

## RECENSIONI

C. Lapassade, *Saggio sulla transe*, trad. it. e nota introd. di G. De Martino, pref. e introd. all'ed. it. dell'A., Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 223, Lit. 8.000.

L'argomento del libro è suggestivo: il fenomeno della transe, intesa come manifestazione fondamentale dell'inconscio, viene esaminato nel suo divenire storico attraverso il materiale documentario più disparato, dal menadismo greco alle ossesse di Loudun, dallo sciamanismo artico al tarantismo pugliese attraverso rapidi *excursus* sul vudu haitiano, il candomblé di Bahia, il culto bori del Niger e la transe teatrale di Bali. In fondo l'approccio comparativo e l'elaborazione di sintesi organiche incentrate sullo studio di un'istituzione particolare sono uno degli aspetti qualificanti delle discipline antropologiche, e sarebbe ben possibile che qualcuno riesca, anche senza essere un etnologo, ad aprire qualche nuovo spiraglio su questioni così controverse come il ruolo culturale e le caratteristiche funzionali dei fenomeni della transe e della possessione nel contesto dell'evoluzione sociale. Per di più l'A. stesso, nella prefazione al libro, ci dice come questi fenomeni, da lui osservati in diverse parti del mondo, abbiano mutato radicalmente il corso della sua vita, spingendolo a peregrinare come un eterno viandante, a praticare la "deriva" com'egli scrive, partecipando occasionalmente ai vari culti di possessione in prima persona. Tuttavia, sia che si legga il libro sotto un profilo scientifico sia che lo si affronti da un punto di vista meno specialistico, il risultato è, tutto sommato, abbastanza deludente. Prima di esporre le ragioni del mio giudizio tenterò in ogni caso di riassumere brevemente i concetti base e l'orientamento interpretativo adottati dall'A.

Lapassade ha inteso basare la sua analisi della transe essenzialmente su due piani: il primo è quello storico-diacronico, e in questo contesto la transe è esaminata in rapporto alle diverse forme sociali

e alla loro evoluzione nel tempo; il secondo è quello che potremmo definire un piano funzionale-sincronico; qui la trance è messa in connessione con altri fenomeni psichici particolari, come l'ipnosi, l'isteria e gli stati di coscienza alterata dagli allucinogeni. Nel far questo l'A. prende inoltre in considerazione un gran numero di tematiche che in questi ultimi anni sono state oggetto di una certa attenzione da parte di uno strano limbo culturale — gruppi dediti alla sperimentazione teatrale, animatori, specialisti delle più diverse terapie di gruppo ed etnologi dilettanti — e che possono essere direttamente o indirettamente collegate alla trance, dal linguaggio del corpo, alla teatralizzazione della possessione, allo psicodramma, alla bioenergetica. Il *Saggio* contiene infine un messaggio, più o meno esplicitamente espresso nella conclusione, l'invito a prendere in esame — perché no? — la possibilità di utilizzare e rielaborare le nuove forme di trance emergenti nella società attuale come strumento di autoliberazione individuale e collettiva. Siamo dunque ben lontani dalla classica trattazione scientifica di un tema etnologico, anche se non manca nell'A. qualche propensione in questo senso.

Sebbene un approccio così personale lasci sulle prime un po' sconcertati e perplessi, esso potrebbe forse anche avere una sua validità e una sua coerenza; potrebbe anzi essere assai positivo affrontare un argomento così spinoso come quello della trance e della possessione fondendo l'approccio "alternativo" all'impostazione scientifica. Tuttavia l'alternativa allo schematismo e all'aridità di molte pubblicazioni scientifiche in campo antropologico non deve essere la confusione, la velleità e la fragilità della linea interpretativa.

I primi sette capitoli contengono, in poco meno di cento pagine, una sintetica storia della trance e della possessione. Questi due fenomeni, spesso associati, in molte società di interesse etnologico, come del resto in molti movimenti religiosi delle società urbane del terzo mondo, sono, giustamente, riconosciuti come manifestazioni autonome e distinte. La possessione consiste nella comparsa in un individuo di una seconda o di più altre personalità oltre a quella abituale; perché queste personalità emergano non è necessario che l'individuo si trovi in stato di trance; ma in ogni caso la trance agevola la possessione e fa sì che le personalità secondarie si sostituiscano parzialmente o totalmente alla personalità primaria. La trance, che nell'accezione più elementare del termine può definirsi una dissociazione psichica associata a un obnubilamento della coscienza e a una perdita del normale controllo sul proprio corpo, per l'A. è molto di più, è infatti il mezzo per conoscere un'altra realtà e congiuntamente, un "analizzatore" della società, cioè una forma espressiva dell'uomo atta a fare emergere le verità e i desideri che una società non conosce o non vuole sentirsi dire. Questo allargamento del concetto di trance, che a mio avviso ha in ogni caso ben poco di originale, ha suggerito a sua volta al curatore

di adottare di sua iniziativa nella traduzione italiana, il termine francese *transe* al posto dell'ormai consueto *trance*, a sottolineare la novità della concezione. Ma che senso può avere un'operazione del genere quando fra l'altro i due termini si pronunciano nello stesso modo?

A partire dalla distinzione tra *trance* e *possessione* Lapassade periodizza la storia dell'uomo sulla base di uno schema evolucionistico sommario, correlando le strutture politiche alle diverse forme della *trance* e alla sua associazione con la *possessione*, per giungere all'epoca attuale in cui la *trance*, dopo essersi impoverita fino a ridursi a puro sintomo isterico, torna, con le controculture musicali e psichedeliche, ad essere un fenomeno collettivo, di massa. L'idea fondamentale dell'autore è che la *trance*, nella sua forma primordiale, prima delle mutilazioni subite dalla storia e dai sistemi di potere autoritari, altro non fosse che la coscienza originaria dell'uomo ancora immune dalla successiva scissione in corpo e mente, coscienza che negli stadi posteriori ricomparirebbe, spesso in forma dirompente, attraverso le varie forme storiche di *trance*. La società a sua volta, nel processo di stabilizzazione dei suoi ordinamenti gerarchici, provvederebbe a regolamentare la *trance* attraverso il rituale, adattandola quanto più possibile alle sue necessità funzionali. La *trance* sarebbe dunque una sorta di traccia filogenetica di uno stadio della vita umana in cui l'uomo si concepiva o percepiva come « corpo fusionale », in diretto contatto con il mondo e privo di consapevolezza individuale. Come risulta evidente, l'A. si avvale qui del procedimento tipicamente illuministico e in seguito evolucionistico di spiegare i fatti con gli antecedenti remoti e di proiettare i prodotti della propria introspezione nei tempi primordiali, nel momento, per intenderci, del passaggio dalla natura alla cultura. Ma, diciamolo subito, l'indagine sulle origini può anche essere considerata legittima quando si tenta di ricostruire le fasi arcaiche della vita materiale e, limitatamente ad alcuni aspetti, di quella sociale dei popoli della preistoria; diventa invece un'operazione assai discutibile nel momento in cui si tenta, come fa Lapassade, di risalire alle forme della coscienza e della sensibilità primordiali senz'altro ausilio che la filosofia hegeliana della storia.

