

## RECENSIONI

Ezio Bassani, *Scultura africana nei musei italiani*, Raccolta « Musei d'Italia, Meraviglie d'Italia », diretta da Carlo L. Ragghianti sotto gli auspici del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e del Ministero del Turismo e Spettacolo, n. 12, Bologna, Edizioni Calderini, 1977, 131 pp., Lit. 12.000.

Questo libro, che già ho avuto il privilegio di presentare ai cultori americani di arte africana (*African Arts*, XI, 1978), riguarda un settore della cultura extra-europea che salvo rare eccezioni è stato sistematicamente ignorato in Italia, tanto a livello di critica dotta quanto a quello di gusto popolare e di interesse del largo pubblico: l'arte negra.

Le ragioni di questa cronica trascuranza su scala nazionale sono di varia natura. Una è di natura contingente, anzi casuale: nel periodo coloniale, i possedimenti africani dell'Italia non includevano zone in cui la produzione plastica o scultorea fosse in onore, di modo che ai nostri coloni, amministratori, o semplici visitatori dei territori sotto bandiera italiana mancò l'occasione di osservare e apprezzare tali forme d'arte nei luoghi d'origine, come accadde invece a Francesi, Belgi e Inglesi, e perfino a Tedeschi e Portoghesi. Così l'epoca d'oro del grande collezionismo in questo campo, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del nostro secolo, nella quale soprattutto si vennero formando le grandi raccolte pubbliche e private europee (e statunitensi) lasciò gli Italiani praticamente a mani vuote. Ma influirono anche cause concomitanti, l'iniziale e comprensibile ancoramento ai canoni estetici del nostro classicismo, un radicato etnocentrismo che ci faceva considerare le arti dei « selvaggi » come stramberie tutt'al più divertenti, la diffidenza nei confronti dell'esotismo che faceva ostacolo alla sofisticazione intellettuale di stampo cosmopolita e finiva per degenerare in provincialismo gretto: erano, non dimentichiamolo, i decenni in cui la stessa etnologia stentava a ottenere il suo posto al sole nell'arengo accademico, e non solo (come vari amici vorrebbero farmi di-

re) per colpa di quei biechi reazionari che furono Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Più tardi, quando la voga dell'esotismo africano trovò un'entusiastica alleata nella frenesia collezionistica dei capitalisti raffinati portando alle stelle i prezzi sui mercati internazionali, si aggiunsero banali ma concrete difficoltà finanziarie: ben di rado i mecenati milanesi si dimostrarono all'altezza di quelli di Bruxelles o di New York. Di conseguenza, chi da noi oggi voglia studiare la scultura africana delle epoche auree deve per forza espatriare, e non in direzione dell'Africa stessa.

Se queste sono verità anche troppo note, il presente libro viene a farci conoscere l'altra e più consolante faccia della medaglia, a dimostrare cioè che nonostante la quasi universale indifferenza, nonostante le difficoltà e le remore che ho appena elencate, l'arte africana non è poi del tutto assente dalle collezioni italiane. Anzi, proprio il clima di persistente disinteresse in cui queste produzioni sono state finora tenute potrà suscitare per contrasto una salutare sorpresa fra i lettori che le vedono ora illustrate fra le « meraviglie d'Italia » (parole del titolo generale della collana, stampate in copertina).

Il volume è inserito in una raccolta o collana, appunto, di cui i primi undici numeri sono stati dedicati a vari musei italiani, ma che prevede anche — come avverte nella prefazione Carlo L. Ragghianti, direttore della raccolta — una sezione « destinata a cataloghi di opere appartenenti ad aree geografiche e storiche extraeuropee contenute nei musei italiani: arte precolombiana, arte indiana, arte islamica, arte oceanica, arte cinese, arte giapponese, arte indocinese, etc. In breve volger di tempo, si spera, la cultura italiana e straniera verrà in possesso di strumenti di conoscenza e di lavoro scientifico cui, sino ad ora, non si era provveduto, stabilendo così un circolo più attivo con la scienza internazionale ». Cito questo estratto perché il proposito annunciato da Ragghianti ci fa prevedere la comparsa, speriamo prossima, di altre opere utili alla documentazione etnologica; e anche perché il chiaro intendimento « inventoriale » del direttore della collana definisce e spiega in partenza il carattere del presente volume.

*Scultura Africana* non vuole dunque essere un contributo dottrinale alla storia dell'arte negra, né un saggio di critica estetica; è un sobrio, accurato, ben presentato catalogo degli esemplari noti e meno noti di scultura africana in legno, bronzo, avorio e steatite esistenti nei musei pubblici d'Italia. Le limitazioni dichiarate sono cioè di due ordini, riguardanti l'appartenenza degli oggetti e la materia utilizzata nella loro produzione. Le collezioni private non sono prese in esame. D'altro canto, l'eterna difficoltà di decidere che cosa è arte, e che cosa non è arte, è eliminata in esordio: l'A. dichiara che sono qui considerati soltanto oggetti « figurativi » o elaboratamente decorati nei materiali sopra detti.

L'intera classe delle ceramiche, inclusa la statuaria fittile, i tessuti, compresi ad es. i « velluti del Kasai » e i ricami con conterie, e salvo poche eccezioni le armi, che di per sé possono spesso esser considerate opere d'arte, sono esclusi dal catalogo — ci dice l'A. all'inizio — « per ragioni di spazio », benché per avventura alcuni esemplari specie della penultima categoria si trovino ad essere fra i più antichi oggetti negro-africani giunti in Italia, anzi in Europa. L'esclusione si estende a eventuali oggetti d'altre materie (cuoio, corno, ferro) o tecniche (intreccio), e anche a certe categorie di oggetti lignei decorati, come ad es. i pettini, cucchiai, recipienti ecc., finemente ornati a motivi geometrici incisi, dei Somali e dei Bantu costieri dell'Africa orientale (cfr. *African Arts*, 1968, n. 3). Ma sarebbe ingiusto criticare Bassani per queste o altre deliberate omissioni: in lavori di questo genere è pur necessario tracciare e rispettare qualche sorta di limite.

Le maschere, le statuette, gli strumenti musicali, i poggiatesta, e via dicendo, che sono descritti e illustrati nel catalogo, alcuni dei quali pubblicati qui la prima volta per quanto mi risulta, sono abbastanza vari per tipologia, stile ed epoca da interessare il pubblico internazionale degli amatori. Vanno dai rari pezzi cinquecenteschi delle raccolte medicee agli ultimi acquisti del romano Museo Pigorini negli anni cinquanta del nostro secolo. Fra questi ultimi, incidentalmente, è stata soddisfazione personale riconoscere e riguardare dopo tanto tempo i begli esemplari da me acquistati in quegli anni per il Museo negli umidi e bui magazzini di intraprendenti mercanti africani nei suburbi parigini, quando le contrattazioni all'orientale erano un divertimento, e quando l'attento frugare fra le cataste di pezzi ammonticchiati a terra, per lo più mediocri o rotti, poteva ancora concludersi con qualche positiva sorpresa, se non proprio con un rinvenimento miracoloso. Ma la maggior parte degli oggetti, del Pigorini come di altri musei, raggiunse l'Italia prima che sorgesse l'era dell'apprezzamento estetico e del sofisticato collezionismo degli intellettuali, cioè nell'Ottocento e specie nei suoi decenni finali, quando esploratori, funzionari e viaggiatori andavano raccogliendo in Africa oggetti considerati cimeli etnografici e non già possibili opere d'arte — e quando la produzione di essi era più spontanea o, diciamo, genuina, nel rispetto delle tradizioni tribali.

I meriti preminenti di Bassani sono la sua precisione e diligenza nel riferire, ogni qual volta sia possibile, la storia di singoli pezzi, e nell'accertarne la talora oscura o incerta attribuzione etnica; la sua familiarità con archivi, vecchi documenti e carte geografiche; la sua pazienza e perseveranza nel passare in rassegna vetrine e scaffali di magazzino non solo dei musei etnografici più noti, ma anche di raccolte minori in centri provinciali (quali Novara, Parma, Reggio Emilia, Ra-

venna), contenenti pezzi che spesso non solo il visitatore e il turista, ma neppure lo specialista conoscono per averli visti o averne inteso parlare.

L'attribuzione tribale dei singoli pezzi, per lo più condotta in base ai dati dei cataloghi e inventari dei rispettivi musei, è seria e accurata; essa ha presentato problemi nel caso di qualche esemplare di più antico arrivo, e qui Bassani ha saputo mostrare una lodevole combinazione di competenza e prudenza, spesso aggiungendo stringati cenni informativi sulla funzione o provenienza dell'oggetto desunti dalla letteratura. Attribuzioni incerte e nomi dubbi sono giustamente seguiti da punti interrogativi (improbabile a mio avviso per esempio, anche se giustificata in qualche modo da raffronti stilistici, l'ipotesi di una provenienza nigeriana per la figurina della raccolta Romolo Gesi, n. 250; più accettabile, anche se pur sempre problematica, quella relativa al n. 379). Qualche altra attribuzione discutibile, non accompagnata da punto interrogativo, può derivare da frettolosa o inesatta assegnazione nei cataloghi dei musei stessi. Un esempio di questo tipo è dato dalla bella piccola serie di pesi per l'oro appartenente al Museo Pigorini, attribuita agli Ashanti (Asante per i puristi). Questi pesi furono raccolti nel 1961 sulla costa sud-occidentale del Ghana nel corso di ricerche ivi condotte dalla Missione Etnologica Italiana fra gli Nzema, e ritengo poco probabile che la maggior parte di essi siano di fattura asante. Le tradizioni asante assegnano l'invenzione dei pesi per l'oro ai loro vicini di Tekyiman e Dankyira, ma la loro produzione si estese com'è noto all'intera zona akan e oltre. Poiché la medesima tecnica fu usata per secoli attraverso ampie regioni della Costa d'Oro e della Costa d'Avorio, e poiché gli svariati soggetti e modellini ebbero una circolazione del pari ampia, si sa bene che è oggi praticamente impossibile determinare l'esatta provenienza di singoli esemplari; ma quelli illustrati qui hanno maggiori probabilità di essere stati prodotti entro la zona anyi o dagli Nzema stessi. Così almeno ritenevano i loro proprietari nzema quando ce li vendettero, benché neppure essi potessero esserne sicuri.

Il libro è illustrato da 591 fotografie in bianco e nero e a colore, per lo più di dimensioni minuscole ma alcune a piena pagina, certe eccellenti, altre passabili, altre ancora sfocate o troppo scure. La resa del colore è anch'essa di fedeltà variabile. La descrizione analitica dei singoli oggetti è completata da una breve ma valida introduzione storica, da una cartina mostrante la distribuzione geografica delle collezioni, da due indici (per popolazioni e per categorie d'oggetti), e da una bibliografia che si è creduto opportuno elencare in ordine cronologico anziché alfabetico per autori.

Si tratta in conclusione di un'opera che non ambisce certo confrontarsi e competere con i sontuosi « libri d'arte » dedicati alla scul-

tura africana, né con le monografie etnologiche o storico-critiche in argomento; meno attraente per l'occhio, esso contiene però una serie d'informazioni minute e ben controllate che non in tutte tali monografie si ritrova. Proponendosi di scrivere un semplice catalogo, l'A. non solo ha prodotto un lavoro di controllo e di riferimento utile agli specialisti, ma un libro assai meglio leggibile di quanto i cataloghi di solito possono aspirare a essere.

Sarebbe ora auspicabile che Ezio Bassani, valendosi dell'esperienza acquisita nella preparazione del presente libro, ce ne desse un completamento, poco conta se entro la cornice della collana Calderini o no, analizzando e pubblicando analoghe produzioni africane contenute nei musei pontifici, in quelli degli ordini religiosi, e nelle collezioni private esistenti sul suolo della nostra penisola.

*Vinigi L. Grottanelli*

*Musica contadina dell'Aretino*, a cura di Diego Carpitella, con la collaborazione di Lapo Moriani e Marcello Debolini, Consorzio per le attività musicali della provincia di Arezzo, 1 volume di 183 pp. + 3 dischi LP 30 cm Albatros VPA 8286/88, Bulzoni Editore, Roma - Editoriale Sciascia, Milano 1977, s.r.p.

