dai coloni bianchi oltre un secolo fa per i lavori menierari agli inizi del secolo, nel quadro del programma d'importazione di manodopera a buon mercato dall'Asia —; e infine gli Afrikaners discendenti dagli Europei di lingua Afrikaans, e i Sudafricani di lingua inglese.

Così da un lato la descrizione delle culture tradizionali di vario tipo ed ambiente — dai marginali gruppi di cacciatori Boscimani e Bergdama ai pastori Herero, ai vari Bantu agricoltori e ai coltivatori-allevatori Malgasci — offre l'occasione qua e là per alcune più precise connotazioni — quasi piacevoli ingrandimenti in una serie di minori fotografie — sulle pitture rupestri e il sistema sociale dei Boscimani, sui culti di possessione Shona, sugli xilofoni e loro caratteri strutturali.

li e musicali dei Ciopi (Mozambico), ecc. D'altro lato, le sintesi storiche raccolte nel libro, con la diversità degli eventi, spostamenti, influssi e conflitti nel campo delle differenti etnie, pongono in giusto rilievo la dinamica che contraddistingue la storia di queste popolazioni fin dall'epoca precedente alle prime esplorazioni europee. Dal regno di Zimbabwe, sua crescita legata al commercio dell'oro, e successiva rovina, si passa così ai primi insediamenti portoghesi in Angola nel XV secolo, quindi alla penetrazione commerciale olandese nel Sud. Con lo sbarco dei 90 uomini di Riebeeck (1652), la nascita della Città del Capo, la rapida crescita e moltiplicazione dei primi coloni, l'espansione, le prime rivolte dei popoli Khoisan, s'inaugura il periodo della colonizzazione. Brevemente ma con efficacia è rievocata l'immigrazione degli Ugonotti francesi (1688), che amalgamandosi con gli Olandesi segnano la nascita della nuova etnia dei Boeri, con la caratteristica loro ideologia religiosa e razzista. Da qui comincia, con la penetrazione britannica (1806-14), la fase delle guerre boere. Menzione particolare merita, per vivezza di rappresentazione, il drammatico racconto del Grande Esodo (*trek*) dei Boeri con la crescita delle Repubbliche del Natal e Transvaal e dello Stato Libero dell'Orange. L'impresa di Livingstone è messa nella sua luce umanitaria e religiosa altamente ispirata, mentre gli si contrappone quella di Cecil Rhodes come manifestazione *ante-litteram* dell'ideologia imperialista.

La delimitazione della materia trattata, che corrisponde al titolo del volume, s'inquadra nel programma della collana *Popoli nel Mondo*, e trova evidente giustificazione nei criteri assunti in origine, per la distribuzione e la trattazione, dal direttore V.L. Grottanelli su una base empirica di economia editoriale generale. Infatti, come già dicevamo, non c'è una ragione *intrinseca* che giustifichi da sé esaurientemente un libro sull'Africa meridionale o su un'area qualunque dell'Africa, più che un libro — poniamo — sull'Africa Nera in genere o addirittura sull'intero continente africano. Ritengo che il criterio dipenda solo dall'estensione che preliminarmente si intende dare alla trattazione. Infatti, a rigore, le storie e/o l'etnografia dei popoli inclusi nel presente volume possono certamente avere punti di contatto tra loro per origine, per rapporti reciproci o con popoli esterni d'età precoloniale, ovvero per analogia e sincronicità di destini in epoca coloniale. Tuttavia le storie e le culture di questi, in vari casi, non hanno fra di loro maggiori rapporti di quanto alcuni d'essi non ne abbiano con storia e cultura di popoli d'Africa (o extra-africani), comunque esterni all'area qui presa in considerazione: per esempio il Congo (per l'Angola), o la zona dei Grandi Laghi (per le migrazioni dei Bantu). Anche più complessi ed estesi sono poi i rapporti per ciò che concerne l'età coloniale. La genesi dell'Africa Sud-occidentale Tedesca (detta ora Namibia) sta in diretto rapporto con la genesi delle colonie del Camerun e Togo (Conferenza di Berlino, 1884-85), mentre non ha rapporti con il Sudafrica olandese o britannico.