La prima forma storica di *trance* è per Lapassade, coerentemente con la sua impostazione, quella dello sciamano. Nella fase sciamanistica la *trance* è un fenomeno prettamente individuale, manca la *possessione* e l'organizzazione politica è a carattere tribale. Nella fase successiva la *trance* subisce una progressiva regolamentazione, si associa alla *possessione* e diventa collettiva; sul piano politico si hanno contemporaneamente la formazione di organizzazioni sociali basate sulla *chefferie* e lo sviluppo di apparati statali rientranti nella categoria del "dispotismo orientale". La *trance* tende in questa fase alla spersonalizzazione e l'elemento ipnotico assume un carattere dominante. A differenza della *trance* sciamanistica, in cui il fine ultimo è per Lapas-

sade l'allargamento della coscienza, la trance collettiva dei culti di possessione mira a un condizionamento inconscio dei sudditi dello Stato affinché questi accettino sempre più passivamente la propria subordinazione al sovrano. A sostegno di questa ipotesi Lapassade accenna alla possibilità che i prigionieri e le giovani che gli Aztechi sacrificavano sui loro altari giungessero sul luogo del sacrificio in uno stato di trance sonnambolica, e aggiunge inoltre a mo' di esempio, i culti di possessione yoruba e del Dahomey. Il riferimento in realtà è a Bastide, alla sua analisi dei culti sincretici afro-americani e alla sua concezione dei rituali di possessione collettiva come fenomeni di "anti-trance", nei quali cioè la trance, originariamente "selvaggia" viene addomesticata attraverso opportune forme di possessione organicamente inserite entro un contesto istituzionalizzato.

A questo punto occorre fare alcuni rilievi. Omettiamo di soffermarci sull'esemplificazione con la quale si identificano lo sciamanismo e l'organizzazione tribale e si dà per scontata l'esistenza di una categoria politica omogenea che comprende tutte le società senza Stato; ammettiamo pure per ipotesi che stati mentali quali la trance e l'ipnosi derivino da una sorta di tendenza originaria dell'uomo a porsi in rapporto con la realtà esterna e con gli altri, senza mediazioni e senza alcuna coscienza di carattere individuale; ma come può darsi, allora, che la prima fase di istituzionalizzazione della trance sia stata proprio quella sciamanistica, un fenomeno cioè spiccatamente individuale? O ammettiamo un'ulteriore integrazione a quest'ipotesi, e cioè che vi siano state delle fasi intermedie caratterizzate da trance collettive senza che fossero sorte ancora le istituzioni dello sciamanesimo, oppure rinunciamo a questo genere di dicotomie e accettiamo che anche la trance sciamanistica sia una realtà in divenire e per quanto esercitata individualmente abbia un suo carattere collettivo e una sua valenza politica e di controllo sociale analoga alle trance controllate dei sacerdoti in molti culti di società statali. Non è vero inoltre che l'assenza di possessione sia sempre un tratto caratterizzante della trance dello sciamano. I.M. Lewis (*Estatic Religion*, Penguin Book, Harmondsworth, 1971, pp. 51-52) per esempio, che ha trattato con lucidità e acume questi stessi argomenti, soffermandosi sulle implicazioni sociologiche della trance e della possessione, prende posizione proprio su questo punto e sostiene, sulla scorta di Shirokogoroff, che lo sciamano è anch'egli un posseduto e che proprio tra i Tungusi, presso i quali si riscontrano le forme classiche dello sciamanesimo, lo sciamano si lascia possedere da spiriti e antenati. Con questo non voglio sostenere che la trance non possa manifestarsi indipendentemente dalla possessione, ma perché voler limitare la possessione alle sole società statali?

Un'altra obiezione riguarda il modo in cui nel *Saggio* è affrontato il rapporto tra trance collettiva e culti di possessione da un lato e le società dotate di un potere centralizzato di tipo statale. Lapassade

collega, come abbiamo detto, questa forma di trance al "dispotismo orientale", caratterizzato sul piano economico da un modo di produzione asiatico. Qui la possessione sarebbe frutto, secondo l'A., di abili manipolazioni da parte del potere sulle masse dei sudditi, al punto che questi ultimi tramite la trance diverrebbero null'altro che « bambole meccaniche addestrate a danzare e a perpetuare nella sfera religiosa il potere assoluto dei tiranni » (p. 55). A mio avviso il rapporto tra costrizione politica e costrizione fisica e psichica non è quasi mai così meccanico; l'approccio di Lapassade si rivela ancora una volta il frutto di un'eccessiva esemplificazione; tutta la complessa problematica del rapporto tra strutture economiche-sociali e sovrastrutture culturali è ignorata e così pure è ignorato il carattere conflittuale di un gran numero di espressioni rituali, ad esempio i riti di ribellione così abilmente interpretati da M. Gluckman, tipici appunto di molte monarchie e *chiefdoms* africani. Nell'attribuire forme di statalismo asiatico ai regni africani, l'A. non sembra rendersi affatto conto che questi ultimi sono frutto di dinamiche storiche specifiche connesse ai rapporti plurisecolari con le nazioni europee e sono ben diversi per stratificazione interna e strutture economiche dalle civiltà idrauliche dell'antica Cina, dell'Indo e dell'altopiano messicano.

Con il crollo degli Stati asiatici e in Europa con la dissoluzione del regno miceneo la trance, secondo Lapassade, cambia nuovamente forma; sorgono così in Grecia il menadismo, i culti di Dioniso e varie forme di profetismo. L'A. accenna alla difficoltà di interpretare questi fatti in chiave univoca come fenomeni ora di possessione ora di trance sciamanica, cita brani di E. De Martino, dal *Commentario storico a La terra del rimorso*, e trae qualche spunto da Nietzsche. La trance in questa fase assume per lui una funzione prevalentemente catartica, nell'espletamento della quale cominciano a trovare espressione i bisogni e i desideri individuali e da questo tipo di trance prenderà poi forma il teatro. A questo punto entrano in scena i Chlysty, una setta religiosa diffusasi nelle campagne della Russia nel XVII secolo, come esempio di liberazione collettiva nell'immaginario, seguono quindi a ruota il vudu haitiano, la macumba e il sabba, in un intrecciarsi di citazioni abbastanza sconclusionato. Così tra una danza, un esorcismo e una libera interpretazione socio-psicologica giungiamo fin quasi ai nostri giorni. La trance, in seguito soprattutto alla costante opera di repressione da parte della Chiesa, ha perso in Europa tutti i suoi connotati di ribellione, manifestatisi ad esempio nei fenomeni di trance collettiva del medioevo e nelle esplosioni spettacolari delle ossesse, e si è trasformata in sintomo isterico, oggetto di terapia da parte di medici e di psichiatri. Entrano in campo quindi Freud e la psicoanalisi: il potere dell'analista, ci dice in sostanza Lapassade, non è molto diverso dal potere dell'esorcista, anzi è maggiore. La terapia psicoanalitica ha inizio allorché Freud decide di abbandonare l'ipnotismo per curare