Il libro-dischi *Musica contadina dell'Aretino* è una scelta dei testi verbali e dei documenti sonori più significativi di un corpus di oltre 600 registrazioni acquisite nel corso di una ricerca etnomusicologica promossa nel 1965 dal *Consorzio per le attività musicali della provincia di Arezzo* con lo scopo di documentare un patrimonio culturale tradizionale di estrazione contadina. La ricerca, diretta da Diego Carpitella, è stata effettuata in varie località della provincia di Arezzo, divisa secondo un criterio per *valli*: Casentino, Val di Chiana, Val Tiberina, Val d'Ambru, circondario di Arezzo, Pratomagno, e vi hanno collaborato Rudi Assuntino, Sandro Biagiola, Sergio Boldini, Maria Pia Corsini, Enzo Gigli, Maria Elena Nofri, Stefania Testa, Linda Vanni. La ricerca ha un importante valore documentario, dal momento che erano quasi inesistenti studi e raccolte sul folklore musicale di questa provincia. Infatti, per quel che riguarda le registrazioni, ne esistevano soltanto alcune, del 1958, contenute nella Raccolta 42 del *Centro Nazionale Studi di Musica Popolare di Roma*. Non si può non sottolineare che nel quadro delle pubblicazioni etnomusicologiche in Italia, finora, sono poche quelle che hanno allegata una indispensabile documentazione sonora su disco o su cassetta (ad esempio, E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961; A. Uccello, *Carcere e mafia nei canti popolari siciliani*, Palermo, 1965; C. Gallini, *I rituali dell'orgia*, Padova, 1967; D. Carpitella, P. Sassu, L. Sole, *Musica sarda*, Milano 1973).

tura africana, né con le monografie etnologiche o storico-critiche in argomento; meno attraente per l'occhio, esso contiene però una serie d'informazioni minute e ben controllate che non in tutte tali monografie si ritrova. Proponendosi di scrivere un semplice catalogo, l'A. non solo ha prodotto un lavoro di controllo e di riferimento utile agli specialisti, ma un libro assai meglio leggibile di quanto i cataloghi di solito possono aspirare a essere.

Sarebbe ora auspicabile che Ezio Bassani, valendosi dell'esperienza acquisita nella preparazione del presente libro, ce ne desse un completamento, poco conta se entro la cornice della collana Calderini o no, analizzando e pubblicando analoghe produzioni africane contenute nei musei pontifici, in quelli degli ordini religiosi, e nelle collezioni private esistenti sul suolo della nostra penisola.

Vinigi L. Grottanelli

*Musica contadina dell'Aretino*, a cura di Diego Carpitella, con la collaborazione di Lapo Moriani e Marcello Debolini, Consorzio per le attività musicali della provincia di Arezzo, 1 volume di 183 pp. + 3 dischi LP 30 cm Albatros VPA 8286/88, Bulzoni Editore, Roma - Editoriale Sciascia, Milano 1977, s.r.p.

Il libro-dischi *Musica contadina dell'Aretino* è una scelta dei testi verbali e dei documenti sonori più significativi di un corpus di oltre 600 registrazioni acquisite nel corso di una ricerca etnomusicologica promossa nel 1965 dal Consorzio per le attività musicali della provincia di Arezzo con lo scopo di documentare un patrimonio culturale tradizionale di estrazione contadina. La ricerca, diretta da Diego Carpitella, è stata effettuata in varie località della provincia di Arezzo, divisa secondo un criterio per *valli*: Casentino, Val di Chiana, Val Tiberina, Val d'Ambru, circondario di Arezzo, Pratomagno, e vi hanno collaborato Rudi Assuntino, Sandro Biagiola, Sergio Boldini, Maria Pia Corsini, Enzo Gigli, Maria Elena Nofri, Stefania Testa, Linda Vanni. La ricerca ha un importante valore documentario, dal momento che erano quasi inesistenti studi e raccolte sul folklore musicale di questa provincia. Infatti, per quel che riguarda le registrazioni, ne esistevano soltanto alcune, del 1958, contenute nella Raccolta 42 del Centro Nazionale Studi di Musica Popolare di Roma. Non si può non sottolineare che nel quadro delle pubblicazioni etnomusicologiche in Italia, finora, sono poche quelle che hanno allegata una indispensabile documentazione sonora su disco o su cassetta (ad esempio, E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961; A. Uccello, *Carcere e mafia nei canti popolari siciliani*, Palermo, 1965; C. Gallini, *I rituali dell'orgia*, Padova, 1967; D. Carpitella, P. Sassu, L. Sole, *Musica sarda*, Milano 1973).

L'indice del volume è il seguente: *Premessa* (7), *Metodo e tecnica di ricerca* (9-15), *Motivi e stereotipi dei testi verbali* (16-19), *Modelli musicali* (20-23), *Testi verbali* (25-91), *Testi musicali* (93-116), *Intervista sulla grande famiglia* (117-140), *Fotografie*, *Elenco dei documenti raccolti* (141), *Elenco delle località e date delle fasi della ricerca* (142-170), *Prospetti di classificazione e di ordinamento del materiale raccolto* (171-178), *Elenco degli informatori per mestieri e gruppi d'età* (179-182). I brani compresi nei dischi sono ordinati secondo generi diversi: a) *ottave rime* (disco 1), b) *canti rituali e ceremoniali* (disco 2A), c) *canti narrativi* (disco 2B), d) *narrativa popolare, indovinelli, filastrocche, ninne nanne, litanie* (disco 3A), e) *stornelli e canti satirici* (disco 3B).

La scelta del titolo di questo libro-dischi, *Musica contadina dell'Arezzo*, è già di per sé significativa. Infatti il termine di «musica contadina» (già usato da Bela Bartók agli inizi di questo secolo) puntualizza ancor più l'oggetto dello studio evitando l'ambiguo termine «popolare», di cui tuttora si abusa. Il perno di questo «mondo» contadino era, fino a non molto tempo fa, la *grande famiglia* (detta anche *comunità tacita familiare*, vedi M. Giorgianni, A. Parlagreco, A. Palermo, *La comunione tacita familiare in agricoltura*, Roma 1972), entro cui la cultura veniva tramandata per trasmissione orale. La *grande famiglia contadina* è ormai una struttura socioeconomica quasi del tutto scomparsa nella provincia di Arezzo, soprattutto per i recenti processi di deruralizzazione, urbanesimo ed emigrazione. Era formata, ed in qualche caso lo è ancora, da vari nuclei familiari (vedi *Intervista sulla grande famiglia*, pp. 117-140), i cui componenti avevano precisi ruoli e compiti. Al vertice era il *capoccia*, al quale spettavano le decisioni fondamentali nella conduzione economica della famiglia e che si occupava dei rapporti con l'esterno: con il fattore, con il padrone del fondo attraverso il fattore, con gli artigiani, con i commercianti nei mercati e nelle fiere. Accanto a lui era la *massaia*, in genere la moglie, con compiti di amministrazione dell'economia domestica di tutti i nuclei componenti la grande famiglia. La divisione del lavoro (tra figli, figlie, fratelli, nuore, nipoti ecc.) comportava funzioni e ruoli diversi con maggiore o minore importanza nelle decisioni familiari. Si trattava comunque di una costruzione piramidale dove, al di sotto del *capoccia* e della *massaia*, vi erano il *bifolco* (che si occupava del bestiame), il *cantiniere* (specializzato nella produzione del vino), chi sapeva fare il pagliaio, i mucchi di grano ecc. È nell'ambito di questa struttura sociale e domestica che veniva tramandata la cultura di tradizione e mentalità orale: struttura che aveva la sua influenza anche sull'uso, l'occasione e la funzione della musica di tradizione orale.

La musica contadina registrata, quasi del tutto vocale, ha, com'era prevedibile, una sostanza musicale diversa da quella della musica colta:

in tal senso è definibile come musica *modale* in quanto estranea al sistema della scala temperata colta. Questi tratti musicali diversi si ritrovano in tutti i generi rinvenuti nel corso della inchiesta *sul terreno* (ottave rime, stornelli, ninne nanne, canzoni narrative ecc.). Poiché si tratta di assoluta prevalenza di musica vocale riaffiora, ancora una volta, in questa pubblicazione il rapporto tra parola e suono, cioè il rapporto tra il testo verbale (tra-scritto) e la morfologia ben determinata dell'organizzazione dei suoni. In altri termini, uno dei problemi sempre attuali dell'Etnomusicologia (specie in Italia), il confronto tra il presunto *verso recitato* ed il reale *verso cantato*. Attraverso questo confronto è possibile distinguere anche in questa raccolta quali sono gli elementi autonomi di identità musicale e quali invece gli elementi (quegli verbali) che questo «mondo» contadino ha acquisito dall'esterno (dalla poesia colta, dalla fascia artigianale cittadina, dai cantastorie ecc.). Inoltre attraverso questi testi si ha ancora una conferma di come sia errata l'applicazione di un criterio filologico tipico della cultura scritta a formalizzazioni della cultura di tradizione orale, per di più cantata. Ad esempio, l'*ottava rima* è formalizzata in strofe di otto versi, che corrispondono a due strofe musicali quadripartite, di cui la seconda è una variante della prima (*Pia de' Tolomei*: A B C A' A''B'C'A'). In realtà si tratta di una struttura di quattro versi, dal momento che la segmentazione musicale è il punto di riferimento primario. La strofizzazione in otto versi (e la denominazione di *ottava*) è dovuta probabilmente all'influenza della poesia colta. I testi verbali delle ottave hanno argomenti di vario tipo: cavalleresco (tratti da Tasso, Ariosto, Dante), storico, satirico, oppure si configurano nella forma del contrasto a voci alterne (ad esempio, i contrasti «tra prete e comunista», «tra moglie e marito», «tra padrone e contadino»).

Un altro interessante quesito sollevato da questa raccolta dal punto di vita storico-musicale è come mai da moltissimo tempo sia scomparsa la musica per strumenti (anche se nella Firenze della prima metà dell'ottocento si ricordavano le cosiddette *cembalaie*, raffigurate anche in stampe). Tutto fa supporre che lo spiccatissimo urbanesimo della storia regionale toscana abbia accentuato un processo di trasferimento artigianale, anche per gli strumenti, nelle città ed in particolare a Firenze, di cui la provincia di Arezzo è stata un satellite inteso soprattutto come centro e mercato agricolo. In tal senso la relativa autonomia e struttura comunitaria chiusa della *grande famiglia* si può supporre abbia favorito questo singolare «artigianato della voce».

I brani dei dischi hanno un riferimento nelle trascrizioni su pentagramma (93-116), valide soltanto in quanto verificabili con la documentazione sonora. Tali trascrizioni sono inserite in schede analitiche che scompongono, per così dire, i brani secondo diversi parametri: stru-

tura formale melodica, struttura formale letteraria, ritmo, modulo, incipit, cadenza, profilo melodico, melismi, ambitus, intervalli ecc.

Di tutto questo corpus sonoro dell'Aretino, nel volume appaiono soltanto 127 testi verbali e 20 testi musicali, che possono comunque considerarsi i *modelli* tipici e fondamentali della tradizione etnico-musicale di questa area centro italiana.

Lo scopo della raccolta da parte del *Consorzio per le attività musicali della provincia di Arezzo* fu quello di fornire la documentazione di un patrimonio tradizionale contadino ad uso non soltanto delle istituzioni culturali (ad esempio, l'Università) ma anche per un uso democratico delle tradizioni popolari (consultazione, eventuale spettacolarizzazione), per una maggiore conoscenza della realtà storica del territorio. In tal senso utile è stata anche, in questa ricerca, la documentazione fotografica (architettura rurale, cultura materiale, aspetti della vita sociale) di cui appaiono soltanto alcuni esempi.

Sandro Biagiola

Antonio De Carolis, *Il popolo dell'argilla: Pregiudizio etnico ed emarginazione sociale dei Twa del Burundi*, Officina/Etnologia, collana diretta da Antonio Colajanni, Roma, Officina Edizioni, 1978, 315 pp, Lit. 7000.