Queste ed altre considerazioni portano a concludere che ogni e qualsiasi criterio possibile di definizione areale per una storia e/o un'etnologia del continente

africano non può avere che un valore convenzionale di comodo, e che convenzionale, e di comodo, non poteva non essere il criterio assunto nel caso presente. Il problema si ripropone, è ovvio, tutte le volte che si debbano o vogliano affrontare “storie universali”, o — per noi — “etnologie universali”: Benedetto Croce ce l’insegnava alcuni decenni or sono. Il criterio qui prescelto è quello geografico per grandi aree, come indica il programma della collana, che prevede, per l’Africanistica, tre volumi e cioè, oltre al presente, il *Mondo arabo (Africa settentrionale)* e l’*Africa Tropicale*. Fra i possibili criteri convenzionali, data la loro ineludibilità, questo mi sembra particolarmente equilibrato e ragionevole, ai fini di una collana che vuol essere di ampia e alta divulgazione, e alla quale pertanto sarebbe stato bene aggiungere, alla cartina etnico-politica, una cartina fisica.

E’ chiaro, d’altronde, che se fosse stato concesso un più ampio margine alla materia, ciò avrebbe permesso all’autore, oltre tutto, di delineare certi fattori storici d’ordine politico ed economico — qui appena adombrati — che nelle varie fasi storiche determinarono o influenzarono i rapporti tra Europa ed Africa, e in particolare fra Europa ed Africa meridionale. Nella limitazione imposta da evidenti ragioni editoriali, la trattazione del Bernardi difficilmente avrebbe potuto essere più sobria ed equilibrata.

Vittorio Lanternari

Elsa Guggino, *La Magia in Sicilia*, Palermo, Sellerio Editore, 1978, pp. 219, L. 5.000.

Oggi come in passato, anzi oggi più che mai, scrivere di magia è difficile quanto il definirla. Le trattazioni più interessanti, se pur non più attendibili, sarebbero da aspettarsi dagli esperti qualificati, cioè dai maghi stessi; ma sono trasparenti i motivi per cui questi preferiscono esercitare le loro arti anziché descriverle. Alle altre categorie di persone interessate è d’ostacolo la quasi-impossibilità di porsi con distacco di fronte al fatto magico e di riferirne con obiettività. Chi ha fede nella efficacia, nella “realtà” della magia, non saprà darne un’interpretazione disinteressata, ma lo stesso accadrà fatalmente all’incredulo, sia questi un cristiano che condanna la magia per convinzione religiosa, o uno studioso di formazione laica che la rifiuta come inconciliabile con la sua visione positivistica, sperimentale, “scientifica” del mondo.

L’autrice di questo piccolo libro sulla magia in Sicilia ha avuto cura di non prendere in partenza posizione dichiarata in alcuno di questi sensi. Siciliana ella stessa, ha stabilito confidenti e spesso reiterati contatti con *maari* e *ciarmavermi*, con i loro seguaci, clienti e pazienti di varie zone e di diversi ceti, con alcuni rappresentanti del clero isolano interessati all’argomento, li ha consultati o intervistati spesso con il registratore alla mano, li ha lasciati parlare. Ne ha tratto una

africano non può avere che un valore convenzionale di comodo, e che convenzionale, e di comodo, non poteva non essere il criterio assunto nel caso presente. Il problema si ripropone, è ovvio, tutte le volte che si debbano o vogliano affrontare “storie universali”, o — per noi — “etnologie universali”: Benedetto Croce ce l’insegnava alcuni decenni or sono. Il criterio qui prescelto è quello geografico per grandi aree, come indica il programma della collana, che prevede, per l’Africanistica, tre volumi e cioè, oltre al presente, il *Mondo arabo (Africa settentrionale)* e l’*Africa Tropicale*. Fra i possibili criteri convenzionali, data la loro ineludibilità, questo mi sembra particolarmente equilibrato e ragionevole, ai fini di una collana che vuol essere di ampia e alta divulgazione, e alla quale pertanto sarebbe stato bene aggiungere, alla cartina etnico-politica, una cartina fisica.

E’ chiaro, d’altronde, che se fosse stato concesso un più ampio margine alla materia, ciò avrebbe permesso all’autore, oltre tutto, di delineare certi fattori storici d’ordine politico ed economico — qui appena adombrati — che nelle varie fasi storiche determinarono o influenzarono i rapporti tra Europa ed Africa, e in particolare fra Europa ed Africa meridionale. Nella limitazione imposta da evidenti ragioni editoriali, la trattazione del Bernardi difficilmente avrebbe potuto essere più sobria ed equilibrata.

Vittorio Lanternari

Elsa Guggino, *La Magia in Sicilia*, Palermo, Sellerio Editore, 1978, pp. 219, L. 5.000.