i pazienti servendosi di tecniche più raffinate come la libera associazione di idee, il transfert, l'interpretazione dei sogni. Gli psicoanalisti diventano dunque i nuovi specialisti dell'anima, dediti a evocare, sia pure in forma meno teatrale e meno coinvolgente di quanto non accada nei culti di possessione, i fantasmi rimossi del proprio io. A questo punto il discorso dell'A. scivola ormai nel banale: i ruoli dello sciamano e dello psicanalista si assomigliano, entrambi mettono in luce i conflitti latenti dell'animo umano e della società e provvedono a reinserire l'individuo disturbato nella società.

Man mano però che l'autore si avvicina alla conclusione del libro, in particolare nei capitoli intitolati "Gli stati 'altri'", "Un dispositivo ipnotizzatore", "Io e un altro", prende rapidamente corpo il messaggio esistenziale, si lasciano da parte le interpretazioni psicoanalitiche e si avanza la proposta di utilizzare la trance e gli stati psichici ad essa riconducibili come strumento per giungere a nuove sintesi conoscitive; prospettiva questa che, opportunamente estesa a gruppi sempre più ampi di persone, potrebbe contribuire in avvenire a un « ringiovanimento della specie » (p. 219). L'evoluzionismo di Lapassade, in un primo momento filosofico, quindi marxisteggiante, è diventato infine biologico: il superuomo è a portata di mano. Un'altra idea dell'A. espressa nelle conclusioni è che questo tipo di esperienze estatiche, quali appunto la trance, il *trip*, o il viaggio interiore, consentano di accedere a realtà di società diverse dalla nostra altrimenti difficilmente fruibili. Il paradosso posto da E. De Martino in conclusione al II capitolo del *Mondo Magico* (Einaudi, Torino, 1948, p. 198) « la difficoltà consiste... nel fatto che è stato individuato come problema della magia ciò che non coincide affatto con i problemi coscienti che affaticano gli attori del dramma magico » è dunque brillantemente risolto da Lapassade; basta riuscire a entrare in trance!

*Anthony Wade-Brown*

I. Murra, *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino; saggi di etnostoria*, trad. it. di A. Morino, pref. di R. Romano, Einaudi, Torino, 1980, pp. xvi-229, Lit. 12.000.

La traduzione italiana di *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975) ci offre l'occasione di fare il punto sullo stato delle ricerche incentrate sull'area andina, in quanto i lavori del M. — un autore nuovo per il pubblico italiano al di fuori di una ristretta cerchia di specialisti — rappresentano, sia per i dati forniti sia per i concetti espressi, una nuova prospettiva teorica con cui è indubbiamente tempo di confrontarsi.

I saggi raccolti in questo volume (che costituiscono una buona

i pazienti servendosi di tecniche più raffinate come la libera associazione di idee, il transfert, l'interpretazione dei sogni. Gli psicoanalisti diventano dunque i nuovi specialisti dell'anima, dediti a evocare, sia pure in forma meno teatrale e meno coinvolgente di quanto non accada nei culti di possessione, i fantasmi rimossi del proprio io. A questo punto il discorso dell'A. scivola ormai nel banale: i ruoli dello sciamano e dello psicanalista si assomigliano, entrambi mettono in luce i conflitti latenti dell'animo umano e della società e provvedono a reinserire l'individuo disturbato nella società.

Man mano però che l'autore si avvicina alla conclusione del libro, in particolare nei capitoli intitolati "Gli stati 'altri'", "Un dispositivo ipnotizzatore", "Io e un altro", prende rapidamente corpo il messaggio esistenziale, si lasciano da parte le interpretazioni psicoanalitiche e si avanza la proposta di utilizzare la trance e gli stati psichici ad essa riconducibili come strumento per giungere a nuove sintesi conoscitive; prospettiva questa che, opportunamente estesa a gruppi sempre più ampi di persone, potrebbe contribuire in avvenire a un « ringiovanimento della specie » (p. 219). L'evoluzionismo di Lapassade, in un primo momento filosofico, quindi marxisteggiante, è diventato infine biologico: il superuomo è a portata di mano. Un'altra idea dell'A. espressa nelle conclusioni è che questo tipo di esperienze estatiche, quali appunto la trance, il *trip*, o il viaggio interiore, consentano di accedere a realtà di società diverse dalla nostra altrimenti difficilmente fruibili. Il paradosso posto da E. De Martino in conclusione al II capitolo del *Mondo Magico* (Einaudi, Torino, 1948, p. 198) « la difficoltà consiste... nel fatto che è stato individuato come problema della magia ciò che non coincide affatto con i problemi coscienti che affaticano gli attori del dramma magico » è dunque brillantemente risolto da Lapassade; basta riuscire a entrare in trance!

Anthony Wade-Brown

I. Murra, *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino; saggi di etnostoria*, trad. it. di A. Morino, pref. di R. Romano, Einaudi, Torino, 1980, pp. xvi-229, Lit. 12.000.

La traduzione italiana di *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975) ci offre l'occasione di fare il punto sullo stato delle ricerche incentrate sull'area andina, in quanto i lavori del M. — un autore nuovo per il pubblico italiano al di fuori di una ristretta cerchia di specialisti — rappresentano, sia per i dati forniti sia per i concetti espressi, una nuova prospettiva teorica con cui è indubbiamente tempo di confrontarsi.

I saggi raccolti in questo volume (che costituiscono una buona

parte della produzione dell'A., dal 1958 al 1973), se trattano infatti argomenti spesso estremamente specifici, hanno però una solida base teorica e un ampio respiro problematico. Un primo aspetto caratteristico dell'indagine del M. è proprio la capacità di interpretare i dati della visita compiuta nel 1567 da Garci Diez de San Miguel presso il regno aymara dei Lupaqa, o di analizzare minuziosamente e quasi con puntiglio quelli offerti da un *quipu* presentato per la prima volta alla Udienza dei Re nel 1561, senza che il lettore percepisca in alcun modo, nel passaggio dal generale al particolare, quello stacco che in alcuni autori accompagna e distingue le analisi idiografiche da quelle di carattere nomotetico.