« Questo studio — avverte l'A. nella *Premessa* (p. 6) — si colloca in un quadro di *sociologia pluralista*, tentando di cogliere una « totalità reale in atto e in divenire » (Balandier), con lo scopo di presentare la società Twa in un momento preciso della sua storia », e aggiunge (p. 7) di volerne affidare i risultati ai giovani rundi « affinché possano continuare il cammino nell'interesse dei Twa ».

Tali propositi annunciano in partenza lo spirito informatore del libro, scritto da un ex-missionario che avvicinò e conobbe i Twa a fini di apostolato a partire dal 1963, che ha maturato l'interesse alla loro condizione dopo un successivo stimolante periodo di studio all'*École des Hautes Études* di Parigi, e che attualmente — come c'informa la quarta di copertina — partecipa in Somalia « come sociologo alla preparazione del piano territoriale di sviluppo per la valle del Giuba ». Delle sue ricerche in Burundi il De Carolis si era già valso qualche anno fa per ottenere all'Università di Parigi V un 'dottorato di 3° ciclo' in Etnologia, presentando una tesi dal titolo *Contribution à la connaissance des Twa de Butara* (1975), della quale eravamo informati attraverso un resoconto abbastanza ampio del *Journal des Africanistes* (T. 47, 2 : 234-236, 1977); ma non è dato sapere fino a qual punto il presente volume corrisponda al testo francese della tesi, o invece ne differisca: quest'ultimo anzi non è neppure citato nella bibliografia finale.

tura formale melodica, struttura formale letteraria, ritmo, modulo, in-cipit, cadenza, profilo melodico, melismi, ambitus, intervalli ecc.

Di tutto questo corpus sonoro dell'Aretino, nel volume appaiono soltanto 127 testi verbali e 20 testi musicali, che possono comunque considerarsi i modelli tipici e fondamentali della tradizione etnico-musicale di questa area centro italiana.

Lo scopo della raccolta da parte del *Consorzio per le attività musicali della provincia di Arezzo* fu quello di fornire la documentazione di un patrimonio tradizionale contadino ad uso non soltanto delle istituzioni culturali (ad esempio, l'Università) ma anche per un uso democratico delle tradizioni popolari (consultazione, eventuale spettacolarizzazione), per una maggiore conoscenza della realtà storica del territorio. In tal senso utile è stata anche, in questa ricerca, la documentazione fotografica (architettura rurale, cultura materiale, aspetti della vita sociale) di cui appaiono soltanto alcuni esempi.

Sandro Biagiola

Antonio De Carolis, *Il popolo dell'argilla: Pregiudizio etnico ed emarginazione sociale dei Twa del Burundi*, Officina/Etnologia, collana diretta da Antonio Colajanni, Roma, Officina Edizioni, 1978, 315 pp, Lit. 7000.

« Questo studio — avverte l'A. nella *Premessa* (p. 6) — si colloca in un quadro di *sociologia pluralista*, tentando di cogliere una « totalità reale in atto e in divenire » (Balandier), con lo scopo di presentare la società Twa in un momento preciso della sua storia », e aggiunge (p. 7) di volerne affidare i risultati ai giovani rundi « affinché possano continuare il cammino nell'interesse dei Twa ».

Tali propositi annunciano in partenza lo spirito informatore del libro, scritto da un ex-missionario che avvicinò e conobbe i Twa a fini di apostolato a partire dal 1963, che ha maturato l'interesse alla loro condizione dopo un successivo stimolante periodo di studio all'*École des Hautes Études* di Parigi, e che attualmente — come c'informa la quarta di copertina — partecipa in Somalia « come sociologo alla preparazione del piano territoriale di sviluppo per la valle del Giuba ». Delle sue ricerche in Burundi il De Carolis si era già valso qualche anno fa per ottenere all'Università di Parigi V un 'dottorato di 3° ciclo' in Etnologia, presentando una tesi dal titolo *Contribution à la connaissance des Twa de Butara* (1975), della quale eravamo informati attraverso un resoconto abbastanza ampio del *Journal des Africanistes* (T. 47, 2 : 234-236, 1977); ma non è dato sapere fino a qual punto il presente volume corrisponda al testo francese della tesi, o invece ne differisca: quest'ultimo anzi non è neppure citato nella bibliografia finale.

Come tutti sanno, i Twa (BaTwa o WaTwa) rappresentano in Burundi, come nel vicino Rwanda, il più arcaico dei tre strati di popolamento, emarginato e ridotto in condizioni di relativa sudditanza in seguito al sopraggiungere dei più forti e molto più numerosi occupanti successivi, i Hutu negri coltivatori e i Tutsi pastori etiopidi. Trattati da essi con diffidenza e disprezzo in quanto cacciatori-raccoglitori e aborigeni primitivi, quasi « non umani », i Twa rappresentano al tempo stesso una « casta »: qualifica che De Carolis sembra esiti ad accettare, ma che ha crismi esemplari di piena legittimità terminologica (posizione gerarchica obbligata, endogamia, ereditarietà di occupazioni o mestieri, schiera d'interdetti tradizionali che vietano non solo il conubio ma anche il contatto con membri degli altri strati etnici, e, come ciò non bastasse, anche caratteri razziali distinti).

Questa situazione, che ripete in miniatura quelle tanto più estese, meglio note, e a tutt'oggi non superate dell'India, è stata individuata e sommariamente descritta fin dalla fine del secolo scorso, cioè da quando gli Europei hanno fatto il loro primo ingresso in questa stupefacente regione africana, dapprima come esploratori e poi come colonizzatori. Essa è stata da sempre accettata, come concreto e indiscusso dato di fatto, dalla totalità degli abitanti, Twa compresi; non ha potuto essere modificata nel corso della breve amministrazione tedesca, né di quella belga succedutale dal 1920 fino alla proclamazione della indipendenza nel 1962; non è stata rimessa in discussione o quanto meno alterata in pratica dallo stato indipendente del Burundi fino ad oggi.

Nei capitoli introduttivi del libro, De Carolis illustra tale situazione con competenza e con ampi riferimenti bibliografici, ma in modo ancor più efficace riportando testualmente i punti di vista di informatori delle tre etnie da lui avvicinati. Come è facile intendere, questi aspetti obiettivi e ben documentati formano la parte più valida e originale del lavoro, e poco importa che nel registrarli e riprodurli lasci trasparire la sua personale riprovazione delle opinioni e giudizi dei Hutu, quasi universalmente sprezzanti e denigratori, e in fondo anche della rassegnata acquiescenza con cui i Twa stessi li accettano e a volte li fanno propri. In altri termini, il fatto che l'A. sposi la causa del « popolo dell'argilla » (dei « Batwa potiers », come si soleva chiamarli sul luogo quando io visitai il Burundi una ventina d'anni addietro), che denunci come durevole ingiustizia sociale l'emarginazione di cui questa minoranza è vittima, non toglie nulla all'obiettività del suo particolareggiate resoconto.

Benché io sia d'opinione che questo atteggiamento moraleggiantemente umanitario sia ben poco valido ai fini scientifici, tuttavia lo comprendo; e per onestà devo riconoscere di non esserne stato del tutto esente io stesso, al tempo (quarant'anni fa) in cui studiai i Mao al confine

etiopico-sudanese, anch'essi vittime — in un contesto etnico e culturale non troppo diverso — di radicati pregiudizi razzistici da parte degli strati dominanti della società amarico-oromonica, anzi di angherie e minacce alla loro integrità etnica assai peggiori di quelle sofferte dai Twa più a sud, di ingiustizie e di ripetuti tentativi di schiavizzazione cui solo l'effimera parentesi italiana sembrò a un certo punto poter porre termine. In situazioni simili, lo scienziato osserva e registra; l'occidentale onesto e « civile », il cristiano, partecipa, protesta, denuncia.

L'autore di questo libro ha fatto al tempo stesso l'una e l'altra cosa, e non è questa la sede più opportuna per vagliare la conciliabilità o meno dei due diversi atteggiamenti. Un passo del guardingo capitolo conclusivo dimostra che lo stesso De Carolis ha avvertito le loro implicite contraddizioni, e voglio citarlo per esteso: « Quantunque in certi momenti la mia esperienza di vita con i Twa sia stata profondamente scioccante [*choquante?*] perché mi ha posto a contatto con la inumanità dell'uomo verso l'uomo, non sono certo di essere riuscito ad afferrare totalmente il complesso storico e psicologico che alimenta l'ingiustizia di cui sono stato testimone. La spiegazione basata sulla storia e sulla concorrenza economica non sembra di per sé sufficiente a rendere pienamente conto di un fenomeno radicato nel più profondo di una cultura. Per capirlo pienamente occorre scoprire a quali pesi ancestrali, a che sorta di pulsioni psichiche esso si riagganci. Bisognerebbe penetrare a fondo in un terreno misterioso, fluido, complicato » (p. 221).

Proprio così: è questo che si dovrebbe fare, e si scoprirebbe certo che quel « terreno » è certo complicato, ma non tanto fluido, e di sicuro non misterioso. Ma mentre si dà atto all'A. della sincerità delle sue ammissioni, ci si domanda: a che punto sta non già la nostra compassionevole partecipazione alle secolari disgrazie e miserie dei Twa (perché a quel conto staremmo ancora a interrogarci sul perché delle iniquità della guerra di Troia, della perfidia di Francisco Pizarro in Perù, o del massacro degli Ugonotti perpetrato da François de Guise), ma più obiettivamente la conoscenza scientifica dei BaTwa?

Il volume qui in esame ci porta, come ho detto, buoni contributi, ma di carattere disparato: una diligente rassegna etnografica dei tipi di abitazione e dei villaggi, con piante; la descrizione di un gruppo territoriale, detto di Butara, visto da vicino; un interessante raffronto del passato dei Twa, idealizzato come una loro « civiltà dell'abbondanza » o età dell'oro in quanto liberi cacciatori, con le attuali condizioni di sfruttati ed emarginati in un paese dominato da altri; i loro successivi passaggi dall'economia di caccia all'artigianato, al « servizio dei potenti » indigeni, poi all'economia monetaria per essi disastrosa, e alla nuova condizione di « contadini di seconda categoria »; un capi-

tolo (il quinto, forse il migliore) dedicato agli aspetti della loro segregazione, della loro condizione di paria, delle loro reazioni a questa.

Sorprende un poco, in un libro che afferma di « collocarsi » in un quadro di sociologia, e che per altro verso è incluso in una collana di etnologia, l'assenza di ogni tentativo di delineare la struttura sociale dell'etnia studiata: proprio ai fini dichiarati del lavoro e che io sono il primo ad approvare, di porre in primo piano il *concreto vissuto* e la *conoscenza dei fatti* (p. 5), sarebbe parso opportuno uno sguardo p. es. al sistema di parentela, chiave elementare per la comprensione dei rapporti interpersonali, all'ordinamento interno dei gruppi, al concetto di autorità e alle norme di diritto consuetudinario che stanno alla base delle strutture politiche tradizionali, e così via: è da credere che quel tanto di « misterioso » che De Carolis intravede nella società stratificata in esame ne sarebbe uscito chiarificato, almeno in buona parte. E ciò senza alcuna diminuzione o svalutazione delle componenti storiche e psicologiche del problema, giustamente considerate.

Con ciò intendo esprimere un rimpianto, non già una censura. Un rimpianto, perché la pluriennale partecipazione alla vita dei BaTwa e dei BaRundi in genere (a proposito, perché usare il brutto nome Burundi anziché l'etnonimo corretto, magari abbreviato in Rundi se si preferisce tralasciare il prefisso bantu, come in Twa, Tutsi ecc.?) e il rapporto di mutua confidenza così felicemente raggiunto ponevano certo l'A. in condizioni ideali per raccogliere quei dati basilari. Non una censura, perché l'A. stesso lascia intendere che gli interessi scientifici, sociologici o etnologici che siano (i due aggettivi sembrano qui combaciare), gli si sono venuti chiarendo e affinando in una fase successiva delle sue esperienze; e anche perché è onesta regola non chiedere a un libro più di quanto esso prometta di dare.

