

GEOGRAFIE SPIRITUALI E MASCHI IN GESTAZIONE.
A PROPOSITO DI "LA TERRA PADRE; ECOLOGIA
E SIMBOLISMO NELLE SOCIETÀ
DI CACCIA-RACCOLTA" DI LUISA MORUZZI

Carmela Pignato

La storia dell'antropologia è percorsa da vari tentativi di stabilire connessioni tra l'ambiente e l'organizzazione socio-culturale. Ricerche orientate in questo senso sono state frequenti, ad esempio, all'inizio del secolo; ma questi tentativi produssero risultati praticamente inutilizzabili, legati come erano all'approccio idiografico della teoria delle aree culturali e incapaci di individuare tra i vari elementi che compongono l'ecosistema quelli realmente significativi ai fini dell'elaborazione di modelli nomotetici (cfr. Harris 1971).

Come è noto, un contributo di grande portata è costituito, invece, dalle analisi di Steward (1978) che ha individuato nelle risorse il fattore ambientale fondamentale, e ha mostrato il ruolo del livello tecnologico raggiunto da un dato gruppo umano nel determinare le modalità dell'interazione con l'ambiente e l'uso selettivo delle risorse contenute in esso. Il metodo elaborato dalla scuola di ecologia culturale ha trovato una applicazione privilegiata nello studio delle società di caccia-raccolta che, per la grande povertà del loro livello tecnologico mantengono effettivamente una dipendenza più diretta dall'ecosistema e, per la semplicità dell'organizzazione sociale e culturale, rendono più agevole l'enucleazione dei parametri d'indagine; e, effettivamente, l'interazione di risorse e tecnologia che costituisce il fulcro metodologico dell'approccio ecologico-culturale è in grado di dare conto dei tratti fondamentali dell'organizzazione sociale dei cacciatori-raccoglitori. Meno lineare risulta, invece, l'applicazione di questo metodo all'analisi dell'ambito ideologico.

La nozione di "nucleo culturale", elaborata da Steward, comprende quell'insieme di fatti (sociali, politici, religiosi...) che risultano più direttamente connessi alle attività di sostentamento. Ma, se le prime formulazioni di Steward a proposito del "coinvolgimento" delle componenti non economiche del nucleo culturale nell'utilizzazione dell'ambiente (Steward 1978:52) facevano intravedere la possibilità di

una influenza diretta di queste componenti nel rapporto con l'ecosistema, le successive elaborazioni dell'autore hanno condotto alla costituzione di un modello che ribadiva la classica sequenza causale economia → società → ideologia (cfr. Arioti 1980).

Ma, è stato osservato, se si accettasse di vedere nei fatti ideologici solo il prodotto finale dell'adattamento tecnico-economico all'ambiente, mediato dalla cinghia di trasmissione del sociale, dovremmo anche aspettarci, ad esempio, che «i pastori nomadi e i cacciatori nomadi, con analoghi modi di raggruppamento sociale, debbano produrre ideologie analoghe» (Arioti 1980:14); come si sa, però, questo non avviene. Il suggerimento ricavabile dall'analisi di Arioti (1980:19) era che l'adattamento tecnico-economico all'ambiente si compisse contemporaneamente a quello che l'autrice chiamava "adattamento psichico".

L'opera che presentiamo, e che affronta in modo specifico il problema della territorialità nelle società di caccia-raccolta, propone un approccio che combina, insieme, la prospettiva ecologico-comportamentale e quella simbolico rituale, accogliendo, da una parte, il suggerimento della scuola ecologico-culturale sul ruolo fondamentale del binomio risorse-tecnologia nel determinare gli adattamenti territoriali dei gruppi, ma sottolineando, contemporaneamente, l'azione delle rappresentazioni mentali nell'interazione dell'uomo col territorio.

Si vedrà così che, se i fattori ecologici condizionano massicciamente l'organizzazione sociale dei cacciatori-raccoglitori, d'altra parte le forme più drastiche di esclusività territoriale *non* sono riconducibili a problemi connessi con l'accesso alle risorse ma, piuttosto, a fattori di tipo ideologico: la proprietà del territorio, sostiene Moruzzi, non rappresenta, perciò, l'espressione di una tendenza innata al possesso territoriale ma costituisce, invece, un'acquisizione legata all'appropriazione simbolica del territorio.