Oggi come in passato, anzi oggi più che mai, scrivere di magia è difficile quanto il definirla. Le trattazioni più interessanti, se pur non più attendibili, sarebbero da aspettarsi dagli esperti qualificati, cioè dai maghi stessi; ma sono trasparenti i motivi per cui questi preferiscono esercitare le loro arti anziché descriverle. Alle altre categorie di persone interessate è d’ostacolo la quasi-impossibilità di porsi con distacco di fronte al fatto magico e di riferirne con obiettività. Chi ha fede nella efficacia, nella “realtà” della magia, non saprà darne un’interpretazione disinteressata, ma lo stesso accadrà fatalmente all’incredulo, sia questi un cristiano che condanna la magia per convinzione religiosa, o uno studioso di formazione laica che la rifiuta come inconciliabile con la sua visione positivistica, sperimentale, “scientifica” del mondo.

L’autrice di questo piccolo libro sulla magia in Sicilia ha avuto cura di non prendere in partenza posizione dichiarata in alcuno di questi sensi. Siciliana ella stessa, ha stabilito confidenti e spesso reiterati contatti con *maari* e *ciarmavermi*, con i loro seguaci, clienti e pazienti di varie zone e di diversi ceti, con alcuni rappresentanti del clero isolano interessati all’argomento, li ha consultati o intervistati spesso con il registratore alla mano, li ha lasciati parlare. Ne ha tratto una

serie di episodi o di parziali "storie di vita", riferiti in gran parte in vernacolo con le stesse parole degli informatori, assai attraenti e convincenti nella loro immediatezza e genuinità. Il metodo scelto era senz'altro il migliore, collimante con quello correntemente seguito da molti etnologi contemporanei nell'indagine sul terreno fra società esotiche, e offrente il massimo di garanzie sotto il profilo dell'autenticità d'informazione. Vorrei aggiungere che il testo è ricco di suggestioni psicologiche, e stavo per dire letterarie; nonostante le critiche e riserve che sto per esporre, nel campo della recente letteratura folklorica nostrana nessun altro libro mi aveva interessato tanto dopo *I Benandanti* di Carlo Ginzburg giuntomi nella sua edizione del 1973.

Dirò per cominciare che una delle ragioni di tale interesse è per me di natura personale: il riconoscimento, fra le righe della signora Guggino, di una serie di motivi ricorrenti nel pensiero magico di una società dell'Africa tropicale lungamente studiata in anni recenti da me e da vari miei collaboratori e allievi (cfr. *Una società guineana*, Torino, Boringhieri, vol. II, in stampa). Rammento in breve i più evidenti: la febbre e il senso di freddo come preannuncio nell'infanzia di doni magici (Guggino, p. 65), l'alterazione della voce dell'agente magico a partire dal momento dell'ispirazione o possessione (p. 150); il misterioso apparire e sparire di denaro attribuito ad esseri preternaturali (p. 48); l'irrequietudine e la perdurante frequentazione terrena di quanti periscono di morte violenta o rimangono insepolti (pp. 87-88); più genericamente, la comune partecipazione a "un mondo in cui il fatto magico e l'evento naturale coesistono senza soluzione di continuità" (p. 64), e il persistente fraintendimento o ignoranza dell'autentica fede cristiana da parte di società in ambo i casi nominalmente cattoliche. Ancora, lo *scantu* — forte spavento sperimentato in collegamento con la volontà malefica di una terza persona (pp. 67-79) — richiama l'analogo frequente motivo del *susto*, lo "spavento magico" di molte comunità latino-americane (cfr. p. es. A. J. Rubel, *The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America*, in *Ethnology*, III, 1964, pp. 268-283; J. Gillin, *Magical Fright*, in *Psychiatry*, 11, 1948, pp. 387-400; U. Maclean, *Magical Medicine*, Harmondsworth, 1977, pp. 140-141), ora riscontrato da I. Signorini come fattore rilevante anche nel pensiero medico-magico degli Huave che egli sta studiando nell'Oaxaca (Messico). Beninteso, riconoscere certe costanti nel pensiero magico di continenti diversi non giustifica *sic et simpliciter* l'istituzione di più estesi paralleli.

