NOTE

DOES PRIMITIVE ART EXIST?

Vinigi L. Grottanelli

1. Like the man in the street, the ordinary, naive anthropologist knows roughly what he means when he utters the two words 'primitive art', or hears them used by others in the profession or outside it, or decides to write a book bearing this title.

He knows roughly, I repeat, or thinks he does; or does he? And what happens when, if ever, he ceases to be naive and submits the expression to a more sophisticated consideration? At this stage, what does the term 'art' convey to him, and how does he define it? And, in connection with this ever debated concept or independently of it, how does he consider the adjective 'primitive' in order to justify it or to reject it?

Taken separately, each of the last two questions involves such far-reaching semantic, historical and intellectual problems, that their mere proposition — let alone their adequate discussion — lies far beyond the range and space of an essay in an anthropological journal. In the scholar's mind, questions such as these are fundamental and unavoidable, in spite of (or rather, because of) the fact that they have never received a fully satisfactory, broadly accepted answer. What has been said and written to date about either of them would take volumes to encompass, and I surely do not intend to tackle them here.

The scope of the present miscellaneous paper is strictly terminological and practical. Far from attempting to analyse once more the isolated implications of our use of the terms 'art' and 'primitiveness', it poses the queries arising from their combination. How do we conceptualize the association of these two phonemes? To which extent do we feel authorized to use the expression 'primitive art' in a scientific context, and referred to which unambiguous sector of human culture considered in time and geographical space? Or alternatively,

if we refuse to employ it, which other adjective should we agree to adopt or recommend as a more correct or less offensive substitute for 'primitive' — yet comprehensive enough to be legitimately used with reference to Dayak and Bushongo, to Haida and Maori? We are all acquainted with the approximate synonyms suggested and employed over the years, such as 'tribal', 'indigenous', 'ethnic', 'ethnological', 'folk', 'exotic', 'pristine', etc., and even 'primary' or 'first' (Fr. *premier*) (1).

I am referring, of course, to the use of 'primitive' and of its synonyms in defining the art of preliterate societies in 'developing' areas of continents other than Europe (2), for the study of which ethnologists are mainly responsible; not to its equally customary use for certain schools and periods of late Mediaeval art (the Umbrian primitives, the Dutch primitives, etc.); not to its third and less frequent meaning, referring to the art manifestations of prehistoric man; nor to its fourth use in defining the ostensibly simple, child-like works of such modern artists as the Parisian naifs. Incidentally, however, the indiscriminate use of the same adjective to indicate four totally different classes of art productions is in itself a significant oddity, that has already led to a vast if inconclusive series of comments in various spheres of literature, mostly of only indirect concern with our present scope (3).

The practical relevance of our query hardly needs to be stressed. No matter how convincingly criticised by scholars, and how indignantly denounced and rejected by third world intellectuals, primitive and primitivism remain terms of our everyday vocabulary, with minor variations in the main European languages, used by the broad public as well as by some scientists, and recurrently publicized in the titles of books, journals, articles and art exhibitions the world over. The question is obviously relevant, in the first place, to art historians and to ethnologists, but since Claerhout's (1965) attempt it has not specifically been submitted for debate, as far as I know, to a joint group of responsible scholars in both disciplines.

Just such a group happened to convene in Venice during summer 1981 at the initiative of the Poro Association (4). It included art collectors and critics, anthropologists, and museum curators from several countries, all of whom with specific interests in what we can still provisionally call primitive art. As a participant in this meeting, it occurred to me that no more propitious occasion could be found to obtain a new list of authoritative first-hand opinions on the debated question. After a series of informal chats with several of the colleagues during the conference or in the intervals between the individual lec-

tures, on July 14, 1981, I sent to all participants a circular letter including the following parapraph:

«In the course of the recent Poro meeting in Venice in which we both participated, a theme that expectedly surfaced more than once as a side-issue was one of general terminology. 'Primitive' art? 'tribal' art? 'traditional' art? etc. Are we justified in continuing to use these adjectives, or should we adopt others, or indeed refrain from using any?».

Nine persons responded — two from Italy, one from Great Britain, one from Western Germany, one from Hungary, one from Russia, two from the United States, one from Zaire. Their answers are given here *in extenso*, listed in the alphabetical order of their authors' surnames, and in the language in which they were originally submitted. They are followed by a brief comment of mine to each and all, in the attempt to evaluate the conclusions that may possibly be drawn from the comparison of the various opinions, expressed roughly at the same time in total independence from one another, and revealing a considerable range of diversity.

2. The first contribution is by Dr. Ezio Bassani of Varese (Italy), Director and Secretary General of the "Centro di Studi di Storia delle Arti Africane" at the International University of Art, Florence:

La risposta al quesito posto dal professor Grottanelli, opportuno perché obbliga a una verifica delle proprie opinioni, richiederebbe molto più spazio di quanto le esigenze editoriali concedono e quindi rischia di essere schematica.

Durante il recente meeting della "Poro" a Venezia, Ekpo Eyo, direttore dei Musei nigeriani, ha mostrato una decisa insofferenza all'uso dell'aggettivo «primitivo» per definire le creazioni artistiche dell'Africa Nera.

Segno questo che gli Africani non sono più disposti, e con sacrosanta ragione, ad accettare una definizione che di fatto è discriminante anche quando l'aggettivo è posto tra virgolette o ritorna nella locuzione "cosiddetta arte primitiva", artifici che sono solo spie della nostra cattiva coscienza.