La discussione sui fondamenti biologici della territorialità nella specie *Homo* si risolve, di solito, nell'affermazione o nella negazione dell'esistenza di una predeterminazione biologica, cioè di una predisposizione innata, al possesso e alla difesa attiva del territorio. Questo modo di porre la questione, del resto, ha caratterizzato più in generale ogni dibattito sull'utilizzazione dei dati etologici nello studio della cultura umana; esso comincia, però, a mostrarsi poco produttivo: anche nel comportamento animale, osserva Moruzzi (1983), si fondono l'innato e l'appreso (anche gli animali, direbbe Moscovici [1973], hanno i loro "selvaggi dell'Aveyron"), e, in ogni caso, rispetto a quello che potrebbe definirsi il «repertorio preumano dei tratti» (cfr. Arioti 1980), i comportamenti umani si pongono in una posizione che è a volte di differenziazione e superamento, a volte di mantenimento e rafforzamento culturale; nelle motivazioni che stanno alla base di queste scelte culturali risiede perciò, secondo le tendenze teoriche più recenti, il vero nucleo problematico della questione. Nell'opera che presentiamo, e che aderisce a questa linea metodologica, Moruzzi si propone di indagare se,

a prescindere dalla presenza o meno di fattori innati e al di là di lineari sequenze evolutive, a situazioni ecologiche simili corrispondano, nell'uomo e nei primati non umani, comportamenti analoghi, e quali siano i fattori in grado di spiegare eventuali discontinuità. La tesi di Moruzzi (1983:209) è che «mentre per alcuni aspetti della loro organizzazione socio-territoriale i cacciatori-raccoglitori, più che inventare qualcosa di nuovo, scelgono fra una gamma di possibilità presenti nel vasto repertorio offerto dai primati non-umani, esistono delle discontinuità la cui ultima ragion d'essere sembra essenzialmente dipendere dal loro modo di rappresentarsi la realtà e di classificarla».

Semplificando l'analisi ben più articolata dell'autrice, possiamo dire che in una linea di continuità con i comportamenti dei primati non umani si pone, in ultima analisi, la forte dipendenza dell'organizzazione territoriale dei cacciatori-raccoglitori da fattori ambientali. Attraverso l'analisi di una vasta letteratura etnologica relativa alle società di caccia e raccolta, Moruzzi (1983) stabilisce alcune correlazioni di carattere generale:

- a) tra la prevalenza di risorse imprevedibili e un'organizzazione in gruppi molto mobili entro territori dai confini indefiniti – con la possibilità quindi di frequenti sconfinamenti – e, viceversa, tra una prevalenza di risorse prevedibili e la presenza di gruppi caratterizzati da una maggiore stabilità nello spazio e da una maggiore continuità genealogica nel tempo, che si organizzano in insediamenti stagionali e i cui territori sono più nettamente definiti;
- b) tra risorse regolarmente distribuite da un punto di vista topografico e confini territoriali netti e, al contrario, tra risorse distribuite a macchia e una struttura territoriale in cui, attorno ad aree centrali più ricche di risorse, si dispongono aree marginali dai confini fluidi.

La necessità di adeguarsi alle condizioni poste dall'ambiente fa sì che, in seno ai gruppi in cui si organizzano i cacciatori-raccoglitori (le bande), si verifichino processi di aggregazione/fissione in relazione col ciclo ambientale; anche le forme del matrimonio e della parentela sembrano avere come scopo fondamentale quello di favorire un rapporto ottimale con le risorse e di far sì che ciascuno possa accedere a territori il più possibile vasti: l'organizzazione bilaterale della parentela consente all'individuo di poter utilizzare per la sua sussistenza i territori controllati dai suoi parenti, paterni e materni; e il modello matrimoniale, che è di solito assai poco elaborato e semplicemente impone di scegliere il coniuge fuori dal proprio gruppo, mira all'acquisto di nuove alleanze e di un diritto di accesso ai territori sfruttati dai parenti acquisiti.