A proposito delle storie di vita, notavo poco fa la corrispondenza della loro presentazione in questo libro con quella del metodo etnologico. Il parallelo non è a dir vero completo, si riferisce al quadro più che alla cornice. In un contesto propriamente etnologico, le coordinate socioculturali devono essere in via esplicita — anche se non esauriente — fornite al lettore, perché non si suole presumere che questi ne abbia conoscenza. Nel contesto demologico invece, in ambito nazionale, sembra normale e lecito darle per note e dunque trascurarne l'esposizione preliminare. Ma il tacito presupposto è in realtà giustificato solo in parte. Quanti lettori nel pubblico medio, o anche fra i cultori delle scienze dell'uomo in

senso lato, eccettuati i demo-sociologi settorialmente specializzati, hanno una conoscenza reale delle condizioni del popolo siciliano, fuori delle generiche banalità (a volte ad arte semplificate o deformate a fini partigiani) propalate dalla stampa quotidiana o settimanale e dagli altri mass media? Certo, anche ridotta alle linee essenziali e in parte affidata a rinvii bibliografici, la presentazione preliminare di tale sfondo rischierebbe di raddoppiare — a dir poco — la mole del lavoro; ma di altrettanto se ne avvantaggerebbe la validità e la comprensione di esso.

L'intendimento integrale del testo è anche ostacolato qua e là, per il lettore non siciliano, sul piano linguistico. I numerosi dialoghi riportati per esteso, che costituiscono la parte più genuina e vivace del testo, sono bilingui: l'A. introduce il discorso in italiano, gli informatori rispondono in dialetto o talvolta nel loro italiano sgrammaticato, quale risulta dalla trascrizione testuale dal nastro (in rari casi le parti s'invertono, e compare una frase dell'A. in vernacolo oppure una risposta dell'informatore in lingua). Per agevolare il lettore ignaro, la prof. Guggino dà in appendice un breve glossario (pp. 217-219), molto opportuno ma troppo incompleto: parecchie parole e frasi in vernacolo rimangono incapibili a chi non conosce il siciliano.

L'appunto vale per passi particolari, non per l'insieme del lavoro, che lungi dall'essere oscuro è illuminante. Il tono episodico-discorsivo che l'A. (secondo me, lo ripeto, ben a ragione) ha voluto dargli non le impedisce di sondare il fondo delle questioni. E anzitutto di cogliere in sintesi i caratteri strutturali dell'iter magico dei *maari* siciliani da lei avvicinati: crisi, manifestazione, iniziazione o mediazione magica, rivelazione, riconoscimento pubblico (pp. 69-73). Questi aspetti essenziali, delineati fuori d'ogni dogmatismo, anzi con sottolineatura delle occasionali incongruenze, sono d'altronde collegati a variabili fenomeni antecedenti o accompagnanti, come predisposizioni congenite (il "dono" e i suoi segni rivelatori), esperienze psicologiche lontane, il "destino", l'intervento malefico di una terza persona, le tensioni sociali.

Già soltanto questa congerie di fattori — ciascuno dei quali incidentalmente meriterebbe ulteriore analisi sulla base di maggior copia di dati — dimostra una volta di più quale disordinata congerie di arcaici motivi, di nozioni mal digerite, di intuizioni e suggestioni individuali, di accorgimenti spiccioli, sia confluita e continui a confluire in quella singolare farragine di saggezza e d'imbroglio che è il mondo della credenza magica. Lo conferma tra l'altro con divertente evidenza la lista (pp. 92-102) degli "esseri" che si rivelano ai maghi e li ispirano o assistono nelle loro visioni e pratiche, ripartiti fra una corte celeste e una corte infernale o disinvoltamente tratti da una serie di personaggi defunti che hanno colpito l'immaginazione popolare: Giobbe e l'Angelo custode, arcangeli e santi, Satana e Lucifero, Diogene, Platone (ma non Aristotele) e Alessandro il Macedone, fino a Rasputin, passando per Maometto, Carlomagno, i Paladini di Francia e Maria Antonietta!

Ai rapporti fra magia e religione è dedicato uno speciale capitolo, con una

sezione intitolata al relativo sincretismo, ma da un capo all'altro del libro emerge l'alto grado in cui l'intero mondo magico siculo (e certo non solo questo) è intriso e permeato di riferimenti religiosi. La tale maga (p. 76) è "una santa", ispirata dallo Spirito Santo che le concede di vedere ciò che è celato ai comuni mortali; riceve i suoi primi "comandi" a 7 anni nel duomo del suo paese. Un'altra (p. 83) chiama i suoi esseri tenendo un crocefisso in mano, poi si appella a una lunga serie di santi. Una terza (p. 92) ha la sua rivelazione dall'Angelo del Signore, allo stesso modo in cui la Madonna ricevette l'alto annuncio. Le erbe aromatiche o "parfumi" bruciati dai *maari* sono 33, quanti sono gli anni di Gesù, e vengono portati in tre parrocchie per esservi "battezzati" in nome della Trinità (pp. 129-131); e via dicendo. Il costante aggancio al Cristianesimo è esempio ovvio e scontato di sincretismo o di contaminazione, svolgendosi l'opera dei maghi da parte di individui battezzati in seno a una società che non rinuncia a dirsi cristiana; è al tempo stesso un'ingenua garanzia di ufficialità, un espediente per rassicurare quei clienti che la fede ortodossa potrebbe trattanere dal ricorso alla magia, e per così dire una polizza d'assicurazione contro le possibili accuse di fattucchieria pernicioso. Eloquenti, se pur non certo esaurienti, sono le pagine in cui si riferisce l'atteggiamento di alcuni elementi del clero locale di fronte alla fede magica.