Il volume contiene anche alcune belle fotografie dei Twa, due cartine non tanto felici, un'utile bibliografia sul Burundi e *ad abundantiam* sul Rwanda e sui pigmei-pigmoidi in genere; si apre con una introduzione, come sempre molto lucida ed elegante, di Vittorio Lantternari; si chiude con un glossario e con tre appendici. Di queste merita menzione speciale la prima, intitolata *La voce dei vinti*, che « raccoglie i passaggi più significativi delle interviste condotte tra i Twa di Butara nel periodo maggio-ottobre 1974 » (p. 223 sg.) e lascia sperare la prossima pubblicazione dei rimanenti testi dello stesso tipo in possesso di De Carolis e ancora inediti. Ma dopo aver terminato l'attenta lettura del libro, e considerando l'attuale situazione socio-politica del Burundi e le prospettive a breve scadenza per il paese, viene da domandarsi: ci sono davvero vincitori, oltre che vinti, in Burundi?

Vinigi L. Grottanelli

Anita Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti; persistenza di simboli e dinamica culturale*, Palermo, Sellerio Editore, 1977, 349 pp., Lit. 6.000.

Lo spunto iniziale di questa interessante opera è tratto da un passo dei *Persiani* di Eschilo, tragedia « dell'empietà e del sacrilegio »: Serse, per aprire una via verso la Grecia al suo esercito getta un ponte sull'Ellesponto, aggiogando il mare come uno schiavo, sottomettendo ai suoi voleri gli dei e Poseidone e macchiandosi quindi di colpa gravissima.

Dall'associazione di questi versi con l'etimologia del termine latino *pontifex*, l'autrice prende le mosse per analizzare nei suoi significati più profondi il complesso mitico-rituale che ha come protagonisti il ponte e la carica sacerdotale del costruttore e curatore del più antico ponte di Roma, il *pons Sublicius*.

Due sono quindi le direzioni intraprese: 1) la sacralità dell'acqua in sé, 2) il sacrilegio insito nella costruzione di ponti che la varchina, affondando piloni nel suo sacro alveo.

Da questa premessa scaturisce una immensa quanto insospettata messe di leggende, poesie, folclore, sentimenti, che si compongono in un complesso di riti e di miti ancor vivi ed efficaci ai giorni nostri.

La non facile analisi viene condotta dalla Seppilli entro un ambito molto ampio, secondo i metodi tipici dell'antropologia culturale, « intesa nel suo senso più vasto », comprensiva cioè dei sistemi di discipline affini, come l'etnologia, la psicologia, l'archeologia, lo studio comparato delle religioni.

L'opera inizia con il vaglio attento di un gran numero di fonti riguardanti l'etimologia del termine *pontifex* (*pontem facere*), collegato alle funzioni di costruzione e manutenzione dei ponti in genere e del Sublichto in particolare. Ripercorrendo il lungo cammino seguito da questo termine dalle sue origini attraverso i primi secoli dell'Era cristiana e il Rinascimento, l'autrice ne ricostruisce il significato nella sua ricchezza di valenze rituali e mistico-religiose, reperibili non solo nella cultura e lingua latina, ma nella greca, germanica, inglese, persiana, armena, slava e così via.

Per rilevare poi l'origine lontana del significato religioso e sacrale sotteso ai concetti di *ponte* e di *pontifex*, la Seppilli risale al più antico passato dei Latini, abitatori di villaggi palafitticoli padani, collegati alla terraferma da ponti che superavano gli specchi fluviali o lacustri. Questa fondamentale funzione, sottolineata l'autrice con l'ausilio di una vasta bibliografia dimostrativa, non poteva non attribuire ai ponti un valore sacrale di comunicazione al di sopra delle acque, che, nel linguaggio simbolico dividono il mondo terreno da quello soprannaturale.

Dalla necessità, dunque di una figura sacerdotale addetta alla costruzione e al culto dei ponti, risulta chiaro l'assunto del libro: l'edificare ponti, così come ogni altra tecnica trasformatrice e modificatrice della natura, della quale manomette l'ordine, è azione che viene interpretata dalla coscienza come angosciosa e pericolosa intrusione nel mondo del sacro; di cui la necessità di un adeguato sussidio rituale. Nel caso specifico, la sacralità dell'acqua e il varcarla annullandola con un artificio, costituiscono un complesso emozionale di grande intensità, da cui scaturiscono credenze e riti numerosi e diffusi, grazie ai quali si giunge ad un « accomodamento ».

L'autrice si sofferma quindi sul tema della sacralità delle acque sorgive e del Tevere, e sulla festa degli Argei, che si svolgeva annualmente sul ponte Sublichto e nel corso della quale venivano immersi in acqua dei simulacri antropomorfi di giunco; cerimonia che ella ritiene doversi ricondurre all'antico uso dell'omicidio-suicidio ritualizzato degli anziani. L'analisi e la comparazione di mitologie e rituali greci, sumeri, babilonesi, porta infatti alla dimostrazione che l'acqua del Tevere è « via », sentiero sacro verso gli inferi, divisione tra il mondo dei viventi e quello dei morti, secondo una concezione dello universo nata in Mesopotamia e diffusasi per mille ignote via, attraverso la cultura greca nel mondo mediterraneo.

Stimolata da queste argomentazioni, l'attenzione della Seppilli si sofferma sulle immagini del cosmo e dell'oceano che, oltre ad un fine conoscitivo, hanno funzioni magico-rituali, in quanto creano lo scenario entro il cui confine il mito agisce. Questi valori non apparenti si rivelano in formule, liturgie, cosmogonie, rappresentazioni iconografiche, a volte planimetrie di città e architetture di edifici. La sacralità delle acque appare evidente nei numerosi esempi proposti, tratti dal mondo romano, ellenico, ebraico, medio-orientale: la loro presenza è costante, come limite delle terre, o base sulla quale esse navigano e poggiano, creative di idee, ma anche apportatrici di morte, ambigue, oscillanti tra il significato di elemento cosmico originario e di fiume distruttore sul quale passano i morti.

L'autrice analizza quindi il cosiddetto « salto nell'acqua », nel suo significato di incontro con le acque e riscatto da situazioni conflittuali, follie, insanie amorose, che poi si è esteso ai riti iniziatici e ai culti misterici. La Seppilli ricorre anche ad esempi tratti dai popoli di cui si interessa l'etnologia, sostenendo giustamente che il loro studio ha permesso di comprendere nei loro reali significati la funzione e il senso di fenomeni appartenenti all'antichità classica, dei quali troppo spesso ci è sfuggita la portata, pur essendo essa così « nostra », così a portata di mano.

Ricorrendo poi ai metodi psicoanalitici, ella afferma, forse meno audacemente di quanto possa sembrare, che nel pensiero simbolico

l'acqua è assimilabile al liquido amniotico, con tutte le implicazioni psichiche, riaffioranti anche nell'adulto, relative alla nascita e, ancor prima, alla vita intra-uterina. Da esse deriverebbero i miti cosmogonici che fanno emergere il mondo dalle acque, il « salto nell'acqua », come nostalgia del grembo materno, e il concetto dell'elemento equoreo che tutto contiene e circonda. E l'assunto dell'autrice diventa sempre più convincente man mano che si rileggono con lei miti e brani di poemi e si analizzano pitture vascolari e tombali.

Interessante, e a prima vista sorprendente, è l'esposizione di miti greci e romani nei quali compare la « caldaia », oggetto che, come giustamente osserva la Seppilli, pur apparendo « un po' troppo casalingo per essere contemplato con religiosa serietà », ha come utensile (artificio quindi), « qualcosa di sacro in sé ». Essa infatti rappresenterebbe il mare, l'oceano ribollente che, grazie all'immersione nelle sue acque, rigenera e rivitalizza attraverso la morte. Ancora una volta troviamo il ricorso al mondo etnologico come ausilio a quanto viene affermato, e precisamente all'esame dello sciamanesimo asiatico-centrale e delle sue frange europee. Ecco quindi i miti e le leggende buriate, iacute, teleute sulla bollitura che riscalda e dà vita. Ricordo in proposito che nelle concezioni del cosmo e dell'al di là proprie dei popoli siberiani in genere e dei Tungusi in particolare, l'acqua è costantemente presente con funzioni sacrali; ad esempio, l'unico ingresso possibile al mondo dei morti è costituito da un « buco d'acqua », come un turbine in una rapida, da superare in una sorta di rito di passaggio; e ancora, il mondo terreno è collegato a quello soprannaturale da un fiume mitico lungo il quale le anime dei nascituri scendono nel mondo dei vivi, passando poi agli inferi.

Il tabù degli stretti: capitolo nel quale si fa ricorso per l'etnologia a testi forse un po' sorpassati, pur nella loro non misconoscibile validità e importanza. Vi si dimostra però che gli stretti, proprio in quanto tali, hanno qualcosa di ambiguo, fra il mare e la terra, che attrae timori e focalizza motivi mitici e rituali.

Molto interessante la parte che riguarda i sacrifici edilizi e la costruzione dei ponti. Questi, come sfida e atti tanto pericolosi quanto inevitabili, sono sacrilegi affrontabili solo con precauzioni rituali: offerte, doni, sacrifici di vittime reali o simboliche (si pensi ai pupazzi di giunco della festa degli Argei). A Roma, appunto, era il *pontifex* ad essere demandato dalla collettività al fondamentale compito di far fronte al sacrilegio.

È curioso poi notare come queste credenze si siano rispecchiate nel cristianesimo, con la figura del Santo che eredita, in situazioni analoghe, una delle mansioni del pontefice, quella di manipolatore del religioso, in antagonismo col diavolo, che però funge da aiutante in cambio del dono di un'anima, ricordo forse del sacrificio di fondazione.

Questo « filo diretto » col passato è reperibile in tanti motivi folclorici, nella poesia e nei canti popolari, nei quali la fantasia esprime liberamente i moti più profondi della coscienza, in una sorta di memoria collettiva.

Conclude quindi Anita Seppilli: le valenze di natura emozionale collegate all'acqua e al superarla con ponti, si sono fissate ad una « via » sacra per eccellenza, il ponte più antico di Roma, diventando rito, e liberando l'uomo indifeso dinnanzi all'ignoto dalle sue angosce. Essendo poi la lingua strettamente legata alle vicende umane, è nata la parola « pontifex »

Il libro è completato da due appendici, anch'esse tese a rilevare la sacralità dell'acqua. La prima riguarda un mito diffuso in Messico e in altre regioni del continente americano sulla Fonte della Giovinezza. La seconda vede come protagonista Cola di Pesce, leggendario personaggio siciliano o pugliese, di cui si hanno notizie fin dal XII sec., dalle caratteristiche fisiche intermedie tra uomo e pesce e vivente per lunghi periodi dell'anno sul fondo del mare.

Tutta l'opera mostra come la Seppilli sia sensibile, sulla scia di Lévi-Strauss, alle suggestioni derivanti dall'interpretazione del pensiero simbolico, considerato a ragione « creatore sommo nel mondo del religioso », e che tesse trame profondamente incuneate nell'inconscio dell'uomo, ma pur tuttavia plasmabili in atteggiamenti diversi a seconda delle contingenze storiche in cui si sviluppa e vive una cultura.

Scopo e al contempo novità del libro è l'aver mostrato come in un'unica ricerca si possano efficacemente impiegare tecniche disparate, componendo in un'armonica unità documentazioni storiche, etnologiche, folcloristiche, archeologiche, psicoanalitiche. Ciò naturalmente ha comportato da parte dell'autrice un vasto studio delle fonti più diverse, condotto con attenzione e cura notevoli.

Il duplice, originale risultato di quest'opera metodologicamente elastica e priva di cornici fisse è l'aver arricchito di significato la figura del *pontifex* e il rito latino degli Argei, rivelando al contempo i risvolti suggestivi e celati dai simboli di certi comportamenti umani e fenomeni culturali.