Questo non è che un primo esempio di come il M. intenda l'etnoistoria, e come il riferirsi ad essa non rappresenti per l'A. una adesione formale ad un generico progetto teorico-ideologico, quanto piuttosto il miglior modo per poter lavorare sui dati (spesso d'archivio) a disposizione, senza sacrificarli comprimendoli in uno schema precostituito.

Ciò non significa che le ricerche di M. procedano alla cieca, cioè senza il costante sforzo di astrarsi, dopo un'analisi accurata del dato, dal suo aspetto "bruto": al contrario, come raramente accade, a guidarle è la volontà di allontanare dall'ambito dell'indagine ogni tratto ideologico, o quantomeno di caratterizzarlo con chiarezza per renderlo accetto nella sua delimitazione; riscontriamo così un secondo importante aspetto di coerenza con le necessità e le richieste della ricerca etnohistorica, specie quando (ed è il caso di M. per il "mondo andino") attraverso lo studio di un insieme di situazioni distanti nel tempo e nello spazio, si intendano individuare alcuni lineamenti di organicità strutturale.

E' lecito a questo punto chiederci quali sono dunque le basi di un tale procedimento, che conduce a risultati estremamente interessanti, anche quando, in mancanza di dati più precisi e concreti, il M. ammette correttamente lo stato di impasse o il momentaneo punto morto cui sono giunti alcuni aspetti delle sue ricerche. Possiamo definirle basi materialiste, nel senso in cui lo stesso A. parla della costruzione di una storia di "fatti" o, come emerge dalla lettura, di relazioni tra fatti: quindi una impostazione materialista e strutturale insieme, il cui scopo principale è fare definitivamente giustizia di tutte quelle interpretazioni del periodo incaico viziate alla base di un costante riferimento a situazioni storiche occidentali.

Si sviluppa così, in opposizione ed in contrasto alla chiave di lettura "feudale", "patriarcale", "dispotica" o "socialista" dello stato inca, l'analisi fattuale in termini di mercato, distribuzione e reciprocità, in cui vengono integrati anche quegli elementi di economia tradizionale indiana che si distribuiscono dai grandi regni costieri del sud dell'attuale Ecuador, a gruppi quechua del Perù sino agli Aymara del lago



Titicaca, per un arco di tempo che precede la conquista degli Inca e giunge per certi versi ai giorni nostri.

La lettura dei saggi di M. ci permette, da quest'ultimo punto di vista, di seguire quasi passo per passo le fasi della costruzione di quel modello di "verticalità controllata", che sembra essere il suo maggiore apporto alla storia delle Ande, capovolgimento delle interpretazioni storiche cui più sopra accennavamo ed anche sintesi organica, per quanto non definitiva, di molti aspetti spesso trascurati o considerati di minore interesse. E qui vale ricordare come M. rivaluti molto spesso proprio questi aspetti minori, oltre che, più generalmente, le fonti tradizionali riportate dalle cronache: senza tale rovesciamento, di cui si sono del resto fatti artefici molti degli ultimi studiosi dell'area, la sua opera non sarebbe uscita dal novero delle "grandi ricostruzioni", così spesso non fedeli ai dati della storia.

Se questo è il quadro teorico entro cui M. opera, resta ancora da ripercorrere l'itinerario che egli segue, e vedere come esso si snodi toccando tutti i punti di interesse che ci offre il panorama andino: il corpo dello stato inca viene, per così dire, sezionato e se ne indaga la organizzazione politica, attraverso l'analisi delle gerarchie di potere, e quella economica, attraverso lo studio del mercato; si tracciano le linee dei rapporti tra stato ed etnie conquistate, attraverso l'esame del ruolo dei leaders etnici tradizionali, e tra questi ultimi ed i loro gruppi d'origine, aprendo così un più ampio discorso sulla relazione tra sistema tradizionale di reciprocità e potere nelle Ande: e come in un sistema di scatole cinesi, emergono l'uno dall'altro i problemi della coltivazione, della pastorizia e dei gruppi sociali ad essa legati, i problemi rituali e quelli di carattere geografico.

A proposito di questi ultimi dobbiamo sottolineare come la profonda conoscenza e considerazione dei diversi livelli o piani ecologici caratteristici dell'area andina, e più in particolare il riconoscimento del loro peso nell'organizzazione socioeconomica e politica dei diversi gruppi ivi stanziati, rappresentino un ulteriore punto di forza dei lavori di M.: considerazione che non va assolutamente sottovalutata se, proprio a partire da essa, può svilupparsi il concetto di « arcipelago verticale » o « controllo verticale di un massimo di piani ecologici ».

Certo non è stato M. il primo ad aver compreso quanta importanza abbia l'ambiente nello sviluppo delle formazioni socioeconomiche umane, specie in un'area (quella andina) segnata da così marcati dislivelli altimetrici e climatici; ma un conto è riferirsi ad una impostazione ambientalista ed attraverso essa chiarire alcuni importanti nessi uomo/ambiente caratteristici della struttura sociale che si sta esaminando; ed un conto è raggiungere l'integrazione ambiente/organizzazione socioeconomica tanto da poter affrontare, e risolvere in buona parte, le questioni sollevate dall'uso contemporaneo, in gruppi andini tanto diversi e distanti ed in un arco di tempo assai esteso, di

criteri simili per controllare risorse localizzate in differenti piani ecologici, al fine di raggiungere l'obiettivo di una autarchia "verticale".

Lo schema interpretativo avanzato da Murra è assai semplice: attraverso l'analisi strutturale di diversi gruppi etnici — tra i quali spiccano per consistenza demografica i Lupaqa del lago Titicaca (visitati nel 1567 da Garci Diez de San Miguel) ed i Chupachu stanziati sugli alti corsi dei fiumi Huallaga e Marañon (visitati nel 1562 da Íñigo Ortiz de Zúñiga) — l'A. identifica una serie di caratteristiche comuni, quali l'esistenza di colonie stabilmente popolate e più o meno numerose e distanti dal nucleo centrale di stanziamento secondo le dimensioni del gruppo d'origine ("isole"); la loro dislocazione a differente altitudine, rispetto al nucleo, sul versante andino ("verticalità"); la loro multi-etnicità; la loro funzione di garantire l'accesso a prodotti assenti nell'area d'origine; la loro presenza su di un territorio assai vasto, dalla Bolivia all'Ecuador; la loro quasi certa origine pre-incaica.