Non sorprende dunque leggere che "l'istituto magico, all'interno di una cultura subalterna, non sempre si presenta organico e coerente" (p. 73). Ma l'inserito fra le due virgole è superfluo: l'affermazione citata è vera della sfera magica in genere. Sospetto fortemente che l'idea di una magia istituzionalizzata, ufficiale, ancorata a formule e riti fissi da cui non può staccarsi pena l'inefficienza, sia parto delle menti raziocinanti che l'hanno studiata dal di fuori, a tavolino, a distanza di spazio e di tempo — come nel caso della magia assira o egizia — nel tentativo di spiegarla come sistema. Ma l'indagine condotta nel campo sulle società attuali, se posso fidarmi delle mie proprie esperienze, dimostra piuttosto la flessibilità e permeabilità della sfera magica, l'ampio spazio concesso all'iniziativa e immaginazione degli agenti. I freschi dati della G. confortano questa tesi.

Si sono citate dianzi espressioni quali "tensioni sociali" e "cultura subalterna": la voga demartiniana corrente oggi fra i demologi e nuovi "antropologi" della protesta sociale non consentiva che anche in queste pagine si derogasse dall'intento d'interpretare la persistente vitalità della magia, sicula o altra, in chiave di lotta di classe. Una volta accettate le premesse, l'assunto non sarebbe illogico, perché in fondo, agli occhi di quegli intellettuali progressisti — ma materialisti e piccolo-borghesi — il ricorso popolare alla magia riflette una fallacia concettuale, una soluzione arretrata e screditata, che sarebbe tentante interpretare come risposta proletaria alla "insidia oggi tesa alle classi subalterne: la perdita della propria identità culturale" (p. 102). Notazione che si potrebbe estendere (e svuotare della sua implicazione polemica) osservando come, nella civiltà industriale dei consumi, tutti i ceti sociali senza eccezione sono soggetti alla medesima insidia.

Si deve dare atto all'A. di non essersi troppo lasciata prendere la mano dai clichés alla moda. E' vero, si parla (p. 119) di "malattie comuni, tipiche delle aree sottosviluppate" (e quali sono, di grazia, i morbi demoproletari da cui sono immuni i ceti agiati di Palermo o di Catania?). A volte (pp. 137, 151) s'invocano condizioni economiche precarie, e relative tensioni sociali, come concausa del ricorso alla magia; ma poi si constata che l'ingiustizia sociale non c'entra, perché "il male viene dal proprio cognato, con cui non corrono buoni rapporti, dalla famiglia dei suoceri, da quella dell'amante, dai vicini invidiosi, etc.", cioè da persone del medesimo ceto sociale. Consulta la *maara*, e ne ottiene cure efficaci "in quanto profondamente partecipe del suo mondo ideologico", la Giovanna proletaria e comunista (p. 201); ma ha esperienze analoghe la studentessa di Giuliana, presumibilmente classificabile come piccola borghese, scettica per principio circa la magia, ma convinta alla fine perché "ho visto l'effetto e ho dovuto credere" (p. 202). Come giustamente nota Vittorio Lanternari nella sua brillante introduzione al libro in esame, "specialmente oggi non è lecito né giustificato identificare riduttivamente la magia con la cultura delle classi subalterne o con quella dei popoli viventi in condizioni d'arretratezza" (p. 11). Certo che le connotazioni del mondo magico, come scrive Lanternari, sono "di origine pre-borghese": sono pre-oloceniche.

Nelle pagine conclusive del suo studio, le più impegnative se non le più felici, l'A. abbozza un parallelo fra il valore del segno magico nelle culture subalterne e in quelle dette "primitive". Ma la differenza che ella crede di scorgervi è illusoria, perché la cultura egemone (se così vogliamo chiamarla) agisce da tempo, e oggi-giorno assai pesantemente, su entrambe le categorie, e in entrambe ha ormai introdotto la disorganicità e contraddittorietà che l'A. ravvisa solo nelle prime. All'interno della cultura egemone, dice la signora Guggino, il mondo magico viene emarginato in nome della scienza, ma si producono (io direi, tutt'al più, "si mantengono") i concetti di destino e di volontà divina; onde, ella conclude in sostanza, se si vuole optare per la scienza bisogna rifiutare non soltanto la magia ma per coerenza anche la religione (p. 216). Discutere su tale conclusione, che non per il fatto di essere presentata in sottinteso e con garbo ci trova meno dissenzienti, condurrebbe il discorso in sfere troppo estranee a quella di una recensione.