Nonostante vi siano delle differenze nei comportamenti territoriali dei primati non umani e dei cacciatori-raccoglitori, dovuti sia alla più vasta gamma di risorse utilizzate dalla specie *Homo* che a esigenze speciali proprie del livello umano, l'autrice può concludere che il fenomeno della territorialità resta, per la maggior parte dei cacciatori-

raccoglitori, un fatto soprattutto ecologico: le forme di raggruppamento e i fenomeni di aggregazione/fissione dei gruppi riflettono il tipo di risorse e la loro distribuzione sul territorio in un dato momento, e rappresentano un compromesso tra le esigenze della sussistenza e quelle riproduttive. Tra i cacciatori-raccoglitori come tra i primati, sostiene perciò Moruzzi (1983:210), ciò «che va considerato in primo luogo non è la terra in quanto tale ma le risorse» presenti in essa e dunque, in entrambi i casi, converrà parlare di un «accesso privilegiato» alle risorse di una certa area piuttosto che di un possesso propriamente detto di quell'area da parte di un gruppo.

Nella linea della continuità si pongono, egualmente, i meccanismi che operano nel distanziamento tra i gruppi: l'adattamento psichico a luoghi noti e, al contrario, la resistenza verso ciò che è estraneo o sconosciuto; il riconoscimento dell'usufrutto privilegiato di un certo territorio al gruppo che ha una maggiore consuetudine con esso; la difesa dei confini «sociali» più che di quelli territoriali.

Un altro elemento di continuità è rappresentato dalla correlazione tra l'esistenza di forme di *leadership*, la stabilità territoriale (cioè la persistenza del rapporto di uno o più individui con una certa area) e la presenza di privilegi sessuali: questi (sotto la specie della poligamia o dell'accesso privilegiato alle donne del gruppo) non sono certo comuni tra i cacciatori-raccoglitori, ma, quando sono praticati (come, esemplarmente, tra gli Australiani) presentano una associazione significativa con la *leadership*; quest'ultimo tratto è associato, d'altra parte, alla stabilità territoriale, che si innesta, a sua volta, su di un rapporto privilegiato tra padre e figlio.

Con la paternità sociale e il suo prestigio equivalente (e, talvolta, superiore) al rapporto biologico tra madre e figli ci troviamo però di fronte a un fatto completamente nuovo, e dovremmo aspettarci che, secondo l'assunto di Moruzzi, siano qui in gioco fattori attinenti a un livello diverso da quello dei comportamenti legati alla pura sussistenza.

«L'esperienza umana dei rapporti ambientali e sociali – sostiene Moruzzi – include la rappresentazione che gli uomini se ne fanno e passa attraverso il filtro delle loro più ampie capacità simboliche. Gli uomini ri-costruiscono, in un certo senso, i loro rapporti con la natura e con gli altri uomini, e la territorialità deve fare i conti con l'«idea» che gli uomini di volta in volta se ne fanno» (Moruzzi 1983:17). Allo schema di interazione economica con l'habitat, sostanzialmente fedele al modello territoriale dei primati non-umani, tra i cacciatori-raccoglitori si sovrappone (e, talvolta, come vedremo, si contrappone) una rappresentazione del rapporto con l'ambiente che affonda le sue radici in esigenze di ordine simbolico: la componente fondamentale di questa rappresentazione è costituita dal rapporto privilegiato dei maschi del gruppo con le risorse animali presenti nel territorio e dall'esaltazione dell'attività venatoria, da cui le donne sono escluse.

Ma lo scarso contributo rappresentato dalla caccia sul piano produttivo (i dati riportati da Moruzzi mostrano come questo contributo si possa limitare anche al 10-20% della dieta globale); la sottovalutazione del lavoro femminile di raccolta (fondamentale, invece, per la sussistenza); la componente simbolico-rituale del complesso venatorio; infine, l'insufficienza delle spiegazioni che cercano di giustificare con fattori fisiologici o tecnico-ambientali la rigida divisione del lavoro tra i sessi (cfr. Arioti 1980), che arriva fino al divieto per le donne di costruire, usare e perfino toccare le armi (Moruzzi 1979), mostrano come il significato dell'esaltazione dell'attività venatoria e della rigida contrapposizione di attività maschili e femminili vada ricercato a un livello diverso da quello della sussistenza.