Il termine "primitivo" contrapposto evidentemente a "civilizzato", eredità dello scientismo positivista, si basa sull'equazione oggi improponibile tra progresso tecnologico e civiltà tout court e di conseguenza sull'ipotesi aprioristica di cristallizzazione a uno stadio di sviluppo iniziale di alcune culture extraeuropee.

Ora, per quanto riguarda l'Africa (ma la considerazione vale anche per altre regioni) la sclerosi, la mancanza di svolgimento, è contraddetta dalla storia articolata del continente che ha visto il sorgere e il decadere o la distruzione violenta di grandi civiltà.

Applicato all'arte, l'aggettivo "primitivo" (anche come termine convenzionale o nell'accezione intenzionalmente elogiativa di arte primaria, cioè delle origini, semplice e vitale) è altrettanto fuorviante: non esistono caratteristiche formali riconducibili a una "arte primitiva" ed è oggettivamente impossibile unificare, anche solo per ragioni di comodo, creazioni diversissime per concezione, tecnica, scelta di forma, decorazione.

Come ho detto sopra, nessuna equazione è possibile tra sviluppo tecnologico e creazione artistica.

L'aggettivo "primitivo" appiattisce un mondo di flessioni stilistiche e spirituali, cancella con un solo tratto una storia secolare di evoluzioni, di decadenze, di prestiti, di contaminazioni e di rinnovamenti. Per limitarci a una sola regione dell'Africa, basta ripercorrere la storia della scultura nigeriana (come si va ormai precisando) da Nok a Ife, a Owo, a Benin, agli Yoruba, per rendersi conto di come l'etichetta di "primitiva" (cioè immobile, inarticolata) sia mistificante, ingiusta e, quindi, offensiva.

Gli scultori africani (continuo a riferirmi all'Africa perché essa è il mio preminente campo di indagine) hanno risolto, sia pure nelle condizioni specifiche del loro mondo, i problemi comuni agli artisti di ogni società e di ogni tempo, hanno cioè individuato delle forme e le hanno svolte coerentemente e coscientemente. Essi si sono adeguati o hanno contravvenuto ai canoni estetici delle loro culture (che hanno certamente modificato con il loro operare), hanno introdotto innovazioni, hanno subito influenze o costrizioni né più né meno di quanto hanno fatto i loro colleghi occidentali, almeno fino al secolo scorso, prima che s'imponessero i valori individualistici e concorrenziali che caratterizzano la nostra società.

La categoria di "arte primitiva", istintiva, irrazionale e indifferenziata, da accomunare all'arte infantile e all'arte dei pazzi, si rivela una invenzione degli etnologi occidentali e fa il paio con la "mentalità prelogica" teorizzata da Lévy Bruhl, ma rifiutata poi dallo studioso francese in una drammatica confessione di errore pubblicata postuma nei *cahiers*.

Certo l'abbandono dell'aggettivo "primitivo", come anche "tribale" o "etnologico" (pure da rifiutare per la loro connotazione negativa) impone di uscire dalla indeterminatezza, dalle facili generalizzazioni: si dovranno selezionare le opere d'arte dalle ripetizioni seriali, dalle copie e dai prodotti commerciali (per tacere dei falsi); nei limiti del possibile si dovranno individuare all'interno degli stili regionali gli archetipi, le opere mature e le opere tarde e derivate, istituendo così una prospettiva storica. Oltre a ciò si redigeranno cataloghi ragionati delle diverse botteghe e dei singoli artisti e si cercherà di chiarire come le ascendenze etniche e la tradizione figurativa locale o gli apporti esterni, la committenza privata o collettiva e la destinazione delle opere abbiano influenzato o condizionato le scelte dell'artista stesso.

Si utilizzeranno, sia pure con tutte le cautele che la scarsità d'informazioni impone, gli strumenti scientifici che la storiografia e la critica d'arte normalmente usano per lo studio e la comprensione delle arti occidentali.

Non si parlerà più, allora di "arte primitiva" e neppure genericamente di arte africana o oceanica o precolombiana, come non si parla di arte europea o asiatica, bensì dell'arte di una determinata cultura, in un particolare periodo storico, dell'arte di un artista o di una bottega.

Fino a quel momento, per tornare al continente nero, mi sembra corretto definire le creazioni precedenti alle trasformazioni indotte dallo scontro con la società industriale, come arti tradizionali o, ancor meglio, come arti classiche dell'Africa Nera.

3. Tibor Bodrogi's answer reached me in March 1982, later than most others, but this delay was due to a fortunate coincidence: at the time, a remarkable work dealing precisely with the present topic, which Dr. Bodrogi had written in Hungarian, was being translated into German. As soon as the galley proofs of his book were available, he sent them to me, authorizing me to choose and reproduce the parts I considered relevant. Under the general heading *Stammeskunst* there is a sub-section with the title *Definition und Terminologie* (4), from which I quote the parts more significant to the limited scope of the present paper:

Trotz der intensiven Untersuchungen an Ort und Stelle und Klarstellung mancher Detailfragen könnte man noch immer nicht behaupten, dass die Wissenschaft — insbesondere zu den Grundproblemen — einen einheitlichen Standpunkt eingenommen hätte. Das... bedeutende Werk von A.A. Gerbrands (1975), die Abhandlung von Herta Haselberger in *Current Anthropology* (1961) und die Fragestellung von A. Claerhout im Jahrgang 1965 derselben Zeitschrift sowie die anschliessenden Diskussionen zugen von erheblichen Unterschieden in der Auffassung. Über die nur scheinbar akademische Frage der Terminologie hinaus ging es nähmlich in diesen Diskussionen um nichts Geringeres als um die Definition der in den Bereich der Kunstethnologie fallenden Kunst und darum, ob es berechtigt sei, diese Kunst als eine Einheit aufzufassen und mit einem eigenen Terminus zu benennen.