Piuttosto, per rimanere in tema, merita soffermarsi ancora un momento sull'impostazione qui data a quello che rimane tutto sommato il problema fondamentale, l'autenticità o meno dei pretesi poteri magici. Sono genuine le facoltà dei maghi? Operano essi a fini di bene o di male? Sono impostori o no?

Le sue personali esperienze inducono l'A. a valutazioni di prudente cautela, qua e là velata di benevolenza. Ella cita con tutta franchezza casi specifici di palese impostura, di frode per volgare interesse, di malafede (pp. 156-162); ma da uno dei maghi almeno ella dichiara di avere "ricevuto serenità" (p. 144). Riconosce che i *maari* assumono a volte veste di fattucchieri, anzi che nelle

operazioni magiche “l’agente è sempre l’uomo” (p. 69) quali che siano le potenze o i supposti esseri invocati e cooperanti, anche se circola l’accusa che le fattucchiere siano “vendute al diavolo” (p. 154). Ma in fondo, opina l’A., queste frodi sono relative: l’operato del mago o maga può qualificarsi in senso positivo o negativo soltanto rispetto ai soggetti interessati, non in assoluto. Solo se abitualmente “profitta della buona fede dei suoi clienti” il mago può essere definito un baro o un mistificatore. “Ma in questo caso non sarebbe nemmeno un mago poiché non verrebbe riconosciuto come tale. Il mago è infatti quello che gli si è richiesto di essere” (p. 156). In altri termini, se bene intendo il giudizio dell’A., fra i maghi operanti in Sicilia ce n’è di più o meno buoni e di più o meno cattivi; fintanto che il pubblico crede in essi e ricorre ai loro servizi, fintanto cioè che essi svolgono una funzione creduta efficace nella società (o almeno in un certo settore della società), i maghi non vanno considerati impostori. Su dieci persone, una scopre e denuncia la frode del *maaru*; ma se le altre nove nella loro credulità non se ne accorgono o non vogliono accorgersene, il mago è un personaggio utile e benefico.

Da un punto di vista scientifico, una simile assoluzione offre un buon esempio di relativismo culturale, ma lascia insoluti gli interrogativi di sempre. Si sa bene che di fronte alla persistente aporia della realtà-illusione magica lo studioso è destinato ad affrontare un conflitto nella sua coscienza. Come individuo colto, o diciamo meglio non partecipe della superstizione popolare o liberato da essa, egli è quanto meno incline allo scetticismo, se pure non indotto a denunciare senz’altro la frode di cui la dabbennaggine del volgo è vittima; d’altro canto, nella misura in cui egli si traspone mentalmente nella situazione di quanti credono alla realtà ed efficacia della magia, è portato a riconoscere la funzione positiva di questa, sia pure a mero livello empirico.

Il conflitto assume linee tanto più precise quanto più distano fra loro i due mondi culturali, quello del ricercatore e quello medio della società studiata. Nell’indagine etnologica di tipo classico, presso società esotiche, il ricercatore è chiamato a esporre e in certo modo a spiegare e dunque giustificare (in una parola, “tradurre”) comportamenti, pratiche e credenze del tutto remote dal suo mondo intellettuale; non si presume una sua possibile adesione a questi; si dà per scontato il presupposto che egli sia “distaccato” da quel mondo, osservatore obiettivo e imparziale. Sta a lui lasciar trasparire o manifestare apertamente il suo giudizio sulla “realtà” dei fatti magici osservati e riferiti. Tanto per citare un esempio classico, menzionato dalla stessa G. nella chiusa del libro (pp. 212-214), nella sua analisi della stregoneria zande Evans-Pritchard non faceva mistero del suo deciso rifiuto di quella realtà: “La stregoneria è immaginaria, e non è possibile che un essere umano sia stregone (o strega)”; “come in molti altri loro costumi, troviamo un miscuglio di buon senso e di pensiero mistico, e possiamo domandarci come mai il buon senso non trionfi sulla superstizione...” (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, pp. 119, 193, traduzione