Gabriella Marucci

Domenico Volpini. *Il seme del ricino. Iniziazione tribale e mutamento culturale fra i Tharaka del Kenya*. Roma, Officina Edizioni, 1978. pp. 93, bibl., cartine e ill.

Il lavoro di Volpini si colloca egregiamente tra le più recenti pubblicazioni sui Meru dei quali i Tharaka rappresentano una delle etnie meno conosciute. Esso si basa su una permanenza di circa un quin-

Questo « filo diretto » col passato è reperibile in tanti motivi folclorici, nella poesia e nei canti popolari, nei quali la fantasia esprime liberamente i moti più profondi della coscienza, in una sorta di memoria collettiva.

Conclude quindi Anita Seppilli: le valenze di natura emozionale collegate all'acqua e al superarla con ponti, si sono fissate ad una « via » sacra per eccellenza, il ponte più antico di Roma, diventando rito, e liberando l'uomo indifeso dinanzi all'ignoto dalle sue angosce. Essendo poi la lingua strettamente legata alle vicende umane, è nata la parola « *pontifex* ».

Il libro è completato da due appendici, anch'esse tese a rilevare la sacralità dell'acqua. La prima riguarda un mito diffuso in Messico e in altre regioni del continente americano sulla Fonte della Giovinezza. La seconda vede come protagonista Cola di Pesce, leggendario personaggio siciliano o pugliese, di cui si hanno notizie fin dal XII sec., dalle caratteristiche fisiche intermedie tra uomo e pesce e vivente per lunghi periodi dell'anno sul fondo del mare.

Tutta l'opera mostra come la Seppilli sia sensibile, sulla scia di Lévi-Strauss, alle suggestioni derivanti dall'interpretazione del pensiero simbolico, considerato a ragione « creatore sommo nel mondo del religioso », e che tesse trame profondamente incuneate nell'inconscio dell'uomo, ma pur tuttavia plasmabili in atteggiamenti diversi a seconda delle contingenze storiche in cui si sviluppa e vive una cultura.

Scopo e al contempo novità del libro è l'aver mostrato come in un'unica ricerca si possano efficacemente impiegare tecniche disparate, componendo in un'armonica unità documentazioni storiche, etnologiche, folcloristiche, archeologiche, psicoanalitiche. Ciò naturalmente ha comportato da parte dell'autrice un vasto studio delle fonti più diverse, condotto con attenzione e cura notevoli.

Il duplice, originale risultato di quest'opera metodologicamente elastica e priva di cornici fisse è l'aver arricchito di significato la figura del *pontifex* e il rito latino degli Argei, rivelando al contempo i risvolti suggestivi e celati dai simboli di certi comportamenti umani e fenomeni culturali.

Gabriella Marucci

Domenico Volpini. *Il seme del ricino. Iniziazione tribale e mutamento culturale fra i Tharaka del Kenya*. Roma, Officina Edizioni, 1978. pp. 93, bibl., cartine e ill.

Il lavoro di Volpini si colloca egregiamente tra le più recenti pubblicazioni sui Meru dei quali i Tharaka rappresentano una delle etnie meno conosciute. Esso si basa su una permanenza di circa un quin-

quennio, durante il quale l'autore con la consorte svolse una attività di assistenza per la gioventù tharaka ispirata al pieno rispetto della popolazione. I due coniugi riuscirono a coinvolgere la gente nel loro lavoro suscitando una corrente spontanea di reciproca confidenza e cooperazione. Ciò diede modo a Volpini di essere accolto nelle case tharaka da amico e di essere ammesso, come egli annota (p. 27), a uno dei più importanti riti iniziatrici, il *waathi*. Durante la consuetudine con i Tharaka, non solo l'autore ha partecipato attivamente alla vita locale, ma è andato raccogliendo un vasto materiale di osservazioni e testimonianze sul quale ha ora elaborato la presente pubblicazione.

L'ordinamento interno del materiale è ben calibrato. Nel capitolo I si affronta la descrizione generale dell'organizzazione sociale sullo sfondo di un ambiente che, pur ricco di corsi d'acqua, è aspro fino a fondersi nella savana settentrionale con il pre-deserto. Tutti i temi, dall'economia alla religione, dalla struttura sociale alla politica, sono descritti con una serie di notazioni a schede. Alcune osservazioni rivelano un equilibrio di valutazione notevole, come quando l'autore invita a non avere una « visione troppo riduttiva del mago erbalista », poiché la sua funzione non è solo terapica, bensì « eminentemente sociale » in rapporto soprattutto all'iniziazione (p. 59). Altre notazioni risentono il limite della schematicità. L'accenno agli spiriti del bene e male (p. 49) meriterebbe, per esempio, un approfondimento, altrettanto il riferimento ai « clan militari » (p. 64). In relazione a questi si sa, e l'ha posto in luce Evans-Pritchard per i Nuer, che nei rapporti tra le classi d'età e i loro membri, il linguaggio di riferimento è tratto dalla terminologia della parentela. La denominazione dei Tharaka per i membri del *garu*, cioè del dormitorio riservato ai guerrieri, *mwiriga wa garu* = « clan dei guerrieri », non sembra altro che una espressione derivata dallo stesso tipo di linguaggio.

I capitoli II, III e IV sono dedicati al tema centrale dell'iniziazione. L'argomento è visto nella sua totalità, innanzitutto illustrando il valore dinamico dell'iniziazione per la formazione dei gruppi sociali, e poi nella successione dei riti che scandiscono i passaggi di età nella maturazione sociale dei singoli e dei gruppi di coetanei. L'età e la scansione sociale dei Tharaka si svolgono attraverso la inserzione e la partecipazione attiva nelle classi d'età, le quali si rivelano uno strumento efficace non solo per la struttura sociale ma anche per la concettualizzazione del tempo e la valutazione cronologica dei fatti. Di particolare rilievo è l'accenno al significato del « segreto iniziatico », argomento che meriterebbe un'analisi più ampia sia per il suo stesso valore sia per il riflesso storico che ha avuto nello sviluppo dei pregiudizi etnici degli europei, ufficiali coloniali e missionari (p. 80-81).

A queste valutazioni generali, Volpini fa seguire, nel capitolo III, la descrizione delle singole fasi del processo iniziatico. La descrizione è molto particolareggiata e attenta, sostenuta costantemente da testimonianze di informatori. A queste va aggiunta l'interessante raccolta di canti e testi per danza posta nell'Appendice II (pp. 265-73). Nel suo insieme si tratta di una documentazione etnografica preziosa perché offre la possibilità di una lettura sotto diversi punti di vista oltre che una conoscenza intima della cultura tharaka. Nel capitolo IV l'autore affronta l'analisi funzionale dei riti iniziatici. L'aspetto funzionale è una scelta specifica e lascia aperto lo spazio per altre prospettive interpretative. Gli ultimi due capitoli, il V e il VI, si presentano forse come i più suggestivi, con l'esame del « dinamismo interno ed esterno » della cultura tharaka. Il dinamismo interno, messo in netto rilievo nel capitolo V, rivela l'energia autonoma della tradizione tharaka che l'autore analizza in rapporto al sorgere della società degli *njuri*. Si tratta di una associazione sorta all'interno delle classi d'età, quasi come una sovrastruttura divenuta per tanti aspetti dominante senza peraltro annullare la struttura delle classi d'età. Nel primo periodo del regime coloniale il mistero avvolse la funzione e la natura di una tale società, tanto da essere dapprima ostracizzata e poi, per opera di Lambert (vedi bibl.), valorizzata nella politica di governo indiretto dell'amministrazione britannica. Volpini afferma che essa sorse a metà del secolo scorso e dedica molta attenzione ai valori positivi degli *njuri* attribuendo alla loro opera l'abolizione della pena di morte. Egli basa questi suoi convincimenti sulle informazioni degli anziani tharaka e suffraga il valore di tali informazioni con l'interpretazione analitica dei riti e dei formulari iniziatici propri degli *njuri*, riportati con la consueta abbondanza di testi. Ciononostante devo onestamente dichiarare di non sentirmi convinto dalla posizione dell'autore. Non metto in dubbio l'oggettività delle informazioni degli anziani tharaka; non solo, ma convengo nella convinzione che l'istituzione degli *njuri* rappresenta uno sviluppo significativo del dinamismo interno della società meru. Contesto l'insufficienza comparativa in rapporto alle altre etnie meru oltre i Tharaka. Gli *njuri*, com'è noto e Volpini puntualmente lo registra (p. 186), non sono sorti tra i Tharaka, bensì tra i Tigania e tra questi e i vicini Ighembe, nella regione settentrionale del Meru, sono tuttora operanti. Il problema è d'ordine etnistorico e va affrontato con la ponderatezza comparativa propria della problematica legata alle fonti orali. Solo la comparazione critica, se positiva, potrebbe dar credito alle parole degli anziani tharaka.

Analogamente, non mi sembra convincente che la società *njuri* sia sorta « per opera degli *nthaka* », cioè dei giovani guerrieri (p. 186). Si tratta di un'affermazione troppo generica. Quali *nthaka*, ossia quale

classe d'età? La domanda è pertinente, tanto più se si tien presente, come Volpini mostra, che le classi d'età nella loro successione sono strumento di memoria storica. E quale sarebbe stata l'estensione della società *njuri*, sia nei membri (avrebbe incluso tutti gli anziani o solo alcuni?) sia nel territorio (avrebbe subito coinvolto tutte le etnie meru?).

L'abolizione della condanna a morte viene data per dimostrata per il solo fatto che non è esplicitamente menzionata nella norma, indicata al n. 9 di p. 200, sulle punizioni per chi trasgredisce la legge del consiglio degli *njuri*. La condanna a morte non era frequente, ma era prevista. Nell'Appendice IV vi è un testo che elenca i modi dell'uccisione per condanna inflitta sempre a chi si rendeva colpevole di un terzo omicidio o, per esempio, a una ragazza incinta prima dell'iniziazione. (Di questa pratica, la condanna a morte per crocifissione sul terreno di una ragazza incinta, io stesso ho avuto documento tra gli Embu, confinanti con i Meru, nel 1950). Anche qui occorre chiedersi se l'abolizione è avvenuta solo tra i Tharaka o se ha coinvolto le altre etnie meru, tra le quali si estendeva pure l'autorità degli *njuri*.

L'autore è sempre molto diligente nell'indicare le fonti delle sue informazioni. Al fondo del libro riporta un lungo elenco delle persone e delle loro qualifiche nonché delle interviste citate nel testo. È chiaro, peraltro, che il valore singolo di un informatore non può essere apodittico, va comparato. L'osservazione viene a proposito anche per esprimere riserve su molte etimologie di termini registrate nelle note a piè di pagina. Quasi tutte sono riportate con il nome dell'informatore, ma è sufficiente una conoscenza men che superficiale delle lingue bantu, per notare la loro inattendibilità. Il loro interesse si limita così a rivelare la personalità dell'informatore.

Durante il periodo coloniale i Tharaka furono quasi completamente trascurati perché ritenuti arretrati e refrattari. Questo lavoro di Volpini fa giustizia di un tale pregiudizio. Il loro dinamismo era vivo prima dell'occupazione coloniale e si è rivelato di grande iniziativa dopo l'impatto con la cultura europea. All'ultimo argomento è dedicato il capitolo conclusivo, nel quale si mostra come la scuola soppianta l'antica iniziazione. I Tharaka ora l'hanno valorizzata appieno per l'inserimento nella società moderna e nazionale del Kenya.

Indispensabile e prezioso per la conoscenza della cultura tradizionale dei Tharaka, il libro di Volpini costituisce anche un apporto importante per lo studio comparativo del fenomeno generale dell'iniziazione.

Bernardo Bernardi

Nathan Wachtel, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1977.