Sehen wir zunächst, wie der Kunstethnologe (bzw. der Kunsthistoriker, der sich auch mit der von der Ethnologie untersuchten Kunst befasst) die grundlegenden Charakteristika seines Gegenstandes sieht. Der wohlorientierte und vortreffliche H. Read meint: «Wir könnten die Kunst am einfachsten und allgemeinsten als einen Versuch zur Schaffung wohlgefälliger Formen bestimmen» (1954: 16). Diese Definition möchten wir mit einer Feststellung Reads ergänzen, durch die er das Künstlerische vom Nichtkünstlerischen trennt. Trotz einer engen Verbindung zwischen Kunst und Handfertigkeit, meint Read, sei "die Kunst mehr als Handfertigkeit" (und erteilt damit zum Teil auch Boas eine Antwort), «denn die Handfertigkeit ist rein funktioneller Art. Die Kunst beginnt, wo die Funktion aufhört: sie ist eine

Verfeinerung an der Funktion, obgleich sie sich in diese nicht einmischen soll» (1963, 35)... Diese Auffassung begegnen wir auch beim Georg Lukács, der die Trennlinie zwischen Arbeit und Kunst dort sieht, «wo die unmittelbare Nützlichkeit aufhört» (1969, 124)...

Die erwähnten Diskussionen zeigen zugleich, wie weit die Auffassungen über die zusammenfassende Bezeichnung der Kunst, soweit sie Objekt der Ethnologie ist, auseinandergehen. Einige Forscher sind gegen jede zusammenfassende Terminologie. Philip Dark fragt gerade heraus: «Warum reden wir nicht einfach von Kunst?» (1965, 433). In Übereinstimmung mit A.A. Gerbrands oder Frank Willett (1965, 435) meint er, in den verschiedenen Ausdrücken (negro art, primitive art, Kunst der Naturvölker, exotic art, tribal art, folk art, indigenous art, arts sauvages usw.) zeige sich der Gegensatz zwischen 'unserer' und 'ihrer'; der 'anderen' Kunst, und mithin eine ethnozentrische Einstellung. Es sei daher richtig, von derartigen Attributen keinen Gebrauch zu machen, sondern die Künste mit geographischen, periodischen und ethnischen Bezeichnungen zu bestimmen. Andere lehnen neuere Termini wie 'non-literate', 'pre-industrial', 'pre-civilized', 'ethnologische' oder 'ethnische' Kunst ab und setzen für die früher gebrauchte Bezeichnung 'primitiv' oder den neuerdings aufgetauchten Ausdruck 'Stammeskunst' ein. So sehen D. Fraser (1965, 434) and andere keinerlei Problem im Gebrauch des Wortes 'primitiv', zumal dieser Ausdruck keine abschätzliche Bewertung enthalte und seinen ursprünglichen Sinn — 'anfänglich' — schon längst verloren habe. Diese Feststellung stimmt zwar, doch bezieht sich die darin ausgedrückte Auffassung nur auf einen engen Kreis von Fachleuten, denn für die Aussenstehenden und vor allem für die betreffenden Gesellschaften hat das Wort seinen pejorativen Beigeschmack auch weiterhin behalten. Wir finden unsererseits den Ausdruck 'Stammeskunst' für die geeignetste zusammenfassende Bezeichnung. Dabei sind wir zum B. mit A.A. Gerbrands nicht einer Meinung, der auch dem Ausdruck 'Stammeskunst' einen pejorativen Beigeschmack unterstellt, schliessen uns aber u.a. William Fagg an, der «lange Zeit suchte nach einem besseren und treffenderen Wort als 'Stammes-', aber keines fand» (1961, 365).

4. The next contribution, in our alphabetical and hence somewhat artificial order, comes from Ernesta Cerulli, professor of Ethnology in the University of Genoa, the leading personality in the group of Italian anthropologists of the younger generation, who not unlike myself has combined the experiences of a university career and of personal fieldwork with those of yearlong editorship in the field of art history.

In un mio recente saggio pubblicato dal CNR nei Quaderni della Ricerca Scientifica (N. 106, 1980), proponevo, in attesa di un termine più appropriato, di indicare la produzione artistica dei popoli di interesse etnologico, non più come "primitiva" o "tradizionale" e neppure con una terminologia

geografica (africana, oppure nigeriana e così via) bensì come arte "tribale", in quanto ogni singola tribù ha sviluppato nel tempo un proprio stile ben preciso, i cui significati e simboli sono strettamente legati alla cultura e alla tradizione di quella determinata tribù e perciò non andrebbero dispersi e/o deprezzati entro una terminologia più larga e quindi assai meno qualificante.