mia). E' un atteggiamento palesemente — direi “sfacciatamente”, non fosse per il rispetto che merita l'insigne amico scomparso — etnocentrico, assunto del resto in forme a volte dichiarate e a volte implicite da buon numero di etno-antropologi dei giorni nostri (cfr. il mio saggio *Witchcraft: An Allegory?* in F.X. Grollig, H.B. Haley, Eds., *Medical Anthropology*, The Hague 1976, pp. 322-324). Nello studio di analoghe forme di manifestazioni culturali fra un gruppo etnico dell'Africa tropicale mi sono trovato io stesso di fronte alla medesima aporia, ma ho ritenuto più saggio risolverla (o forse dovrei dire eluderla) esponendo punti di vista e credenze indigeni in termini della logica degli informatori, astenendomi con cura da giudizi di valore.

Il medesimo conflitto assume sfumature diverse quando, come nel libro qui recensito, lo studioso appartiene alla stessa società che prende in esame, ne condivide il linguaggio, e ne è diviso non tanto da barriere di ceto o di censo (chi si azzarderebbe a tracciarle nella democratica Sicilia di oggi, nella ognor più livellata società dei consumi?) quanto solo da un grado superiore d'istruzione. Arroccarsi nella torre eburnea di un deliberato agnosticismo, fingere estraneità o imparzialità, è più difficile quando si tratta delle cose di casa nostra che quando si analizzano gli aborigeni degli antipodi. Tanto più difficile, s'intende, quanto più si è — per usare il dilagante participio di moda — “impegnati”.

Per tornare al punto particolare qui in esame, l'A. si è premunita fin dall'esordio dichiarando di aver deliberatamente ommesso di chiedersi “se esistano poteri extra-umani, supernormali o extrasensoriali” (p. 18). Assumere una simile posizione precauzionale è legittimo. Ben diverso però, e meno legittimo, è affermare in partenza che tale grosso irrisolto problema non appare “particolarmente interessante” (p. 18). Io direi tutto al contrario che, anche nel limitato contesto di un'indagine sulla magia, il problema cruciale è e rimane proprio questo. E' vero: ad onta di innumerevoli tentativi di spiritisti e parapsicologi, non è stata finora trovata una risposta convincente all'appassionante interrogativo, alla cui risoluzione è con tutta evidenza poco idoneo il metodo sperimentale, onde il comprensibile scetticismo della scienza ufficiale. Ciò non equivale a escludere che la scienza di domani possa elaborare, sulla base di nuove metodologie, una più sottile impostazione del problema. Per intanto, non è male che l'indagine rimanga ancorata al piano folklorico; e il libro della signora Guggino, pur oscillante in modo significativo fra partecipazione diretta e analisi distaccata, fra testimonianza dall'interno e inchiesta ispirata ad alterità critica, rappresenta — come dicevo all'inizio di queste note — un contributo positivo. E, speriamo, un avvio a nuove e più ampie ricerche.

Vinigi L. Grottanelli

Jan Vansina *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, edizione aggiornata con un nuovo saggio dell'autore, introduzione di Alessandro Triulzi, Roma, Officina Edizioni, 1977, pp. 329, bibl.