Come ha mostrato recentemente Arioti (Arioti 1980), nel complesso simbolico-rituale relativo all'attività venatoria si esprime, in effetti, una precisa ideologia del processo riproduttivo e del ruolo giocato in esso dai due sessi. Questo modello interpretativo è edificato su una serie di equivalenze simboliche tra coito e uccisione (cfr. Lévi-Strauss 1962), arma e pene, vagina e ferita (cfr. Leroi-Gourhan 1964), sangue dell'uccisione e sangue del parto; all'esaltazione del ruolo maschile di cacciatore, presente ovunque nelle società di caccia e raccolta (e che, ripetiamo, non trova riscontro in dati economici oggettivi) si accompagna, al contrario, un interesse assai scarso per il ruolo maschile nella riproduzione: la donna è, per eccellenza, produttrice di figli mentre l'uomo è, per definizione, produttore di cibo animale; la femminilità è incompatibile con la caccia (più esattamente, con l'uccisione praticata per mezzo di armi), mentre la virilità trova la sua rappresentazione simbolica ideale proprio nella pratica venatoria (cfr. Vidal-Naquet 1975, per associazioni simboliche analoghe nella cultura greca arcaica).

La capacità venatoria assume, sotto questa luce, il carattere di equivalente del potere riproduttivo femminile, come indica l'assimilazione del prodotto del parto (il bambino) e del prodotto della caccia (l'animale), e il significato dei riti venatori sta nella traduzione simbolica, operata per il loro tramite, di un'attività produttiva, la caccia, in un atto riproduttivo: essi trasformano l'uccisione dell'animale nell'atto generativo dell'uomo. Frutto del possesso dell'arma (cioè di un fondamentale strumento di azione sul mondo naturale), equivalente simbolico della generazione, «l'uccisione dell'animale è l'atto "procreativo" del cacciatore, l'atto che gli dà un nuovo potere, non solo tecnico, ma anche simbolico sulla natura» (Moruzzi 1983:180).

Questo potere generativo è stato acquistato dagli uomini del gruppo nel corso dei rituali iniziatici, con la mediazione di altri uomini più anziani, ed è destinato a venire trasmesso, attraverso gli stessi rituali, ai membri più giovani, in una sorta di simbolica filiazione maschile.

Quale pratica di trasmissione spirituale, d'altronde, non si traduce in una negazione del potere generativo femminile ma, anzi, ne riconosce implicitamente la potenza, e tradisce l'intenzione di equilibrarla in

qualche modo; come pure l'enfatizzazione di un'attività, la caccia, marginale dal punto di vista economico, se costituisce «la prima operazione ideologica dell'uomo» (Ariotti 1980), non arriva, però, a modificare l'atteggiamento territoriale dei cacciatori-raccoglitori: non il territorio in quanto tale, infatti, ma solo le risorse animali presenti in esso vengono inserite nell'opposizione simbolica maschile/femminile, e la fondazione spirituale dei poteri generativi dell'uomo passa attraverso il rapporto con l'animale e l'atto dell'uccisione piuttosto che esigere il possesso vero e proprio di luoghi fisici.

Affinché questo avvenga, sostiene Moruzzi, è necessario che qualcosa muti nelle rappresentazioni mentali e che il territorio, in quanto tale, venga utilizzato per l'elaborazione ideologica dei fatti riproduttivi. Anche tra i San (Boscimani) !Kung, la cui territorialità presenta dei tratti di differenziazione rispetto a quella degli altri cacciatori - raccoglitori (risorse prevedibili e localizzate, stabilità territoriale, forme di leadership spirituale e emergenza di un gruppo di "proprietari rituali" del territorio, cui si aggregano in modo più fluido gli altri membri della banda), il possesso di una certa area resta, però, flessibile, e legato, in definitiva, alla residenza su di essa: come osserva Moruzzi, dei fratelli che si unissero a un gruppo di "proprietari rituali", potrebbero, col tempo, entrarne a far parte e, addirittura, succedere ai proprietari stessi.