Questo libro, incentrato sulla crisi che attraversarono le popolazioni del Perù nel cinquantennio successivo alla Conquista, è un vasto e originale compendio dei risultati raggiunti da tutta una nuova generazione di studiosi, i quali hanno sostanzialmente rinnovato le nostre conoscenze sulla storia e l'antropologia dell'area andina. Ricorderemo, fra gli altri, l'americano J.V. Murra, per i fondamentali contributi alla comprensione dell'organizzazione economica e politica del *Tawantinsuyu* (Impero inka), l'olandese R.T. Zuidema, per le stimolanti e tanto discusse tesi sulle « rappresentazioni » incaiche della Cuzco imperiale, il francese P. Duviols, per le meticolose ricerche d'archivio sulle antiche religioni native, e i peruviani J.M. Ossio, per l'interpretazione del pensiero del cronista Guamán Poma de Ayala, e L. Millones Santa Gadea, per gli studi sul movimento millenarista del Taki Onqoy. Wachtel ha il merito di aver rielaborato e integrato in una prospettiva unitaria le scoperte, le conclusioni teoriche e gli apporti metodologici di questi ricercatori, anche se la grande quantità di materiale, assai eterogenea per natura e provenienza, da lui utilizzata, spesso rende la trattazione discontinua e quindi di non facile lettura per i non addetti ai lavori.

*La visione dei vinti* porta lo stesso titolo di una fortunata antologia di testi aztechi sulla Conquista, curata da M. León-Portilla (1959), ai cui contenuti evidentemente Wachtel ha voluto ricollegarsi. Infatti, questi non solo si propone di analizzare il processo di degradazione culturale a cui andò incontro la società andina nel corso del XVI secolo, ma, scindendo i fatti da ogni valore precostituito, eurocentrico, si pone dalla parte degli indios, nell'intento di ricostruire i processi mentali attraverso cui essi concepirono la realtà che stavano vivendo. Ci si accorge in tal modo che eventi e forme di comportamento che risultano incomprensibili alla luce della tradizionale storiografia occidentale, divengono immediatamente logici e intellegibili se considerati all'interno di una razionalità, di una visione del mondo, di un sistema di valori e rappresentazioni collettive, totalmente diversi dai nostri. Non si tratta di un tentativo di dissolvere la « Storia », quella con la « s » maiuscola, in tante piccole storie particolari, quante sono le culture, ma al contrario, opponendo complementariamente il punto di vista dei vinti a quello dei vincitori, di un primo passo verso una visione veramente globale della storia. Né si vuole anteporre il « pensato » al « vissuto », bensì ricostituire la fondamentale unità del reale, irriducibile momento dialettico dell'ideologia e della prassi.

La prima delle tre parti in cui è divisa l'opera, è dedicata allo studio — sulla base delle testimonianze autenticamente indigene dell'epoca — dei modi con cui gli Inka, i Maya e gli Aztechi interpretarono l'arrivo

dei bianchi, e di come quei lontani eventi trovino ancora oggi profonda eco nel folklore dei loro discendenti. L'analisi strutturale e comparativa di rappresentazioni, che vengono inscenate in occasione di alcune feste locali e che rievocano le tragiche lotte tra nativi e *Conquistadores*, consente all'autore di appurare i diversi gradi di acculturazione mentale delle attuali popolazioni indigene. Mentre il folklore andino (*Tragedia della morte di Atawallpa*) mostra un'accentuata fedeltà storica rispetto ai fatti commemorati, sottolineando — e quindi rinnovando — la netta frattura che si venne a creare tra la società autoctona e quella spagnola al momento della Conquista e prospettando un futuro riscatto della prima dal giogo della seconda, il folklore guatimalteco (*Danza della Conquista*) e quello messicano (*Danza della Grande Conquista* e *Danza delle piume*) tendono a stravolgere il senso degli avvenimenti in una simbolica riconciliazione finale fra le parti. Secondo Wachtel, le diverse interpretazioni dei fatti e degli effetti della Conquista troverebbero una loro precisa corrispondenza nel comportamento tenuto da ciascun gruppo etnico durante il periodo coloniale. Così, mentre la storia delle Ande appare contrassegnata da periodici movimenti social-religiosi, questi sarebbero stati pressoché inesistenti nel Messico. Le condizioni e le vicende storiche peculiari di ciascun paese avrebbero dunque forgiato in maniera differente la memoria e la psicologia collettive degli indios, quali sono espresse dal folklore contemporaneo.

Nella seconda parte del libro l'autore concentra la propria attenzione sul Perù e, facendo ricorso ad una copiosa documentazione bibliografica e d'archivio, affronta il problema dei cambiamenti strutturali che si verificarono nella società andina tra il 1530 e il 1570, nel passaggio dal *Tawantinsuyu* alla Corona spagnola. Astenendosi dal formulare facili generalizzazioni sulla natura dello Stato inka, egli prima ne analizza il modo di produzione, cioè l'insieme dei rapporti economici esistenti tra il centro (la classe dirigente del Cuzco) e la periferia (*l'ayllu*, la comunità rurale), poi ricostruisce il modello ideale di organizzazione socio-politica che reggeva tale modo di produzione, e infine traccia un quadro della *Weltanschaung*, degli schemi mentali, delle rappresentazioni del tempo e dello spazio, dei miti e dei riti, entro cui trovava giustificazione l'esistenza stessa dell'Impero. Una volta determinate le strutture empiriche ed ideologiche del *Tawantinsuyu*, Wachtel mostra il loro progressivo e rapido deterioramento, il processo di destrutturazione a cui esse andarono incontro con l'avvento della dominazione europea: destrutturazione del sistema economico, con l'instaurarsi del regime dell'*encomienda* e con l'imposizione di tassazioni in moneta; destrutturazione sociale, con la trasformazione dello *status* e della funzione dei *kuraka* (capi locali), ridotti a semplici strumenti di controllo e di oppressione della popolazione nativa, e con il vertiginoso incremento numerico della classe degli *yana*, indios distaccatisi dalle comu-

nità d'origine per passare al diretto servizio degli Spagnoli; destrutturazione religiosa, con la morte dell'Inka, il figlio del dio Sole, con la sistematica repressione operata dai missionari di ogni forma di culto alle *waka* (divinità locali) e la forzata imposizione del Cristianesimo. Il tutto in concomitanza di una paurosa caduta demografica, dovuta in parte alle inumane condizioni di vita in cui erano tenuti gli indigeni, ma soprattutto alle nuove malattie (vaiolo, morbillo, influenza, ecc.) introdotte dai bianchi, le quali diedero luogo ad una serie di gravi e mortali epidemie. Tuttavia, l'autore nota che — nonostante la crisi di disgregazione ad ogni livello, nonostante il sorgere del fenomeno del meticciato e il formarsi di una classe dirigente autoctona più o meno europeizzata, e al di là di minimi cambi verificatisi nell'alimentazione e nell'abbigliamento e di una superficiale accettazione del Cristianesimo — gli andini mantenne inalterate gran parte delle loro tradizioni, che si perpetuarono in un sistema coerente ed unitario. In definitiva, non vi fu né integrazione né acculturazione, ma si formarono due mondi paralleli e opposti: quello degli Spagnoli, dominante, basato su una economia di rapina, appendice del Vecchio Mondo, e quello degli indios, dominato, sfruttato, chiuso a ricco su se stesso, caratterizzato da una dinamica involutiva, teso a difendere ad ogni costo gli antichi valori più che a crearne di nuovi, nell'ostinato proposito di conservare la propria identità culturale. Ma in che modo, seguendo quale logica, l'uomo delle Ande, di fronte alla nuova realtà creatasi, riorganizzò il proprio sapere e concettualizzò quanto stava vivendo? Wachtel cerca di dare una risposta a questo interrogativo attraverso un'esemplare interpretazione del pensiero di F. Guamán Poma de Ayala, indio autore di un'interessantissima cronaca illustrata (1614). Viene così posta in evidenza una visione dualistica e ciclica della storia, in cui lo stato di oppressione materiale e morale dei nativi è concepito come la necessaria premessa per la loro futura rinascita, sotto la guida dell'Inka. Siamo in presenza di una ideologia di carattere prettamente messianico e millenarista.

Nella terza parte, sono descritte le varie forme di resistenza attiva degli indigeni all'invasione: dall'insurrezione di Manko Inka (1536-37) alla formazione dello Stato neo-inka di Vilcabamba (1537-72), al movimento millenarista del Taki Onqoy, che segnò il passaggio dalla rivolta armata ad una di tipo religioso. Il movimento fu una risposta al processo di disintegrazione culturale in atto, un tentativo di riorganizzazione globale del mondo indigeno attraverso la revitalizzazione di tradizioni pre-incaiche e, al tempo stesso, la creazione di nuovi miti e nuovi riti. Per concludere, Wachtel allarga il discorso sulle reazioni degli aborigeni americani alla Conquista, comparando quanto avvenne in Perù con la rivolta d'ispirazione millenaristica dei Cascanes (Tlatenango, Messico) del 1541-42, e con le guerriglie, di contenimento del-

l'espansionismo iberico, condotte dai Cicimechi del Nord del Messico e dagli Araucani del Cile. L'autore vuole così mostrare come la capacità di resistenza di tutti questi gruppi etnici sia da rapportarsi alle loro originarie organizzazioni socio-politiche e al loro diverso modo di porsi a contatto con la civiltà occidentale.

Il libro è integrato, in appendice, da un'utile serie di tabelle e di grafici sulla demografia del Perù del XVI secolo, da cartine geografiche continentali e regionali, da un servizio fotografico sulla *Tragedia di Atawallpa* (Oruro, Bolivia) e da un glossario di voci indigene, oltreché da un'ampia bibliografia sistematica e da un indice alfabetico dei nomi.

La complessa e articolata impostazione de *La visione dei vinti* è sorretta da un rigoroso impegno metodologico, e gli specialisti non potranno fare a meno di apprezzare l'intelligenza con cui Wachtel va glia e sfrutta le cronache e i documenti dell'amministrazione spagnola. Solo nell'ultima parte la trattazione diviene meno organica, in un tentativo di comparativismo, certo significativo, ma non sempre convincente o sufficientemente documentato. Inoltre, la recente scoperta di alcuni culti di crisi nel Messico coloniale inficia talune ipotesi del lavoro. C'è ancora da notare che Taki Onqoy significa « Malattia del Canto » e non « Canto delle Pleiadi » (p. 291, nota 29). Una più appropriata traduzione dei termini quechua avrebbe con tutta probabilità consentito all'autore di cogliere il diretto nesso di causalità esistente tra i culti di crisi e le epidemie di quegli anni, le quali, concepite come altrettante maledizioni delle *waka*, scatenarono immancabilmente il furore mistico degli indios.

A parte queste considerazioni, marginali rispetto all'economia dell'opera, lo studio di Wachtel rappresenta senza alcun dubbio un appunto altamente qualificato e determinante nel campo dell'etnistoria peruviana. Per la vastità dei temi trattati, per la profondità delle analisi, per le problematiche e le prospettive di ulteriori indagini che esso suscita, il libro è un punto di riferimento obbligatorio per chiunque voglia accostarsi allo studio e alla conoscenza del mondo andino.

Marco Curatola

•Zeno Zanetti, *La medicina delle nostre donne* (1892), a cura di M. Raf-faella Trabalza con un saggio di Alberto M. Cirese. « Studi umbri, Letteratura e Scienze Umane » n° 2, Foligno, Ediciclio Editrice, 1978, 106-XIX-271 pp., s.i.p.

Questo volume consta di tre parti: l'anastatica dell'opera « *La medicina delle nostre donne* » di Zeno Zanetti, medico perugino, sulle credenze e pratiche della medicina popolare umbra; un saggio di Al-

l'espansionismo iberico, condotte dai Cicimechi del Nord del Messico e dagli Araucani del Cile. L'autore vuole così mostrare come la capacità di resistenza di tutti questi gruppi etnici sia da rapportarsi alle loro originarie organizzazioni socio-politiche e al loro diverso modo di porsi a contatto con la civiltà occidentale.

Il libro è integrato, in appendice, da un'utile serie di tabelle e di grafici sulla demografia del Perù del XVI secolo, da cartine geografiche continentali e regionali, da un servizio fotografico sulla *Tragedia di Atawallpa* (Oruro, Bolivia) e da un glossario di voci indigene, oltreché da un'ampia bibliografia sistematica e da un indice alfabetico dei nomi.