Rigetto infatti il termine "primitivo", non solo per gli equivoci che esso potrebbe generare con altri "primitivi", ma per l'evidente significato peggiorativo che abbiamo sempre voluto dare a quella definizione. Infatti, il tentativo di W. Fagg di rivalutare quel termine nel senso di non derivato, originale, mi sembra abbastanza ambiguo. Inoltre, un unico termine, onnicomprensivo, per indicare la produzione artistica di tre interi continenti, sembra voler sostenere l'esistenza di una grande uniformità stilistica e di significati e modelli, che in effetti è ben lungi dall'esistere.

Limitazioni analoghe mi sembrano adombrate nel termine "tradizionale", soprattutto nel senso di un immobilismo ripetitivo, di un'assoluta piattezza temporale.

Tribale, è vero, non rappresenta certo la soluzione e, tantomeno, la scelta ideale: ma ha il merito di essere al tempo stesso modesto e indicativo di una estrema articolazione e varietà, di cui fan fede le vetrine di un qualsiasi museo etnologico.

Infatti, perfino durante l'egemonia incaica sui popoli delle Ande Centrali, nonostante la standardizzazione degli stili e dei modelli, ovunque continuarono a sopravvivere e/o ad evolversi gli stili locali, il cui carattere, "tribale" è ben distinguibile entro l'uniformità imposta dello stile incaico.

5. The following comment is by Dr. Joseph Cornet, director of the National Museums of Zaire in Kinshasa, one of the leading connaisseurs of central African sculpture, and distinguished heir of the great Belgian tradition in this field of studies founded by that unforgettable scholar and friend, Frans Olbrechts.

Les trois expressions 'art primitif', 'art tribal', 'art traditionnel' sont toutes trois ambiguës et donc imparfaites.

Selon le point de vue chronologique, le mot 'primitif' signifie le premier en date. Comme tel, il ne peut s'appliquer à l'art négro-africain qui est le fait d'une évolution millénaire, même si les étapes de cette évolution ne nous sont pas accessibles.

Le sens originel s'est cependant enrichi de valeurs esthétiques et il vise alors, d'une manière générale, des aspects de simplicité ou de naiveté qu'on attribue spontanément aux premiers essais d'un groupe déterminé d'oeuvres d'art: il y a des 'primitifs' florentins et des 'primitifs' flamands.

Cet aspect esthétique positif paraît absent de la qualification qu'on a attribuée à l'art nègre; pour celui-ci art 'primitif' signifie avant tout art sauvage, non développé, non civilisé, du moins avant la grande réhabilitation

de cet art au XX s. A cause de cette connotation péjorative, les Africains refusent avec violence le terme de 'primitif' qu'on adjoint à cet art.

On a proposé de remplacer arts 'primitifs' par l'expression arts 'premiers', moins péjorative mais tout aussi fausse sur le plan chronologique; on évite un nom détestable mais son substitut n'est pas plus opératoire.

La dénomination d'art 'tribal' est liée au mot tribu. Elle présente l'avantage de souligner un fait quasi universel: les styles sont liés à des groupes humains déterminés; ces groupes sont souvent appelés tribus, mais le terme lui-même est largement imprécis: qu'est-ce qu'une tribu, une sous-tribu, une peuplade, une ethnie? Les conventions des chercheurs ne sont pas unanimes.

L'art négro-africain est aussi appelé art 'traditionnel'. L'histoire est envisagée comme une transmission de valeurs réalisée surtout sous forme orale. Cette conception fait bon marché des bouleversements culturels qui se sont produits à coup sûr dans le passé: passage du lithique à l'âge de fer, créations d'empires, conquêtes, émiettements... et dont le phénomène de la colonisation n'est qu'un avatar de plus. La tradition n'a pas été une continuité. Il faudrait donc, au mieux, préciser de quelle tradition il s'agit et, en tout cas, en exclure la période récente appelée parfois post-traditionnelle.

Par quoi remplacer ces expressions imparfaites? Mais faut-il les remplacer?

L'histoire de l'art est coutumière de dénominations erronées. Le cas le plus étonnant est celui de la période gothique, qui désigne un art qui n'a rien à voir avec les Goths et qui, de plus, a été injurieuse en son principe. Les arts roman et renaissance n'ont pas non plus une dénomination adéquate. Le XIX siècle qui s'est efforcé de réhabiliter le moyen âge a voulu abolir le mot 'gothique' au profit de 'ogival'. Ce fut en vain. Il est bien difficile de déranger les habitudes, même celles des historiens de l'art.

Si l'on doit éviter 'primitif' par respect pour les valeurs que ce mot risque de mépriser, l'art de l'Afrique noire continuera à s'appeler art 'tribal' ou art 'traditionnel'; ces qualifications de pure dénomination sont de type conventionnel et il est bien à craindre qu'ils restent inchangés.

Je suis un peu étonné que le professeur Grottanelli ne pose pas explicitement le problème 'art nègre', lui aussi d'abord péjoratif, puis revendiqué positivement par les adeptes du mouvement de la Négritude. Le cas de cette autre expression est analogue aux précédents quant à son usage conventionnel.

6. Professor V.B. Mirimanov, a leading personality in the Institute of World Literature, Academy of Sciences, of the USSR, and one of his country's main authorities on African arts, contributes from Moscow the following remarks:

Obviously, every expert in the field should have decided for himself the question under discussion.

Im my pubblications I have used the term 'traditional art', not because this term seems to me the only possible one, but because all others which have also had a wide circulation are in my opinion less convenient.