Una simile forma di eredità collegata alla residenza è invece impensabile in Australia, dove la proprietà è inalienabile e nessuno può possedere un territorio che non abbia ereditato dal suo patriclan.

Questo rapporto di esclusività territoriale, che costituisce di per sé una eccezione rispetto ai comportamenti territoriali dei cacciatori-raccoglitori si fonda (è questa la tesi di Moruzzi) su una teoria del tutto particolare della generazione e del "valore" dei due sessi (e, dunque, su di una rappresentazione mentale), e si accompagna a una serie di altre differenze sul piano dell'organizzazione sociale che costituiscono altrettante soluzioni inedite rispetto allo schema generale delle società di caccia-raccolta.

Nella teorizzazione di Stanner (1965), come è noto, viene operata una distinzione tra la nozione di *range* (che definisce il territorio sfruttato da un punto di vista economico da un certo gruppo, e la cui fruizione obbedisce agli adattamenti ecologici operanti in generale tra i cacciatori-raccoglitori) e quella di *estate* che indica, invece, quell'area (non coincidente con il *range*) che è costituita dall'insieme dei centri e sentieri rituali legati alle imprese primordiali dell'antenato totemico e che rappresenta un possesso inalienabile del patriclan. In questi centri si conserva la potenza riproduttiva degli antenati totemici, che viene periodicamente rinvigorita, mediante appositi rituali, dai membri iniziati del patriclan cui l'*estate* appartiene; questo potere riproduttivo non opera solo sulle specie animali, ma anche su quelle vegetali e persino sulla specie umana: l'attività sessuale, da sola, non basterebbe infatti a mettere

in moto il processo generativo se uno "spirito bambino" non penetrasse nel corpo della donna, fecondandola.

In Australia, perciò, si pratica un'operazione ideologica che è ben diversa dal conferimento agli uomini di un potere riproduttivo efficace sulle specie animali, e che consiste, invece, nella negazione delle capacità generative delle donne e nella rappresentazione dell'uomo come unico, vero genitore. La dichiarata insufficienza dell'unione sessuale nel dare avvio a un processo di riproduzione, se produce l'effetto di negare anche il ruolo biologico del maschio nella generazione, rappresenta, d'altra parte, il sistema più radicale e coerente per sottrarre alle donne il loro potere riproduttivo, attribuendo la vera origine dei processi generativi ad una potenza di natura extra-umana, ma di indubbio segno maschile: in un rapporto di estraneità con la struttura mitica del territorio (che è come dire, con la sua "vera" struttura), all'oscuro dell'identità dello spirito che l'ha fecondata (spetterà a un anziano procedere alla sua identificazione) la donna rappresenta, fin dall'inizio del concepimento, solo il canale fisico attraverso cui si svolge una filiazione in linea maschile che si dipana ininterrottamente dai primordi. Il territorio, matrice feconda in cui sono racchiuse in germe le generazioni future, luogo del potere riproduttivo dell'uomo, si configura, perciò, come un vero e proprio grembo maschile: la cultura australiana realizza così sul piano simbolico, con più radicalità e congruenza di ogni altra, quel sogno di partenogenesi al maschile in cui i figli nascono dai loro padri senza mediazioni femminili (Meillassoux 1981).

Questa sovrapposizione di centri e sentieri totemici (dei luoghi della riproduzione) sul territorio reale (sui luoghi della produzione) produce quella che è stata efficacemente definita una «filosofia maschile dello spazio» (Peterson 1975) e conferisce alla terra un valore e un carattere di inalienabilità che essa, di per sé, non possiederebbe: la nozione di proprietà, sostiene perciò Moruzzi, si fonda su di una geografia spirituale legata al potere generativo dell'antenato totemico e dei suoi discendenti maschi.