La complessa e articolata impostazione de *La visione dei vinti* è sorretta da un rigoroso impegno metodologico, e gli specialisti non potranno fare a meno di apprezzare l'intelligenza con cui Wachtel valglia e sfrutta le cronache e i documenti dell'amministrazione spagnola. Solo nell'ultima parte la trattazione diviene meno organica, in un tentativo di comparativismo, certo significativo, ma non sempre convincente o sufficientemente documentato. Inoltre, la recente scoperta di alcuni culti di crisi nel Messico coloniale inficia talune ipotesi del lavoro. C'è ancora da notare che Taki Onqoy significa « Malattia del Canto » e non « Canto delle Pleiadi » (p. 291, nota 29). Una più appropriata traduzione dei termini quechua avrebbe con tutta probabilità consentito all'autore di cogliere il diretto nesso di causalità esistente tra i culti di crisi e le epidemie di quegli anni, le quali, concepite come altrettante maledizioni delle *waka*, scatenarono immancabilmente il furore mistico degli indios.

A parte queste considerazioni, marginali rispetto all'economia dell'opera, lo studio di Wachtel rappresenta senza alcun dubbio un appunto altamente qualificato e determinante nel campo dell'etnistoria peruviana. Per la vastità dei temi trattati, per la profondità delle analisi, per le problematiche e le prospettive di ulteriori indagini che esso suscita, il libro è un punto di riferimento obbligatorio per chiunque voglia accostarsi allo studio e alla conoscenza del mondo andino.

Marco Curatola

\*Zeno Zanetti, *La medicina delle nostre donne* (1892), a cura di M. Rafaela Trabalza con un saggio di Alberto M. Cirese. « Studi umbri, Letteratura e Scienze Umane » n° 2, Foligno, Ediciclo Editrice, 1978, 106-XIX-271 pp., s.i.p.

Questo volume consta di tre parti: l'anastatica dell'opera « La medicina delle nostre donne » di Zeno Zanetti, medico perugino, sulle credenze e pratiche della medicina popolare umbra; un saggio di Al-

berto Maria Cirese dal titolo « Zanetti e la medicina popolare: questioni di ieri e di oggi »; un altro saggio, intitolato « La malattia: un valore sostitutivo. Una conferma dalla Medicina delle nostre donne », a cui si unisce una bibliografia ragionata e un elenco delle opere di Zanetti, di Maria Raffaella Trabalza, curatrice del volume e della collana di « Studi umbri » in cui esso si colloca.

I tre lavori stimolano ciascuno, per il loro interesse, una serie di interrogativi e di considerazioni; in specie quello di Cirese che solleva da un lato il problema della collocazione e della filogenesi di certe posizioni concettuali sulla medicina popolare, dall'altra quello del giudizio di valore che di essa deve essere dato nei confronti della medicina "scientifica" o "moderna".

Mi sembra doveroso iniziare con un plauso alla Trabalza per la iniziativa di ripresentare ai lettori — oltretutto in una veste editoriale di ottima qualità — dopo un lungo oblio, un'opera come quella di Zanetti, densa di notizie e di osservazioni interessanti sulla medicina popolare umbra, viva e ben integrata, al tempo della raccolta dei dati, nella società contadina della regione; e di averla corredata di un elenco commentato delle opere dello stesso autore, in cui risultano immediatamente evidenti la cura e l'amore con i quali è stato composto e la fatica che deve esser costato.

Nel suo saggio la Trabalza presenta la figura di Zanetti quale uomo e quale medico, analizzandone attività e pensiero così come si svolsero e maturarono nell'ambiente culturale e sociale dell'Umbria a cavallo tra XIX e XX secolo. Ambito temporale, quello della vita di Zanetti, come mette in rilievo la Trabalza (p. 40), in cui le date di nascita e di morte, 1859 e 1928, corrispondono l'una alla pubblicazione dell'*Origine della Specie* e l'altra alla morte di Svevo. Un periodo in cui si passa dalla « certezza del positivismo » che Darwin sembrò offrire, alla « consapevolezza della relatività dei valori » e soprattutto al « riconoscimento di parte della scienza e della letteratura di un atteggiamento intellettuale che erigeva la malattia a categoria psichica » quale si configura appunto nella "malattia morale" di Zeno o anche nella tematica dell'elemento patologico "spiritualizzato" di Thomas Mann.

Il personaggio Zanetti viene così seguito con dedizione nel suo itinerario intellettuale e spirituale. Dai suoi inizi, quando « respinta l'utopia di una visione bucolica » della campagna, di cui vedeva tutto lo « squallore e la precarietà della situazione contadina » (p. 55), crede ancora con ottimismo che la redenzione, cioè la assunzione di una condotta razionale di vita, passi automaticamente attraverso la conquista del benessere materiale, fino alla crisi finale del suicidio maturata attraverso una crescente sfiducia nella bontà di quell'assioma.

Quest'ottimo studio su un personaggio che, se pur non di altissimo rilievo, ha tuttavia una notevole importanza per la conoscenza di un

momento di cultura "locale", ci ripropone la necessità di incrementare in Italia, dove sono troppo rari, lavori di tipo "microstorico"; non solo, come dice Cirese (p. 14) « per cogliere e intendere certi processi di egemonia, e cioè i modi e i tratti con cui gli orientamenti scientifici e ideologici centrali e maggiori si radicano perifericamente », ma anche soprattutto, all'inverso, per comprendere i fenomeni storici di più ampio orizzonte, che quelli locali riflettono. Con ragione L. Febvre (1942) affermava: « Non ho in passato conosciuto, e ancora non conosco, che un solo mezzo per comprendere bene, per situare bene la grande storia. Tale mezzo consiste nel possedere a fondo, in tutto il suo sviluppo, la storia di una regione, di una provincia ».

Nel saggio di Cirese l'esame dell'opera di Zanetti è colto come opportunità per spaziare su quanto in quegli anni avveniva « oltre l'orizzonte del Pitrè » (p. 15) e sui modelli ideologici e politici di riferimento a cui etnografia e folklore italiani si ispiravano (nonché sul mezzo ambiente socio-culturale in cui teorie e studiosi si formarono), per poi allargarsi a una serie di considerazioni, in chiave antropologica e politica al contempo, sui rispettivi valori della medicina tradizionale e della moderna.

Cirese parte dall'esame dei concetti di "superstizione" e "pregiudizio" così come si configuravano nel pensiero scientifico italiano della seconda metà del secolo scorso e dei riflessi che essi ebbero nella valutazione delle "culture subalterne". Così attraverso P. Mantegazza osserva prima (pp. 15-17) come si stesse all'epoca affermando l'idea che, oltre ai fatti linguistici — già impostisi sulla base delle indicazioni date da C. Cattaneo e da C. Nigra — anche le superstizioni e i pregiudizi dovessero considerarsi essenziali per la ricostruzione di quella che Cattaneo definiva la « *prisca Europa* che non ebbe istoria e non lasciò monumenti ». E ciò nonostante che nell'idea di Mantegazza, come ancora Cirese ben mette in rilievo (p. 16), pregiudizi e superstizioni rappresentassero un male di cui egli da un lato implicitamente chiedeva la scomparsa (in quanto appunto "male"), mentre dall'altro esplicitamente raccomandava la rapida raccolta prima che di essi si perdesse ogni traccia, al fine di consentire la ricostruzione di una storia etnica dell'Italia antica.

Ma è sulla seconda delle motivazioni che Mantegazza adduce (1887:54) nel sollecitare lo studio delle superstizioni — la necessità di « discernere... ciò che è dell'orditura umana da ciò che forma il tessuto avventizio di altri elementi locali o importati », e nello specifico campo delle superstizioni mediche, il valore di una distinzione tra elemento « *umano* », « *etnico* » e « *dottrinario* » (1892:XV) — che Cirese (p. 19) trova lo spunto per una brillante, anche se veloce, osservazione nei confronti, se non dello strutturalismo tutto, per lo

meno di « certe » sue manifestazioni che sembrano in effetti collegarsi, seppur in modo tortuoso e inconscio, a posizioni che nell'Ottocento sono di A. Bastian. Parte infatti chiedendosi quanto la dicotomia tra « orditura umana » e « fatti avventizi » di Mantegazza sia dovuta alle concezioni di Bastian (1860, 1868), cioè alla distinzione tra *Elementargedanken* e *Völkergedanken*: i primi, come si sa, effetto della unità psichica del genere umano da tutti gli evoluzionisti affermata, e quindi responsabili delle somiglianze tra culture, e i secondi, espressione invece delle loro diversità in base alle distinte sollecitazioni che ambienti geografici e climatici differenti impongono alle società umane a dispetto della conclamata unità psichica. Da ciò passa a domandarsi come e perché tale tipo di distinzione si presenti anche in C. Nigra\* e si mantenga, fatto certo più sorprendente, nello stesso filone spiritual-idealistico (ad es. negli scritti di R. Garzia), per ri-comparire infine — Cirese usa l'espressione « rinasce a nuova e più o meno discutibile vita » — ai nostri giorni in « certe posizioni strutturalistiche ».

Fatto curioso, in effetti, questo della analogia con Bastian; a maggior ragione se si considera la « emicità » che contraddistingue lo strutturalismo, che mal si connette alla posizione di colui che forse, tra tutti gli evoluzionisti, più si avvicina, con il suo determinismo geografico di sottofondo e il suo interesse diretto nei confronti dei modelli di organizzazione economica intesi come « fondatori di cultura », a quella impostazione « etica » che M. Harris e tutti gli assertori di una strategia cultural-materialistica propugnano.\*\* Sorprende pertanto che proprio a M. Harris — il quale definisce (1971:185) le idee di Bastian « una versione particolarmente spinta dell'idealismo culturale » — sfugga tale affinità alla propria linea operativa, così che il povero medico tedesco viene poi trattato con la stessa sprezzante superiorità (l'aspetto certo meno simpatico di questo intelligente studioso) con cui si rivolge a ogni suo vero o presunto, o anche soltanto potenziale oppositore del presente e del passato: a Bastian e Klemm è infatti riservato (1971:308) il giudizio di « luminari di terz'ordine ».

Ma una volta messi sulla via delle analogie, quella tra Bastian e « certo » strutturalismo me ne richiama alla mente un'altra, tra Mantegazza e Lévi-Strauss, per lo meno a livello di immagini da essi usate, se non proprio per le eguali intenzioni. Cita infatti Cirese

\* Vedi, su questo argomento, Cirese (1969).

\*\* Sulla particolare posizione di Bastian all'interno del filone evoluzionistico, vedi Bianchi (1965:76-79) e Mercier (1972:63-65) che lo colloca tra i « franchi tiratori ».

(p. 18), dalla *Inchiesta sulle superstizioni in Italia* di Mantegazza (1887:54):

Nelle superstizioni di un popolo vi è gran parte della sua storia, e le religioni, e le tradizioni sovrappongono come in un grande alveo geologico i loro strati e portano le loro alluvioni, che poi si modificano a vicenda, lasciando spesso all'oscuro le antiche origini e la natura vera della roccia che più tardi ci cade sotto gli occhi.

Ed ecco, a confronto, come Lévi-Strauss in *Tristi Tropici* (1960: 54-55), prendendo lo spunto dall'emozione del ricordo di una « ricerca della linea di contatto tra due strati geologici lungo i fianchi di un'altura del Languedoc », espone la rilevanza che nella formazione del suo pensiero ha avuto la geologia, uno dei suoi tre « ispiratori »\* assieme al marxismo e alla psicoanalisi:

Ogni paesaggio si presenta dapprima come un immenso disordine, che lascia liberi di scegliere il senso che si preferisce attribuirgli. Ma al di là delle speculazioni agricole, degli accidenti geografici, dei mutamenti della storia e della preistoria, il più nobile fra tutti non è forse il senso che precede, ordina e, in larga misura, spiega gli altri? Questa linea pallida e indistinta, questa differenza spesso impercettibile nella forma e nella consistenza dei detriti rocciosi, testimonia che là dove vedo oggi un arido terreno, due oceani un tempo si sono susseguiti... si sconrono nella roccia due ammoniti fossili dalle involuzioni diversamente complicate, con le quali attestano uno scarto di una decina di millenni, ed ecco che subito lo spazio e il tempo si confondono; la differenza viva dell'istante sovrappone e perpetua l'età.