The term 'primitive art' is by no means intelligible. First of all, it does not define correctly the specificity of a phenomenon which already for a long time may not be viewed either as 'primordial', or as 'simple' and 'undeveloped'. Furthermore, this term is awkward in scientific works all the more, since it is too ambiguous. It is applied to such different phenomena in art as icon painting, non-professional art, European avant-garde, and so on.

The term 'tribal art' has some advantages because it embraces in its meaning an evolutional aspect. However, also this term is ambiguous. The fine arts of the modern Bambara, the Duala, or the Makonde, may have a superficial resemblance with traditional forms, or not have it at all. A tribal social organization is now in a state of dissolution, whereas 'a tribe' as an ethnic group continues to exist and under the new socio-economic and cultural conditions it begins to develop new forms of professional arts.

On the other hand, the term 'traditional art' is also open to criticism. All kinds of artistic activities are traditional in one way or another. However, the degree of this characteristic differs in different cultures. Moreover, one may point out that fundamental peculiarities of arts in a given culture, as well as a tempo of their development, in the final end depend on how much of their traditional traits are still preserved. Let us assume that an ideal expression of this characteristic (this tendency) in arts is a constant reproduction of certain plastic structures. It follows then that this tendency culminates out in the final stage of the evolution of primitive society — in the arts of the preliterate, pre-state period, that is just what we call a 'traditional art'.

7. Werner Muensterberger, formerly Associate Professor of Psychiatry at the State University of New York, still fully active in lecturing on both sides of the Atlantic, and a recognized authority on art problems, provides his own particularly unbiased and valuable views on the theme:

The concept of 'primitive' art is not meant as an aesthetic judgement or an evaluation of the artworks from sub-Saharan Africa, the Pacific region or the Americas, nor is the term as we use it relative to the quality of expression or their visual characteristics.

The 'primitivism' the term suggests derives from a historical circumstance. These sculptures or paintings were conceived by people whom the early travelers and anthropologists used to describe as 'primitives' or sometimes 'natives' on the basics of their way of life, their sometimes unbridled affects and their idolatry as judged by early Christian missionaries.

But as we gradually learned more of these peoples' life style, concepts and customs we recognize the failure of the early observers to understand these people within the context of their heritage. Today we can no longer see them through the eyes of the implicitly self-idealizing Western or "civilized" observer (or his opposite like J.J. Rousseau who rather phantasied of "the noble savage"). It is our own emancipation and change of values as well as taste which have brought us towards a reassessment of the old observers' mistaken position and a more perceptive sensibility. Some reports speak of the objects as "idols" or "heathen images" which again reflect the reporters' ethical and religious position.

Today we recognize the often immensely rich conceptualization and aesthetic genius. One cannot deny a covert critique in our predecessors' travel logs and descriptions referring to themselves and European standards as an advanced, privileged or "civilized" elite. This may sound like an indictment of our forefathers' inflated self-esteem but their position was simply in step with the scientific attitude of their time. They thought in accordance with the doctrine of evolution and the gradual emancipation of societal institutions and civilization. They conceived of individual advancement essentially antagonistic to savagery. They saw the inherent transformation as socially useful progress in the light of instinctual constraint. Thus, the so-called primitive condition of human existence could but foster "primitive art".

Change in taste, attitude and intellectual standards have altered our estimation of these artistic achievements. Our standards and critical faculties discriminate no longer between primitive and civilized since we have learned to respond to the radical difference in tribal tradition and aesthetic eloquence.

Designations which have gradually gained more currency such as "ethnic art" or "tribal art" would appear to sound less condescending or censorious than any reference to primitivism because they do not associate crudity or simplicity as a possibile alternative. Of course, "tribal" or "ethnic" are by no means ideal adjectives but inasmuch as we are not dealing with epochs (i.e. Renaissance), nations (i.e. Greek or Etruscan) or movements (i.e. surrealism), they are consistent with geographic, socio-economic and religious variables. They imply the diversity and multiformity without the thoughts which primitiveness might indicate.

8. The evolutionary implications of the term 'primitive' are also evaluated — in a spirit significantly contrasting with that of the previous writers though with similar conclusions — by Dr. Walter Raunig, director of the Staatliches Museum für Völkerkunde in Munich:

By the entry word "Primitive Art" the *Encyclopaedia Britannica* (vol. 14, 15th ed. 1974) differentiates in three ways:

1. three artistic manifestations characteristic for the European-Occidental area; first, works of low quality, second, works of particular charm from that group of artists known as "The Primitives", and thirdly, the singular use of this expression by a number of art historians of the first half of the last century for a particular artistic trend of the 14th and 15th centuries.

2. «in the sense that has been adopted by specialists in the subject, is not a product of some sort of ineptness and not a stage on the way to something presumably better. It is the fully developed art of primitive societies. And this definition is not as evasive as it may seem, for primitive societies can be described with reasonable precision: they lack written languages, cities, monumental centres, road networks, aqueducts, highly organized trade, and technology above the level of hand tools; they subsist on wildfood gathering, hunting, fishing...».

3. Finally, as is explained here: «The term, it would seem, may be legitimately applied to the art of prehistoric Paleolithic and Neolithic Europe and Asia...».

For our purpose only those statements made under 2. and 3. are of consequence which designate as "primitive societies" those without written language, with little, and merely very simple technical property and with negligible or little developed economic, social and political life. Thereby, logically, is also meant that the artistic expressions of these societies concern "primitive art". And so, naturally, craftsmanship and the intellectual background of creative work, in pure evolutionary sense, is placed, in any case, in the same low category as the doubtless little developed technic and the simple social life of folk without written language. This uncritical evolutionary significance — as every other antiquated evolutionism translated from the biological to the intellectual sphere — is to be rejected as an already long exposed but still here and there existent heresy.