Quest'uso simbolico del territorio si accompagna ad altre novità sul piano dell'organizzazione sociale. In possesso della sapienza iniziatica e, dunque, arbitri della riproduzione e della sopravvivenza del gruppo, gli anziani esercitano un potere che non si realizza semplicemente nell'ambito rituale, ma che opera in modo diretto anche nell'ambito profano; controllando l'accesso dei giovani alle conoscenze iniziatiche, essi decidono, praticamente, della maturità sociale di questi; come pure, gestendo lo scambio delle donne (tra gli Australiani, ci troviamo di fronte a un modello rigidissimo di scelta matrimoniale, contrariamente a quanto avviene di solito nelle società di caccia-raccolta) essi controllano le modalità riproduttive del gruppo. Questa diseguaglianza nella gestione del potere, che è temporanea nel caso dei giovani uomini (essi, infatti, succederanno agli anziani nell'esercizio del potere) è, invece, definitiva nel caso delle donne che, oltre ad essere estromesse dal processo

riproduttivo, sono anche espropriate della loro attività produttiva: come osserva Moruzzi, infatti, anche l'attività femminile di raccolta è, in definitiva, resa possibile dai rituali di incremento di tutte le specie naturali posti in atto dagli uomini.

Il territorio, mediatore in tutti i sensi della riproduzione maschile della vita, si configura realmente come "terra padre" in cui non c'è posto per le donne: questo è vero anche in senso letterale: la continuità del rapporto con il territorio è infatti garantita dagli uomini maturi, che restano il più possibile in contatto con esso. Si opera, così, una estromissione territoriale che colpisce i giovani e le donne ma che, come l'estromissione dal potere e dal sapere, si pone in termini diversi per gli uni e per le altre: per i primi si tratterà di prestare "servizio" presso il suocero per qualche tempo e di tornare, in seguito, nella terra dei padri, per le seconde di una estromissione permanente.

In Australia, dunque, il rapporto rituale del patriclan con il territorio interferisce in notevole misura con il sostanziale egualitarismo tra maschi e con la debole asimmetria tra i sessi propri dei cacciatori-raccoglitori, riproducendo piuttosto situazioni di *leadership* e di privilegio sessuale già presenti tra i primati non-umani (esempio di rafforzamento di un tratto comportamentale non-umano dettato da esigenze di ordine ideologico); inoltre, sottolinea Moruzzi (1983:211) fa la sua comparsa un fatto nuovo in assoluto: «lo sfruttamento del lavoro produttivo da parte di un gruppo (maschi adulti) nei confronti di un altro (donne e giovani); in sostanza, una prima, anche se parziale, divisione tra "lavoratori" e "non lavoratori" in nome di una specializzazione rituale intesa come indispensabile al benessere e alla continuità stessa dell'intera società».

A conclusione, Moruzzi suggerisce di approfondire il problema della connotazione sessuale del territorio nelle diverse società, e di indagare il rapporto tra questo e altri aspetti della vita sociale, ai fini dell'elaborazione di una tipologia delle rappresentazioni territoriali: quello australiano rappresenta, infatti, un caso esemplare di uso simbolico del territorio, ma il modello di meta-territorialità elaborato dalle culture australiane non è, certamente, l'unico possibile. Il caso dei Pigmei, presentato dalla stessa autrice, costituisce un esempio di "valutazione al femminile" del territorio in una situazione culturale di egualitarismo e scarsa elaborazione rituale: la foresta è una "terra madre", evocante, con la rappresentazione sferica che se ne fa chi ci vive, il grembo femminile; immagine certamente influenzata dalle caratteristiche dell'ambiente forestale (esso è "pieno" e "globulare", diversamente dall'ambiente desertico in cui vivono Boscimani e Australiani e a cui la concentrazione delle risorse in aree circoscritte conferisce, invece, un aspetto "puntiforme") ma resa possibile anche dall'assenza di un modello ideale del territorio e di una ideologia della riproduzione fortemente connotati in senso maschile.