Tutti questi elementi, nel loro insieme, concorrono a formare il modello di "arcipelago verticale" che se ha come primo merito quello di chiarire, storicizzare ed integrare la somma delle informazioni giunte sino a noi (in forma frammentaria e spesso contraddittoria) attraverso fonti cronachistiche, tradizione orale e ritrovamenti archeologici, ci offre anche l'opportunità di guardare all'intero complesso culturale espresso dall'area andina con un occhio nuovo, molto più attento e sensibile alla dimensione tradizionale degli stessi elementi di struttura caratteristici del periodo incaico.

Non vogliamo con ciò dire che questo modello, benché per certi versi difficilmente sostituibile, sia destinato a rimanere immutato o che possa, allo stato attuale, dar conto di *tutte* le formazioni economiche comparse in ambiente andino; ma se, coerentemente, in una indagine etnostorica andiamo alla ricerca dei tipi e delle ricorrenze, risulta evidente come l'approccio di M. sia lineare ed aperto, poiché permette anche ai fenomeni che non hanno ad una prima analisi una collocazione precisa nel modello di "controllo verticale", di trovarvi posto attraverso i sempre possibili agguistamenti che, del resto, proprio lo sviluppo (anche quantitativo) delle nostre conoscenze dell'area richiede.

È questo il caso, ad esempio, di alcune piccole etnie localizzate nelle valli calde dell'attuale dipartimento di La Paz in Bolivia, che M. presenta come un caso apparentemente negativo: una volta che esse vennero inserite nel più vasto ambito della "macro-verticalità controllata" — cioè quello determinatosi in epoca incaica — persero tale connotazione, potendosi considerare esse stesse isole di un immenso "arcipelago" che aveva nel Cuzco il suo nucleo centrale e di potere.

È qui prefigurata una distinzione fondamentale che corre orizzontalmente nel lavoro di M., cioè quella tra "micro-verticalità" espressa dalle diverse popolazioni andine a livello tradizionale, e "macro-verti-

calità" risultante dal contatto con le esigenze di una alta cultura: distinzione possibile solo attraverso l'isolamento di alcune costanti socioeconomiche, politiche, culturali, ecologiche. Nel caso della "micro-verticalità" esse sono in diretta relazione con la realtà ecologica stessa, al fine di garantire ai diversi gruppi un accesso autonomo ai prodotti presenti sul versante andino, più o meno in quota rispetto all'area di stanziamento, secondo la formula vista; ma nel cambio di scala che conduce alla "macro-verticalità" altre costanti divengono caratteristiche: ecco allora che fini militari, politici e di mercato impongono una trasformazione del modello tradizionale, tanto che la verticalità fisica perde la sua importanza per far luogo a quella strutturale i cui caratteri principali sono la *mit'a* obbligatoria e la concentrazione e monopolizzazione pressoché totale nelle istituzioni redistributive statali dell'interscambio e degli altri traffici di beni. Ma il modello della "verticalità controllata" rimane tuttavia valido e l'energia umana, che M. identifica come l'elemento fondamentale alla base delle diverse forme di organizzazione economica apparse nell'area andina, assume un ruolo di cerniera tra il suo aspetto tradizionale — fisico — e la sua caratterizzazione incaica — strutturale.

L'aver fornito queste basi alla ricerca, l'uso puntuale del metodo etnostorico per cercare nelle fonti sempre nuove convalide ad alcune felici intuizioni nate da una profonda attenzione a tutti gli elementi politici, economici e rituali presenti nell'area andina, l'averli isolati al fine di organizzarli in un quadro coerente; ecco alcuni dei meriti della ricerca di J. Murra, quali appaiono dalla lettura di questa sua raccolta di saggi.

Angelo Di Cerbo

M. Niola, *La parabola del potere: il big man della Melanesia*, Loescher, Torino, 1981, pp. 167, Lit. 4900.

L'esile libricino non richiederebbe particolare segnalazione, se non si considerasse la frase iniziale con cui, nella quarta di copertina, l'editore Loescher presenta la collana alla quale il volume appartiene, collana « impostata in vista delle esigenze di un'università profondamente mutata » (per prudenza non si specifica se in meglio o in peggio). Poiché sull'effettiva realtà del mutamento non si può non concordare con Loescher, il libretto del N. vale dunque almeno come esempio del cibo dottrinario che si offre allo studente di oggi e di domani.

L'argomento — un discorso sull'emergenza del potere politico presso alcune tribù melanesiane — è strettamente etnologico, benché l'A. non pronunci una sola volta il nome della nostra scienza: per lui gli studiosi dell'uomo sono o etnografi, alla russa, o antropologi all'anglosassone, e il loro settore d'interessi può se mai confinare o collimare

calità" risultante dal contatto con le esigenze di una alta cultura: distinzione possibile solo attraverso l'isolamento di alcune costanti socioeconomiche, politiche, culturali, ecologiche. Nel caso della "micro-verticalità" esse sono in diretta relazione con la realtà ecologica stessa, al fine di garantire ai diversi gruppi un accesso autonomo ai prodotti presenti sul versante andino, più o meno in quota rispetto all'area di stanziamento, secondo la formula vista; ma nel cambio di scala che conduce alla "macro-verticalità" altre costanti divengono caratteristiche: ecco allora che fini militari, politici e di mercato impongono una trasformazione del modello tradizionale, tanto che la verticalità fisica perde la sua importanza per far luogo a quella strutturale i cui caratteri principali sono la *mit'a* obbligatoria e la concentrazione e monopolizzazione pressoché totale nelle istituzioni redistributive statali dell'interscambio e degli altri traffici di beni. Ma il modello della "verticalità controllata" rimane tuttavia valido e l'energia umana, che M. identifica come l'elemento fondamentale alla base delle diverse forme di organizzazione economica apparse nell'area andina, assume un ruolo di cerniera tra il suo aspetto tradizionale — fisico — e la sua caratterizzazione incaica — strutturale.

L'aver fornito queste basi alla ricerca, l'uso puntuale del metodo etnostorico per cercare nelle fonti sempre nuove convalide ad alcune felici intuizioni nate da una profonda attenzione a tutti gli elementi politici, economici e rituali presenti nell'area andina, l'averli isolati al fine di organizzarli in un quadro coerente; ecco alcuni dei meriti della ricerca di J. Murra, quali appaiono dalla lettura di questa sua raccolta di saggi.

Angelo Di Cerbo

M. Niola, *La parabola del potere: il big man della Melanesia*, Loescher, Torino, 1981, pp. 167, Lit. 4900.

L'esile libricino non richiederebbe particolare segnalazione, se non si considerasse la frase iniziale con cui, nella quarta di copertina, l'editore Loescher presenta la collana alla quale il volume appartiene, collana « impostata in vista delle esigenze di un'università profondamente mutata » (per prudenza non si specifica se in meglio o in peggio). Poiché sull'effettiva realtà del mutamento non si può non concordare con Loescher, il libretto del N. vale dunque almeno come esempio del cibo dottrinario che si offre allo studente di oggi e di domani.