For this reason, the false designation "primitive Kunst" has long been used no more in the German technical language though it cannot be denied that among the artists of those folk in the world without written language, both in the past and in the present — wholly corresponding to the Occidental art scene — there were and are "Primitives" (i.e. painters, sculptors, wood-carvers, etc.). Or, in other words, plainly and distinctly expressed: the art of Oceania, the Eskimos, Southeast Asian mountain dwellers, Siberia and Black Africa etc., is not, seen in its entirety, "primitive" but certainly can favorably compare with the art of the European-American civilization, (particularly with their modern 'products') and even, in the most cases, surpasses it.

9. Robert R. Thompson's reply was one of the last to arrive, as in the second half of 1981 he was, to put it in his own words, «furiously preparing notes and travelling in South America» in pre-

paration for a book; and it took the form of a single paragraph in a personal letter telling about his current work. The author, professor of History of Art at Yale University, is too well known to the reader to need presentation.

On your important question, I can say swiftly the following: We must honor the independence and integrity of the traditions once colonially bracketed under the term 'primitive' by concentrating upon them with the same onomastic honor accorded to Europe and to North America. Thus we do not say 'White art' when dealing with Renoir, nor even Western European, but late 19th century French post-impressionist. Similarly, we ought not to label an *ibéji* 'primitive art' or 'Black African art' but a twin statuette from, say, the atelier of the master Onitapashonobe, Egbado Yoruba, early 20th century. There is no excuse for our not trying for a comparable precision and honor in our phrasing. The coup de grâce was dealt the term 'primitive' years ago in F. Hsu's article early 60's in *Current Anthropology*. I myself tackled the problem in my monograph on Yoruba criticism which was published in the D'Azevedo book, Indiana Press, 1976. Briefly, I showed that Ife and Mbanzo Kongo were far less 'primitive' than Chan-Chan or Tenochtitlán.

10. Finally, Frank Willett, Director of the Hunterian Museum, University of Glasgow, and author of one of the latest and most successful books on African art (that incidentally was recently translated into Italian), referred me to one of the introductory pages of this work, adding in his personal accompanying letter: «I expressed my views on this ten years ago... and I don't really see any point in changing it or adding to it».

The greatest contribution Africa has made so far to the cultural heritage of mankind is its richly varied sculpture. African sculpture was scarcely known outside its own continent until late in the nineteenth century, but during the present century its liberating and refreshing effect on Western art has been immeasurable. African sculpture is a highly developed and extremely sophisticated art form with thousands of years of history behind it, yet it is still sometimes discussed as a subdivision of 'primitive art', a concept which derives from Darwinian evolution. There was a theory, derived from Leonardo da Vinci, that painting was the highest form of art and the latest to evolve. It followed that societies which possessed only sculpture were backward. The discovery of Old Stone Age cave paintings in the late nineteenth century destroyed this as a theory, but the idea of backward, unevolved, 'primitive' art continued.

The word 'primitive' of course is Protean in its meanings. Its basic sense is 'primary in time', and by extension undeveloped, simple, crude,

unsophisticated. But so-called 'primitive' art is none of these things, and indeed the oldest art we know, the most primitive in its strictest time sense — the Old Stone Age cave paintings of Europe — is highly sophisticated. All art is sophisticated; if it were not sophisticated it would not be art, but merely a felicitous accident.

An attempt is sometimes made among art historians to justify the use of the term 'primitive art' on the grounds that 'we know what we mean by it' and that the various traditions share in common disrespect for naturalism in the proportions of the human body. Art historians may think that they know what they mean by the term, though they have failed to produce a working definition; if we accept the disrespect for naturalistic proportions as symptomatic, then a great deal of twentieth-century Western art should be embraced under the term 'primitive art', while the rest of the art of the Western world could with equal justice be lumped together as 'the art of social realism'. Moreover, art historians also speak of the 'Italian primitives' who are in a certain sense 'primary in time', and of the primitivism of certain modern painters when they refer to the naivety of their vision. Even as used by art historians the term has several distinct meanings.

The term 'primitive art' is a legacy from the anthropologists of the nineteenth century who saw the Europe of their day as the apex of social evolution. As it is currently used it is a negative, not a positive concept — it has to be defined as the art of the areas outside the Western and Oriental traditions. (If there had not been written sources about Oriental art, it too might have been considered 'primitive'). Surely this in an ethnocentric definition. The only sensible way to approach foreign art traditions is on their own terms, and so as not to prejudge them we should speak of them by their regions of origin as traditional African, Oceanic or American art. We must say 'traditional' for in all these areas of the world the old art forms are changing or have changed and the artists are being drawn into the cosmopolitan world of twentieth-century art.

11. Both in their points of conceptual coalescence and in those of disagreement, the opinions voiced in these texts seem to me highly significant and stimulating. They were written in answer to an intentionally naive question, but rather than providing a clear-cut, uniform answer, they actually raise a series of further questions — which is precisely what I expected at the outset, and which constitutes their cumulative interest and value. At this stage, I can do no more than attempt to respond with a few brief remarks to each of the contributions, in the order in which they were presented above.