Nell'ultima parte del suo saggio Cirese prende in esame l'atteggiamento di Zanetti nei riguardi della medicina popolare. Al medico perugino essa appare solo come un « survival cencioso » della medicina culta del passato, non considerando egli in grado il volgo, per la sua inadeguatezza intellettuale, di vera capacità creativa. Dalla facile accusa di mentalità reazionaria che tale impostazione ideologica suscita, Cirese (p. 24) salva Zanetti attribuendogli la volontà di sminuire « non tanto il popolo quanto l'ignoranza in sè, ovunque si annidi ». Piuttosto la critica di Cirese (p. 27) va al « difetto di universalità » che riscontra in Zanetti: sia per il fatto che questi raccoglie

\* Lévi-Strauss usa l'espressione « mes trois maîtresses » (1955:50), più poetica e al contempo più incisiva nella trivalenza dei significati che in francese ha il termine impiegato: maestre, padrone, amanti.

e confonde in un'unica categoria di ignoranza cure e rimedi che la moderna antropologia medica terrebbe ben distinti tra loro, o non vede la differenza tra pratiche di pura superstizione e pratiche, sia pur curiose, ma con reali effetti psico-terapeutici (che, ci si consenta di notare, se certo non facili da cogliere allora, non avrebbero tuttavia dovuto, per lo meno in qualche caso, restare occulti a un buon osservatore); sia, e qui sta il punto essenziale, quando la sua posizione "elitaria" di borghese positivista, laico e massone ottocentesco non gli consente di apprezzare il valore fondamentale della medicina tradizionale, cioè « il senso e la pratica della socialità della malattia, del malato e della medicina » (p. 28) che la conduzione e l'orientamento della medicina "scientifica" andavano già da allora implacabilmente distruggendo.

Con questa critica Cirese giunge con grande intuito al nocciolo del problema della validità della medicina tradizionale nei confronti di quella scientifica occidentale. Vi è infatti oggi la tendenza — sarebbe meglio dire la moda — ad esaltare acriticamente pratiche e sistemi terapeutici estranei alla nostra medicina (gli « stregonismi » di Cirese) accreditando loro una validità superiore rispetto a quelli propri di quest'ultima. Il riscontro di "misteriosi" risultati positivi da essi raggiunti con tecniche terapeutiche lontane dai nostri canoni fa spesso dimenticare che la loro efficacia è in genere significativamente limitata al mezzo ambiente culturale che le ha prodotte e che pertanto non sono "esportabili" così come invece lo sono le nostre. È ovvio che con ciò non intende squalificare la medicina tradizionale, ma solo determinare gli ambiti della sua efficacia e i termini della sua lezione. E se i primi sono, da un obiettivo punto di vista scientifico, relativamente ristretti, alla domanda del perché tuttavia i sistemi terapeutici "altri" occupino un posto così importante (o tenacemente persistano) in ogni società, le risposte non possono essere che quelle assai semplici che A. Alland (1970:135) ci propone. La prima, quasi un truismo, « perché malattia e morte creano ansia »; la seconda, perché dipende dalla natura stessa degli stati patologici:

« The probability that a significant amount of disease is psychosomatic in origin and that symptom remission may occur as the result of psychological factors, particularly those associated with the act of therapy, creates a situation in which the style of practice may be of greater importance than the type of medication employed ».

Con S. Tax (1975:VII) si può aggiungere che « Insofar as sicknesses are influenced by sociocultural systems, so are means of maintaining the health of individuals ».

In conclusione, se i sistemi terapeutici "altri" non sono di norma esportabili, per le ragioni a cui prima si è accennato, importabile, da noi che l'abbiamo perduta, può essere solo l'idea della necessità della partecipazione del gruppo sociale al momento terapeutico perché questo ottenga i migliori risultati e anche, vorrei aggiungere, perché la partecipazione ha la funzione positiva di esaltare la dimensione etica nella sfera dei rapporti sociali.

Sullo "stile della prassi", come Alland lo definisce, molto ci sarebbe da dire, se lo spazio lo consentisse: a cominciare dal diverso rapporto che si instaura tra paziente e terapeuta nella nostra società in confronto a quanto si verifica invece nelle società altre. Nella sintesi di J. G. Kennedy (1973:1174), in queste ultime il terapeuta è per lo più un "generico" che opera distaccato dal mondo profano, in contatto diretto con le forze sovrannaturali responsabili della malattia, e la cui "separazione" si manifesta sia per mezzo di tecniche dissociative (ad es. della possessione), di un diverso simbolismo e vestiario, sia per il fatto di appartenere a una classe o a un gruppo distinto, sia infine per essere egli passato, in molti casi, attraverso una crisi di follia o avere in qualche altro modo avuto contatto con il mondo dei morti. Nella sua relazione con il paziente non ha poi i problemi del conflitto tra partecipazione e distacco, del transfert e del controtransfert che affliggono i nostri terapeuti, dato che al momento della cura la dimensione in cui si immette è quella del ruolo "impersonale".

Ma tornando a Cirese, la differenza nel rapporto tra soggetto attivo e passivo della cura — cioè tra medico e infermo — ha anche un altro aspetto che è quello della separazione esistente tra i due nella medicina occidentale, per essere la competenza del primo « competenza separata... che non si cura dell'"appoggio morale" del mondo in cui interviene... e quella separazione è potere che poi spaventosamente diviene solo dominio quando l'aspetto della funzione storica cessa... nel declino imperialistico e affaristico della borghesia in genere e delle sue componenti medico-farmaceutiche in specie » (p. 30). È la stessa posizione critica che ritroviamo in B. G. Schoepf (1975:115) quando afferma, ricollegandosi a T. Parsons (1951) — per il quale la medicina è un sottosistema che attraverso il rapporto medico/paziente, formalmente differenziato a seconda della posizione sociale di quest'ultimo, riproduce e riafferma il sistema sociale esistente, ponendosi in modo consciente o inconsciente al suo servizio — che:

« The present and stratified social system is well served by allowing the various powerful interest groups to further their own ends. Because of this social function an integrated system of health care delivery that meets human needs is not possible ».

Ma la alternativa alla scontentezza nei confronti di tale tipo di gestione, ammonisce Cirese (e come non essere d'accordo con lui), non può e non deve essere « la pura e semplice riproposta di modi storici pregressi » che rappresenta solo « un procedimento equivoco e una scorciatoia rovinosa » (p. 26). Cirese non intende però con ciò dare al problema una risposta soltanto culturale, ma anche e principalmente politica, indicando i precisi mutamenti dell'ordine della società nei quali il diverso rapporto tra medico e paziente dovrebbe inscriversi: « E pur attenti come credo si debba essere contro ogni distorsioni in stregonismi di questa coscienza del prezzo pagato, penso tuttavia che del suo oggettivo fondamento ci si debba far carico fino in fondo nello sforzo di dare risposte modernamente corrette ad esigenze che sono valide anche se talvolta vengono manifestate e espresse con tonalità o accenti che configurano soluzioni orientate piuttosto verso il ritorno a comunitarismi al massimo feudali che non verso la costruzione e conquista di un mondo comunitario post-capitalistico » (p. 31).

Resta infine — dopo essermi tanto dilungato sui due saggi che presentano la figura di Zanetti e collocano la sua opera nelle correnti di pensiero del suo tempo — da aggiungere qualcosa sul materiale raccolto nella *Medicina delle nostre donne* e sul valore delle informazioni che fornisce. Il libro, introdotto dalle prefazioni di Mantegazza e dall'autore, è suddiviso in capitoli intitolati ciascuno a categorie di mali (di petto, di core, d'urina, ecc.). Si tratta di una sorta di catalogo, di diligente raccolta di credenze, diagnosi e rimedi che vengono esposti senza accompagnato di particolari commenti.

I motivi di interesse che vi si possono trovare sono di due ordini. Da un lato, come ovvio, il semplice valore euristico della conoscenza degli elementi stessi, a cui si aggiunge il fatto di essere questi "cosa nostra"; dall'altro le più vaste aperture che tale conoscenza consente — in specie importanti per coloro che lavorano su gruppi indigeni del Latinoamerica — suggerendo una serie di riflessioni su precisi problemi di diffusione attinenti il settore delle concezioni e pratiche mediche, per le conferme che essa dà di certi passaggi e i suggerimenti di altre, nuove analogie tra mondo amerindio e mondo mediterraneo.

Prendendo a riferimento la cultura dei Huave dell'Istmo di Tehuantepec, ben conosciuta dallo scrivente, è questo il caso ad esempio dell'usanza di tagliare il cordone ombelicale del neonato a distanze diverse dal ventre a seconda che si tratti di un maschio o di una femmina, in base alla stessa idea dell'esistenza di una correlazione tra lunghezza del cordone residuo e misure degli organi sessuali. An-

che se poi in Umbria (p. 136) il cordone si lega più vicino al ventre quando si tratti di femmine per far sì che la vagina risulti in seguito stretta, e più lontano per i maschi affinché il pene abbia modo di crescere più lungo; mentre tra i Huave si procede in maniera esattamente opposta per raggiungere il risultato inverso (C. Rita 1979:220). Finalità di "piacere" guidano così la scelta mediterranea, finalità di "procreazione" quella mesoamericana.

Altro esempio che si potrebbe scegliere è quello del malocchio che anche i Huave considerano effetto di una invidia inespressa, o ancor più spesso inconscia, che attraverso lo sguardo colpisce uomini e cose.

Il testo di Zanetti, moltiplica ovviamente, a una attenta lettura, le possibilità di riscontri del tipo sopra riportato, rivelandosi per tanto anche strumento prezioso per indagini transculturali.

## Riferimenti bibliografici

- Alland, A. 1970. *Adaptation in Cultural Evolution: An Approach to Medical Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Bastian, A. 1860. *Der Mensch in der Geschichte*. Leipzig: Wigand.
- Bastian, A. 1868. *Das Beständige in den Menschenrassen, und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit*. Berlin: Weidemannsche Buchhandlung.
- Bianchi, U. 1965. *Storia dell'Etnologia*. Roma: Abete.
- Cirese, A. M. 1969. Studi di Poesia Popolare dell'Ottocento: Ermolao Rubieri e Costantino Nigra, in *Letteratura Italiana. I Critici* a cura di G. Grana, Milano: Marzorati Editore, pp. 241-77.
- Febvre, L. 1942. *Autour d'une bibliothèque (Pages offertes à M. Charles Oursel)*. Dijon.
- Harris, M. *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Bologna: Il Mulino.
- Kennedy, J. G. 1973. Cultural Psychiatry, in *Handbook of Social and Cultural Anthropology* a cura di J. J. Honigmann, Chicago: Rand Mc Nally & Co., pp. 1119-1198.
- Lévi-Strauss, C. 1969. *Tristi Tropici*. Milano: Il Saggiatore.
- Mantegazza, P. 1887. Inchiesta sulle superstizioni in Italia. *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, XVII: 53-55.
- Mantegazza, P. 1892. La psicologia delle superstizioni. Lettera al Dr. Zeno Zanetti, in Z. Zanetti, *La medicina delle nostre donne*. Città di Castello: S. Lapi Tipografo-Editore, pp. XI-XIX.

- Mercier, P. 1972. *Storia dell'Antropologia*. Bologna: Il Mulino.
- Parsons, T. 1951. *The Social System*. Glencoe: Free Press.
- Rita, C. 1979. Concepimento e nascita, in I. Signorini, *Gente di Laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milano: Franco Angeli Editore, pp. 198-237.
- Schoepf, B. G. 1975. Human Relations versus Social Relations in Medical Care, in *Topias and Utopias in Health* a cura di S. R. Ingman e A. E. Thomas. The Hague, Paris: Mouton Publishers, pp. 99-120.
- Tax, S. 1975. General Editor's Preface, in *Topias and Utopias in Health* a cura di S. R. Ingman e A. E. Thomas. The Hague, Paris: Mouton Publishers, pp. VII-IX.

*Italo Signorini*