Il problema delle fonti orali si è imposto d'impeto nella metodologia attuale della ricerca antropologica e storica. Non si è trattato di uno sviluppo normale della ricerca, né il fatto si presenta come una constatazione ovvia. Esso va visto in prospettiva storica e più esattamente in rapporto alla discussione vivacissima degli anni precedenti alla seconda guerra mondiale sulla natura dell'approccio antropologico allo studio della cultura e della società umana. L'edizione originale belga di questo lavoro di Vansina, scritto in lingua francese, risale al 1961. In un certo senso egli fa il punto della situazione dopo la profonda rottura tra la scuola tedesca storico-culturale e l'indirizzo strutturalista-funzionale di Radcliffe-Brown e Malinowski. La storia aveva finito per essere bandita dall'interesse antropologico di questi due maestri perché il campo di ricerca dei "primitivi" non offriva documenti storici attendibili. A tale posizione estrema si era ribellato, com'è noto, Evans-Pritchard suscitando una tempesta nell'interno dell'antropologia sociale inglese. Calmatesi le acque, Vansina raccoglie l'eredità nel senso che riprende il discorso da questo punto. Non affronta la diatriba, più o meno nominalistica, della utilità della storia nella ricerca antropologica, utilità sulla quale, pur in termini apparentemente contraddittori, tutti in fondo avrebbero potuto concordare. Affronta, invece, il tema centrale della disputa ossia il valore di documento delle tradizioni orali e il loro significato metodologico come fonti di storia. La scelta di questo preciso tema e l'analisi critica, misurata, attenta e comparativa, della natura delle tradizioni orali in rapporto alla ricerca storica costituiscono l'apporto specifico del lavoro di Vansina e spiegano la fortuna del suo libro, oggi considerato unanimamente uno strumento essenziale del ricercatore storico. E' chiaro che Vansina non ha "scoperto" l'importanza delle fonti orali per la ricerca storica. Tutti i manuali del metodo storico enumerano tali fonti tra le varie di cui si deve valere il ricercatore. Vansina, peraltro, non si ferma ad affermazioni generiche. Approfondisce le caratteristiche della testimonianza orale nelle sue forme di trasmissione (cap. II), nel suo significato sociale di valore e di concetto culturale (cap. III-IV) e solo dopo avere precisato con molto acume il significato affronta il tema dell'interpretazione per la ricostruzione storica (cap. VII). Nell'analisi Vansina si avvale largamente di riferimenti bibliografici. E' significativo rilevare che i più antichi riguardano gli autori della grossa querelle alla quale ci si riferiva all'inizio. Vi sono ricordati, dopo Bernheim (1908), Graebner (1911) che da Bernheim aveva preso le mosse per dettare le regole del metodo etnologico storico-culturale, W. Schmidt (1937) che aveva voluto completare Graebner, e poi Radcliffe-Brown e Malinowski. Tutti gli altri riferimenti sono posteriori.

In pratica, il discorso di Vansina coincide con la posizione di Evans-Pritchard secondo cui non bisognava condannare la storia, bensì la cattiva storia. Ora

anche le tradizioni orali possono essere fonte di buona storia. Tutto dipende dal come si trattano, e per questo bisogna stabilire delle precise regole critiche. Vansina è molto rigido nella definizione di tradizione orale che distingue nettamente, per esempio, dalla "voce" che riguarda il presente (p. 61-62): la tradizione orale riguarda il passato e viene trasmessa di bocca in bocca tramite il linguaggio (p. 61). Non è che le "voci" non possano valere come fonti, ma devono essere trattate con accorgimento critico diverso. Conviene dire, di fronte alla definizione delle regole metodologiche, che ogni regola di per sé non può avere, né ha, un'efficacia automatica o taumaturgica. Forse è difficile, in questo senso, riscontrare maggiore severità e rigidità di quella invocata da Graebner nel tracciare i criteri del metodo etnologico; eppure tanta severità critica non fu sufficiente a dare solidità alle ricostruzioni storiche della scuola storico-culturale e a salvarle dal discredito e dall'oblio. Oltre le regole, che è pur necessario precisare, occorre la percezione della realtà umana che guidi nella valutazione comparativa delle informazioni contro le distorsioni illusorie che ogni testimonianza può racchiudere. Ciò richiede un riesame continuo delle proprie posizioni. Vansina lo fa. Per questa edizione italiana ha scritto un nuovo saggio (pp. 275-321) dove traccia un quadro del lavoro compiuto sulle tradizioni orali negli anni 1960-1976. Si tratta di un periodo fecondissimo di ricerche, compiute soprattutto in Africa, in America e in Europa. Le esperienze sul terreno inducono a una revisione delle premesse metodologiche che risultano confermate e avvalorate dagli apporti della comparazione archeologica, linguistica, filologica e strutturalista lévi-straussiana.

Nell'introduzione all'edizione italiana del libro, Alessandro Triulzi ricorda opportunamente il Convegno sulle fonti orali, tenuto a Bologna nel dicembre 1976, e al quale partecipò lo stesso Vansina. Africanisti e europeisti, antropologi e storici, si incontrarono per mettere a confronto i risultati delle loro ricerche sotto il punto di vista metodologico. L'esperienza acquisita negli studi africanisti, prima dagli antropologi e poi anche dagli storici, è stata estesa anche alle classi e ai ceti dell'Europa "fuori della storia", per troppo tempo relegati a semplici portatori di sopravvivenze folkloriche. L'oralità emerge, così, come un campo valido per la ricerca storica necessario per abbattere le barriere elitarie delle ricostruzioni storiche classiche. L'opera di Vansina, con la presente elaborazione teorico-metodologica e con le ricerche che l'hanno seguita, ha contribuito efficacemente al rinnovo degli studi storici sulle fonti orali. Questa traduzione italiana viene pertanto opportuna e offre ai giovani, antropologi e storici, uno strumento sicuro e stimolante per la ricerca e l'analisi.

Bernardo Bernardi