Fundamentally, Bassani endorses the opinion a) that the term 'primitive' should be altogether abandoned, b) that for the time being

it could be substituted by 'traditional' or 'classical' with regard to Negro Africa as a whole, and c) replaced in due course of time by more adequate and precise terms describing the single cultural and ethnic areas, as well as the chronological phase in which the various classes of 'artistic' objects were produced, or indeed the specific workshop of individual craftsman who were demonstrably responsible for their creation.

These propositions are sensible and aptly presented, and will no doubt be subscribed by many; on the third one, strongly emphasized here above by Thompson, there can be no disagreement. On 'primitive' and on the less unpalatable 'traditional' I shall return later; the suggested adoption of 'classic' or 'classical' is interesting not because of its novelty (it had been proposed by William Fagg a quarter of a century ago, cf. Fagg 1961: 136), but because it has strangely received little attention so far. The use of 'classic' can be justified in the sense that it suggests a style or type of art the aesthetic and symbolical values of which can be understood and appreciated by all — by all, it must be added, who have been formed in the cultural world in which the respective productions have been or are being created. I, for one, would not hesitate to speak of a 'classic Asmat' or 'classic Tsimshian' art, or even in a broader context of, say, 'classic Polynesian art'. In any case, however, the adjective requires further ethnic or geographical specification, without which it remains highly ambiguous, and useless for our present purposes: hence its scarce fortune in ethnological literature.

Bodrogi's remarks are equally pertinent and rich in dialectic acumen, based as they are on the critical discussion of previous literature, which understandably goes beyond the strictly terminological issue with which we are here concerned. With regard to the latter, he makes it clear both in the title of his book and in his text that his preferences go to 'tribal' art (*Stammeskunst*).

Quite independently of Bodrogi, Cerulli opts for the same adjective. «Tribal — she says — surely does not represent the final solution, let alone the ideal choice; but it has the merit of being at the same time modest [does she mean 'harmless'? V.G.] and indicative of an extreme articulation and variety, evidence of which is provided by the show cases of any ethnological museum».

Her choice, it would seem, lies in the fact that while 'primitive' and 'traditional' apply indiscriminately to arts of preliterate peoples the world over, 'tribal' inevitably implies the concept of singularity and difference: primitiveness and tradition are universal concepts, tribe refers to a strictly local production. At first sight, the point

is well taken: separate window cases in museums do show us groups of objects of countless individual tribes — but we could as well say, of as many tribal "traditions". Further, a single museum case often contains objects from more than one tribe, assembling those which the curator attributes to a larger, supra-tribal stylistic area; and conversely, we all know of populous ethnic groups or tribes having produced over the decades and centuries such a variety and quantity of art pieces as to oblige museum keepers to display them in several cases, or above or outside them. Museographic considerations are not decisive.

Lastly, and most disturbingly for Bodrogi's and Cerulli's terminological option, one cannot ignore the fact that the reality, the very existence of tribes anywhere in the world has recently been not merely questioned, but vehemently denied by contemporary anthropologists. For Clyde Mitchell, the tribe «is not only the anthropologist's abstraction, it is also that of peoples concerned»; for S. Diamond, it is «a Western reification which blocks our view of African reality»; for Aidan Southall it is at best a conceptual tool, «a crystallization at the wrong level», at worst «a fabrication of the foreign observer» (Gutkind 1970: 27, 32, 84-85; cf. Grottanelli 1973: 367-368). If these authors are right, if tribes really do not exist and are merely a conventional fiction of the anthropologist, in Southall's words 'an illusion', then 'tribal' art is equally a shadowy, nonexistent abstraction.

Cornet's contribution has the additional interest of coming from an expert who lives and works permanently in a Third World milieu and is therefore understandably more sensitive than others to the environment's feelings and moods. In fact, he begins by impartially criticizing the three main alternative adjectives submitted to his judgment, with sensible reasons in each case. It follows that they ought to be replaced by more appropriate ones, but failing these, he suddenly asks, must we really replace them by anything?

The suggestive question, which he leaves unanswered, reminds us of the one by Philip Dark, quoted above by Bodrogi: «why don't we just talk about art?». Most of the broad stylistic denominations used in art history, and not merely in its ethnological sector, Cornet argues, are either vague or downright erroneous; but after they have been unanimously adopted and used in literature for decades or centuries, attempts to replace them by more appropriate terms usually meet with failure. True, Gothic and Romanesque are etymologically inaccurate (the former more so than the latter) and historically questionable, being used with reference to various classes of art production in different countries and centuries; but their usefulness is not

impaired by such terminological imperfections, because we accept them at their conventional value, well knowing that in history and in the other human sciences the "comprehensive" terms we need cannot possibly be "precise". In Cornet's opinion, the same applies to 'tribal' and 'traditional', which he 'fears' will continue to be used, and must therefore be willy-nilly tolerated, while 'primitive' is definitely not acceptable in Zaire.

Cornet's surprise at my not having mentioned 'Negro' art among the possible alternatives is due to a misunderstanding of my original question. Far from referring exclusively to Africa, the hypothetical term we are looking for should be such as to include the, say, tribal forms of art in Asia, Oceania, America, and (just possibly) Europe. Even if limited to sub-Saharan Africa, the term would be unsatisfactory in its application: Bushman painting, Somali wood-carving, Ethiopian miniature, cannot obviously be classified under 'Negro' art. Finally and above all, 'Negro' has a distinctive racial implication which I find most objectionable in art-historical terminology.