L'argomento — un discorso sull'emergenza del potere politico presso alcune tribù melanesiane — è strettamente etnologico, benché l'A. non pronunci una sola volta il nome della nostra scienza: per lui gli studiosi dell'uomo sono o etnografi, alla russa, o antropologi all'anglosassone, e il loro settore d'interessi può se mai confinare o collimare

in parte con quelli dei filosofi, psicologi, etologi (p. 158), non mai degli inesistenti etnologi. Non siamo forse ancora a una definitiva rivoluzione nella tassonomia delle scienze dell'uomo, ma certo già al suo tacito annuncio: « il marxismo... in un certo senso ha bisogno della morte dell'etnologia », come lapidariamente ha proclamato già un decennio addietro uno dei più impegnati e profetici fra i nostri giovani sapienti.

L'annotazione, per quanto significativa, è in questa sede puramente marginale. I dati di fatto su cui s'impenna il discorso del N. consistono nella descrizione, compiuta da quattro serî studiosi stranieri nel corso dell'ultimo ventennio, di altrettante situazioni sociopolitiche melanesiane ('Are'are di Malaita, Kaoka di Guadalcanal, Kyaka e Mae Enga degli altipiani presso Monte Hagen nella Nuova Guinea centrale) nelle quali emerge la caratteristica figura del "big man". Tali validi resoconti, riassunti o parafrasati nel 2° capitolo con il sottotitolo di "Storie di ambizione e di morte", sono preceduti e seguiti da altri capitoli nei quali il N. tenta d'investigare e spiegare la genesi di questa forma di potere, i suoi presupposti, le sue funzioni, il quadro entro il quale essa si afferma ed opera. "Luoghi e segni del potere", "I poteri del big man", "Lo scambio e la guerra", "Padri e figli, ovvero la discendenza del potere" sono i titoli, e riassumono bene il contenuto.

Questa rielaborazione-interpretazione fatta dal nostro A. è abbastanza coerente e spigliata, non priva di spunti interessanti, anche se qua e là astrusa per l'impiego di un gergo inutilmente sofisticato; ma poiché quest'ultimo pare inseparabile dalla moda intellettualistica odierna, bisogna pur accettare bonariamente i discorsi lardellati di "quadri strutturali", "spessore dei dislivelli", "dimensioni politiche", "istanze collettive", "mediazioni privilegiate", e così via, notando tutt'al più che quando si parla di "segmentazione" sarebbe consigliabile spiegare in che cosa consista questo processo, ignoto — c'è da giurarlo — alla gran maggioranza dei lettori non specialisti. E del pari il benevolo recensore perdonerà al N. l'inutile ricorso a termini stranieri (p. es. perché *highlands* in luogo di 'altipiani', perché *dépense* in luogo di 'spesa' a pp. 61, 99?), la grafia sbagliata di altri (*found* per *fund* proprio nella prima pagina, certo non svarione del tipografo), l'impropria traduzione di altri ancora (*gardens*, quando si parla di agricoltori melanesiani, vuol dire 'orti', non 'giardini', e coloro che li lavorano saranno coltivatori, contadini, ortolani, non 'giardinieri': pp. 56, 76)), e l'orrido francesismo 'giocare un ruolo' in luogo di 'recitare una parte' (p. 91 n. 14).

Altre mende, e queste non di proprietà linguistica ma di elementare preparazione professionale, possono essere scusate come distrazioni giovanili: la Melanesia non è affatto un'area etnografica « del Pacifico meridionale o orientale » (p. 15), bensì di quello occiden-

tale; l'elenco dei grandi arcipelaghi (ivi) è monco; la Nuova Guinea non è per nulla la più grande isola del mondo (ivi: come tutti sanno, la Groenlandia ha superficie più che doppia). E' fuorviante scrivere (ivi), sia pure sulla falsariga di qualche autore straniero, che i tre ceppi razziali della Melanesia sono « pigmei, una popolazione negroide e una papuasica » (ivi): gli antropologi seri delle varie scuole sono da tempo d'accordo sul fatto che non esistono in Oceania veri pigmei, né veri negri o negroidi, mentre incertezze permangono se mai circa l'individuazione di un più arcaico ceppo "papaside" — con affinità piuttosto australoidi — e circa la differenziazione di questo da un ceppo "melaneside" di presumibile più tardo arrivo, e ancor meno "negroide" dei due primi. Mende perdonabili, dicevo, dato che chiaramente geografia e antropologia ("fisica") interessano poco l'A.; meno perdonabile invece, dato l'orientamento etno-sociologico del lavoro, è l'impiego del notoriamente equivoco termine "nipoti" in un contesto che vuol descrivere la sfera d'influenza del "big man" (p. 45).

Lo sforzo di dare allo studio monografico un valore di sintesi passa di necessità attraverso la fase del raffronto: raffronto, fra di loro, delle quattro società scelte ad esempio, e raffronto tra queste e altri gruppi umani nei quali il potere è raggiunto e gestito in base a criteri e processi diversi. Per il secondo, la pietra di paragone di cui il N. si è valso è il tipo (in realtà variabile e assai poco omogeneo) di società segmentarie africane definite acefale, come quelle prescelte da Middleton e Tait nel loro miscelaneo *Tribes without rulers*. La scelta è stata fatta con la valida giustificazione che « le più importanti sistemazioni teoriche della politica primitiva sono state costruite, negli anni quaranta e cinquanta, a partire da materiali africani » (p. 32). E' vero, ma ciò non toglie che sarebbe stato interessante e più costruttivo procedere in primo luogo a un confronto con quelle altre società della Melanesia stessa governate tradizionalmente da capi ereditari, dall'area Massim a certe zone delle Nuove Ebridi e della Nuova Caledonia, e soprattutto alle Figi. Di questo cospicuo se pur discontinuo gruppo di società insulari, con ordinamento e concezioni politiche in netto contrasto con i sistemi a "big man", nel testo del N. non si trova menzione.