In attesa che il suggerimento di Moruzzi venga seguito, e che una tipologia delle rappresentazioni territoriali possa cominciare a prendere corpo, vogliamo concludere a nostra volta sottolineando, intanto, come il libro che abbiamo presentato contribuisca alla ridefinizione ormai in atto del quadro globale delle società di caccia-raccolta; questo quadro è stato troppo a lungo modellato sullo schema presentato dalle culture australiane (per le quali si disponeva di dati numerosi e suggestivi); e deformato dall'“ottica africana” degli antropologi inglesi e dalla loro enfasi sui gruppi di discendenza unilineare (cfr. Fox 1973). Ora, ciò che emerge dai dati più recenti, e che l'opera di Moruzzi conferma dalla sua personale prospettiva, è proprio la scarsa rappresentatività del caso australiano che, piuttosto che fungere da caso esemplare di società di caccia-raccolta, costituisce, al contrario, una eccezione nel panorama complessivo presentato da queste società: organizzati in gruppi gerarchici e patrilineari, gli australiani, come sappiamo, coltivano forme di possesso territoriale sconosciute alle culture di caccia-raccolta e si differenziano dallo schema egalaritario e bilineare predominante tra i cacciatori-raccoglitori.

Diversamente da quanto sostiene Steward (1978), secondo il quale la cooperazione richiesta dall'attività venatoria imporrebbe la patrilocalità e una conseguente discendenza patrilineare (patrilocalità e patrilinearità sarebbero, perciò, funzioni dell'adattamento ambientale), e sarebbero piuttosto le altre forme di organizzazione a rappresentare degli aggiustamenti dettati da ragioni culturali, si delinea ormai un modello delle società di caccia e raccolta in cui sono proprio i patriclan australiani a rivelarsi non adattivi da un punto di vista strettamente economico: le relazioni con l'ecosistema qui sono «sottoposte a un'azione di disturbo proveniente da un tipo di legame territoriale inedito, svincolato dall'utilizzazione immediata delle risorse naturali» (Moruzzi 1983:2), illustrazione esemplare del condizionamento che una “sintassi simbolica” (cfr. Curti 1981) coerente e conclusa può esercitare sul rapporto col territorio.

Bibliografia

- Ariotti, M. 1980. *Produzione e riproduzione nelle società di caccia-raccolta*. Milano:Loescher.
- Curti, F. 1981. “La territorialità: per una sintassi del simbolico delle società aborigene australiane”, in AA.VV. *Antropologia, filosofia, ideologia*. Milano:Angeli.
- Fox, R. 1973. *La parentela e il matrimonio. Sistemi di consanguineità e di affinità nelle società tribali*. Roma:Officina.
- Harris, M. 1971. *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Bologna: Il Mulino.
- Leroi-Gourhan, A. 1964. *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*. Parigi:P.U.F.

- Lévi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage*. Parigi:Plon.
- Meillassoux, C. 1981. "Il maschio in gestazione o della storicità dei miti", in AA.VV. *Antropologia, filosofia, ideologia*. Milano:Angeli.
- Moruzzi, L. 1979. *Riti di riproduzione e subordinazione della donna in Australia*. Annali della Facoltà di Scienze Politiche. Università di Perugia.
- — 1981. *Territorio, sacralità e potere in Australia*. Seminario "Le basi antropologiche del potere". Milano: Fondazione Feltrinelli.
- — 1983. *La terra "padre". Ecologia e simbolismo nelle società di caccia-raccolta*. Milano:Loescher.
- Moscovici, S. 1973. *La società contro natura*. Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Peterson, N. 1975. Hunter-gatherers territoriality: the perspective from Australia. *American Anthropologist* 77: 53-68.
- Stanner, W.E. 1965. Aboriginal territorial organization: estate, range, domain and regime. *Oceania* 36,1: 1-26.
- Steward, J.H. 1978. *La teoria del mutamento culturale*. Torino: Boringhieri.
- Vidal-Naquet, P. 1975. "Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese", in *Il mito. Guida storica e critica*, a cura di M. Detiënne, pp.51-72. Bari: Laterza.

Pervenuto il 7-6-1985