Le proposizioni del N. sono formulate (pp. 32-39) con apparente abilità dialettica a livello di generalizzazione teorica; ma la prima e la terza riassumono verità tanto ovvie da divenire banali, mentre la seconda, più impegnativa, è contestabile nella sua ambiguità: « Il tipo di sistema politico caratterizzato dal "big man" può contribuire, con la sua differenza, a rivelare, nella identificazione tra società acefale e società di lignaggio segmentari [sic], il ruolo subdolo e invadente dell'idea dello stato » (p. 34). Ma l'identificazione qui postulata è del tutto gratuita, dato che esistono nel mondo "società di lignaggio" per nulla acefale; e la generica asserzione trascura di considerare i sottili

accorgimenti ufficiali od occulti con cui le società claniche, in Africa e altrove, si adoperano per mitigare gli inconvenienti legati alla teorica rigidità dei gruppi di discendenza. In altre parole: l'apprezzamento del prestigio e delle qualità individuali che in Melanesia consente l'emergere della figura del "big man" non è sconosciuto altrove, per rigide che siano le locali strutture sociopolitiche. E d'altro canto, parlare di "ruolo subdolo", di "presenza strisciante" dello stato già a questi livelli equivale in parole povere a riconoscere un altro fatto ovvio: cioè che quanto più s'ingrandisce, matura e si organizza qualunque gruppo etnico, melanesiano o no, tanto più si fanno di necessità sentire le esigenze collettive tendenti a sfociare in ciò che — storicamente e dunque elasticamente — noi chiamiamo "stato". Le idee del N. in proposito sarebbero state chiarite e stimolate se egli avesse preso conoscenza della vasta letteratura etno-sociologica relativa, anche nostrana: penso per esempio al convegno internazionale tenutosi nel 1961 ai Lincei, auspice se ben rammento Enrico Cerulli, sul tema *Dalla tribù allo stato*, i cui atti furono pubblicati: tema su cui molto si scrisse in quegli anni che videro il sorgere di nuovi stati nel Terzo Mondo, e che è stato riesaminato di recente con ampio dibattito internazionale in margine all'ultimo Congresso dell'IUAES a Nuova Delhi nel 1978 (i relativi atti sono ora stati pubblicati da Mouton, 1981, sotto il titolo *The study of the state*), ma già prima discusso da molti e diversi punti di vista, per esempio in *The early state* di Claessen e Skalnik (L'Aia 1978). Ma soprattutto è strano che il N. abbia del tutto ignorato *The leaders and the led: social control in Wogeo, New Guinea*, di Ian Hogbin (Melbourne 1978), libro che tratta autorevolmente proprio dei problemi di ordine sociale e di potere politico di cui si occupa il N., e proprio in ambiente melanesiano.

La quarta e ultima proposizione del N. afferma: « Il grande uomo reintroduce le qualità *umane* nel campo teorico del potere politico » (p. 38). In essa mi pare discutibile l'impiego del verbo 'reintrodurre': può darsi che esso si giustifichi se riferito alle astrazioni teoriche dei politologi (quali?), ma certo non alla realtà storico-etnologica, registrata o no, della formazione dei sistemi di potere in ogni epoca e in ogni parte del mondo. In tale formazione è indubbio che le qualità *umane* hanno sempre avuto rilievo, se non esclusivo, certamente primario. Alla vigilia della scoperta della Melanesia, che forse già a quei tempi aveva i suoi "big men", scriveva un politologo nostrano non citato dal N.: « debbe uno principe... dare di sé esempi di umanità e di munificenza ».

L'accento al Machiavelli suggerisce di spendere ancora una parola sulla bibliografia del libro in esame, sulla quale l'impalcatura del lavoro è basata. Riassunta nei suoi titoli principali in una lista ragionata al termine del volume, e abbastanza curata (ma non sempre: stupisce per esempio di veder ripetutamente assegnato al vol. I di *Oceania*

quell'articolo di Bulmer sui Kyaka — fondamentale per il N. perché descrittivo di una delle quattro società-tipo da lui prescelte a paradigma — che invece fu pubblicato nel vol. XXXI della nota rivista di Sydney), essa fa fede della lettura di buon numero delle opere significative sull'argomento. Non di tutte, certo: parecchie descrizioni dei sistemi politici a "big men", non meno autentiche ed eloquenti di quelle consultate, sono ignorate; è del tutto trascurata, fra l'altro, la letteratura in lingua tedesca sul tema in questione. Come risulta dalle note a piè di pagina, gli autori-guida del N., per la quasi totalità stranieri, sono stati, ogni qual volta possibile, consultati nella traduzione italiana anziché nell'originale; e ciò vale non solo per i moderni scritti etnologici in argomento, ma anche per i classici maestri cui il N. si richiama, cioè per Hobbes, per Max Weber, e perfino per Karl Marx! Non siano interpretati questi fuggevoli appunti come rimproveri al giovane ricercatore partenopeo, il quale del resto non si proponeva forse di fornire una bibliografia esauriente, né un'interpretazione definitiva, sull'interessante tema affrontato: le tristi condizioni in cui notoriamente continuano a trovarsi quasi tutte le biblioteche specializzate italiane nel campo delle scienze dell'uomo rendono certo difficile a qualsiasi studioso ottenere in partenza un'informazione bibliografica esauriente.

Oltre agli scogli obiettivi ci sono beninteso quelli subiettivi; ma dopo quanto si è detto in una recensione già fattasi troppo lunga, per un discorso sui secondi converrà attendere il nostro A. al traguardo di futuri più impegnativi lavori.

Vinigi L. Grottanelli

V. Salvoldi, *Il banchetto sacro: aspetti della cultura yoruba della Nigeria*, EMI, Bologna, 1981, pp. 250, Lit. 12.000.

L'autore è un giovane missionario cattolico, che dopo essersi laureato in teologia e in sociologia in Italia ha trascorso cinque anni come insegnante in Nigeria, e altrettanti in Burundi allo stesso titolo. In una "nota metodologica" all'inizio del libro egli spiega la via da lui seguita per raccogliere il materiale di esso: un invito iniziale, rivolto a gruppi di suoi studenti e seminaristi, affinché delineassero per scritto le espressioni di solidarietà locale che essi giudicavano più significative. Le risposte lasciarono intendere che per quei giovani, accanto alle unioni corporative e ai festival, la commensalità — il semplice fatto del mangiare insieme — rappresentava il punto saliente. Di qui l'A. ha tratto lo stimolo a promuovere il pasto comune al rango di agape sacra, e a considerarlo emblematica manifestazione dei valori dell'intera collettività (a volte non del tutto propriamente da lui definita



quell'articolo di Bulmer sui Kyaka — fondamentale per il N. perché descrittivo di una delle quattro società-tipo da lui prescelte a paradigma — che invece fu pubblicato nel vol. XXXI della nota rivista di Sydney), essa fa fede della lettura di buon numero delle opere significative sull'argomento. Non di tutte, certo: parecchie descrizioni dei sistemi politici a "big men", non meno autentiche ed eloquenti di quelle consultate, sono ignorate; è del tutto trascurata, fra l'altro, la letteratura in lingua tedesca sul tema in questione. Come risulta dalle note a piè di pagina, gli autori-guida del N., per la quasi totalità stranieri, sono stati, ogni qual volta possibile, consultati nella traduzione italiana anziché nell'originale; e ciò vale non solo per i moderni scritti etnologici in argomento, ma anche per i classici maestri cui il N. si richiama, cioè per Hobbes, per Max Weber, e perfino per Karl Marx! Non siano interpretati questi fuggevoli appunti come rimproveri al giovane ricercatore partenopeo, il quale del resto non si proponeva forse di fornire una bibliografia esauriente, né un'interpretazione definitiva, sull'interessante tema affrontato: le tristi condizioni in cui notoriamente continuano a trovarsi quasi tutte le biblioteche specializzate italiane nel campo delle scienze dell'uomo rendono certo difficile a qualsiasi studioso ottenere in partenza un'informazione bibliografica esauriente.

Oltre agli scogli obiettivi ci sono beninteso quelli subiettivi; ma dopo quanto si è detto in una recensione già fattasi troppo lunga, per un discorso sui secondi converrà attendere il nostro A. al traguardo di futuri più impegnativi lavori.

Vinigi L. Grottanelli

V. Salvoldi, *Il banchetto sacro: aspetti della cultura yoruba della Nigeria*, EMI, Bologna, 1981, pp. 250, Lit. 12.000.

L'autore è un giovane missionario cattolico, che dopo essersi laureato in teologia e in sociologia in Italia ha trascorso cinque anni come insegnante in Nigeria, e altrettanti in Burundi allo stesso titolo. In una "nota metodologica" all'inizio del libro egli spiega la via da lui seguita per raccogliere il materiale di esso: un invito iniziale, rivolto a gruppi di suoi studenti e seminaristi, affinché delineassero per scritto le espressioni di solidarietà locale che essi giudicavano più significative. Le risposte lasciarono intendere che per quei giovani, accanto alle unioni corporative e ai festival, la commensalità — il semplice fatto del mangiare insieme — rappresentava il punto saliente. Di qui l'A. ha tratto lo stimolo a promuovere il pasto comune al rango di agape sacra, e a considerarlo emblematica manifestazione dei valori dell'intera collettività (a volte non del tutto propriamente da lui definita

“tribù”: il termine si attaglia male a una nazione come la yoruba che conta milioni d'individui).

Per comprensibile collegamento, il p. Salvoldi ha quindi rivolto la sua attenzione a una più larga cerchia di aspetti culturali: al concetto del sacro in generale fra gli Yoruba, all'imposizione del nome personale e alla circoncisione, ai banchetti nuziali, funerari, sacrificali, ai giudizi sulla sessualità, sul matrimonio, sulla procreazione, sull'amicizia, a certi aspetti del sacerdozio pagano e delle società segrete, al culto dei defunti, e così via.

L'A. alterna sue dirette osservazioni con risultati schematici di sondaggi d'opinione, tabelline e proverbi, riferisce testualmente dialoghi suoi con informatori, intercala citazioni di poesie e di canti indigeni, contribuendo così con qualche nuovo ragguaglio alla conoscenza di una società fra le meno inesplorate dell'Africa occidentale. Ma la sua attenzione va oltre l'episodico dato descrittivo, nello sforzo di mettere a fuoco attraverso le varie manifestazioni descritte il valore profondo della solidarietà fra gli Yoruba, che egli giudica religiosa oltre che sociale: « Un solo cibo, un solo sangue, una sola anima: questo è l'apice della solidarietà umana, perché il banchetto, unendo gli uomini fra di loro, pone il presupposto per un'alleanza con la divinità » (p. 9) in un mondo tradizionale in cui l'A. ritiene di aver scoperto — con un pizzico di panteistico ottimismo, ma anche con un granello di giusta intuizione — che « tutto è sacro » (ivi).

Benché inserito in una collana intitolata “Biblioteca scientifica”, il libro non si rivolge con tutta evidenza a un pubblico strettamente accademico, e ciò giustifica gli occasionali sconfinamenti dell'A. dalla tematica suggerita dal titolo. Affiorano così qua e là nello sfondo motivi anche troppo noti, non riguardanti i soli Yoruba né la sola Nigeria: i guai della condizione attuale del paese, le remore della persistente frammentazione etnica, i fieri scatti d'orgoglio e insieme le frustrazioni della *négritude*, le fallaci speranze riposte nel petrolio, la perdurante carenza di un sistema educativo adatto alle esigenze dei giovani, la ricerca di una (presunta) identità culturale perduta, la deprecata eredità del colonialismo. L'acredine contro quest'ultimo, “camicia di forza” imposta dai Britannici al paese, è a volte forse un po' troppo spinta: perfino la creazione della splendida università di Ibadan, invidiata da altri Stati africani indipendenti, viene giudicata con sospetto come ispirata a perfidi calcoli inglesi (p. 215).

Al quadro fosco della situazione nigeriana attuale si contrappone quello della cultura tradizionale, da cui « noi possiamo apprendere tutta la gamma delle virtù umane, espresse nella parola solidarietà » (p. 203). Altrettanto esplicita è la rivalutazione della religiosità pagana: « Nello Yorubaland si impara a respirare la presenza del divino, sperimentato giorno per giorno, nelle grandi come nelle piccole cose: “tutto è sacro”. Per ogni fase e attività della vita umana c'è una divinità che è lì

pronta ad aiutare, a rispondere ad ogni bisogno. Non ha senso, qui, parlare in termini astratti di una salvezza dell'anima, in un'altra vita. La religione tradizionale risponde a tutti i bisogni esistenziali dell'uomo tutto intero, dal ventre della madre alla tomba, nelle viscere della madre terra » (pp. 204-5).

Giudizi complessivi del genere sono molto significativi quando formulati da un missionario cattolico, e a contestarli non saranno certo gli etnologi che li hanno anticipati da decenni, e tanto meno quegli etnologi che come il presente recensore hanno dedicato anni di studio a società dell'Africa occidentale non troppo lontane dagli Yoruba, giungendo a valutazioni in parte collimanti con le sue. Ma di queste vecchie *Weltanschauungen* africane, e della loro parziale disintegrazione nel mondo contemporaneo, l'etnologia consente anzi consiglia una chiave di lettura più obiettiva, più prudente tanto nella esaltazione dei *mores* antichi (davvero sempre impeccabili?) quanto nella condanna o deplorazione della critica fase contemporanea segnata dalle doglie di un'ardua acculturazione (davvero negativa al cento per cento?). Rimanendo le situazioni nigeriane (e diciamo pure africane) quelle che sono, e concedendo che il p. Salvoldi le ha vissute e analizzate con sincera e intelligente partecipazione, il suo giudizio complessivo è troppo manicheo per essere convincente.

Il volume contiene un breve glossario yoruba, illustrazioni, una modesta bibliografia, due appendici. È un peccato che la sintetica presentazione inglese nei due risvolti di copertina — forse la sola parte che sarà letta dai non italofoeni — faccia così poco onore a un libro non privo di aspetti validi.

Vinigi L. Grottanelli