Mirimanov discards 'primitive' as ambiguous, 'tribal' as too vague even within the boundaries of a single given group (but not because he doubts that tribes do actually exist). While admitting that it is also open to criticism, he prefers and currently uses 'traditional'. The justification of this choice is explained according to orthodox Marxist theory: traditional art is characteristic of «the final stage of the evolution of primitive society» — an expression which would incidentally appear to rehabilitate and justify the previously discarded adjective 'primitive'.

I deliberately intend to ignore the controversial reactions arising from the fact that I, like most contemporary Western anthropologists, have always failed and still fail to accept evolutionist postulates. Apart from this, however, one could question Mirimanov's assumption that productions in the visual arts or in any other cultural sphere are 'traditional' (in the sense of static, conservative), in the hypothetical stage he has mentioned, to a higher degree than in other 'stages'. This may be true in some cases, but in most others it is difficult if not impossible to prove: we just lack the necessary documents for diachronic comparison. In varying forms and measures, when such documents are extant, both the adherence to tradition, and the breaking away from it, can demonstrably be found in all periods of history and at all culture levels. Again, the 'pre-state period' is another doubtful term of reference in our field: quite a few of those art types which Mirimanov would no doubt classify as 'traditional' — such as, say, Chimu ceramics, Akan gold weights,

Hawaiian featherwork — were created by craftsmen living in powerful, elaborately structured states.

I find myself in agreement with Muensterberger when he asserts, more explicitly than other commentators, that we are no longer in a position to discriminate between primitive and civilized. This is almost tantamount to declaring that, just because of this radical revolution in the taste and judgment of our generation, 'primitive' has shed its once derogatory implications and could be retained in our vocabulary with a laudative rather than censorious meaning. But Muensterberger does not take this last somewhat temerarious step: for reasons similar to those mentioned by Cerulli, he announces his preference for 'tribal' or 'ethnic', which convey the impression of variability, while 'primitive' seems to suggest general uniformity and simplicity. Of the two, which also to him sound "by no means ideal adjectives", the former seems to me the more meaningful one if it has to express a distinction of some sort, because while we Westerners (or the Chinese, or Japanese, etc.) can no longer describe ourselves as being tribal, all inhabitants of the world are tied to an ethnic background, and so — in spite of increasing cosmopolitism — are their arts: all arts are ethnic.

Raunig's comment is a strong and consistent condemnation of 'primitive', which both as a term and as a concept appears to him 'uncritical', antiquated for its evolutionary derivation, heretical, false. He does admit, however, that in preliterate societies there are primitives, but just as there are still primitives (in the sense, I presume, of coarse, non refined, inadequate) in our own Hochkulturen; and nobody could surely contradict him when he asserts that on the whole the arts with which we are here concerned compare favourably with the modern products of European and American arts.

Thompson rightly emphasizes the scholar's duty to assess and define with the utmost precision the exact places and dates in which each work was produced, indeed whenever possible the names of the *atelier* and of the individual artist. Whenever data of this kind are available, it is obvious that they will be preferable to any other. But save for a minority of fortunate cases, restricted to contemporary or at any rate recent works, for which this sort of complete and precise identification has been possible, this desirable goal if far beyond our reach. The bulk of art productions assembled roughly between the mid-18th and the mid-20th centuries in various parts of the world, preserved today in ethnographical museum and private collections, is not merely anonymous, but often accompanied by vague or imprecise attributions of provenance, insufficient dating, scarce or erroneous

explanations of function, and the occasional questioning mark. This disappointing picture, all too well known to the diligent museum curator and to the private collector, fully confirms the legitimacy and timeliness of Thompson's rigorous criteria, and the hope that they may be accepted and followed both in our own and in future generations of field-collectors, researchers, art dealers and writers; but his principles, unimpeacheable as they are for the progress of our studies, provide no answer to the practical problem we are here dealing with. The quest for the accurate determination of a proper nomenclature for single works or local styles in no ways contradicts or excludes a parallel search for a comprehensive terminology. In this respect, Thompson's remark on the different level of 'primitiveness' of African artistic achievements as compared with those of pre-Columbian America clearly shows that he has little regard for the term 'primitive'; but, like Raunig, he suggests no alternative for the debated adjective.

Being drawn from a successful book published over ten years ago, Willett's opinion is already known to specialists in our field of studies. He, too, endorses the widespread opinion that the use of 'primitive' derives from Darwinian evolutionism (a halftrue notion that might be worth some more accurate checking, since 19th century ideas about cultural evolution can be shown to antedate Darwin), and should be discontinued — in favour of 'traditional'.

12. What conclusions then, if any, can be drawn from our enquiry?

The first and in my opinion most important point is that most if not all of the contributors have tacitly, and perhaps unwittingly, answered the preliminary basic question I had not asked, acknowledging the actual existence of a broad, varied, intercontinental category or class of art objects that may conceptually even if provisionally be accepted as a unit — the manifold class of 'beautiful' objects traditionally assembled and displayed in ethnographic museums. In other terms, none of the commentators has stood up to say bluntly: the terminological query you submit to us is irrelevant and idle, since there really is no such a thing as the class you refer to, so why look for a term to define a non-existent entity?

I must confess that at the outset I had by no means taken it for granted that such an objection would not be raised. After all, the huge corpus of art objects with which we are concerned, far from being homogeneous, is immensely varied in technical execution and ideological inspiration, scattered in geographical space more than any

other, uneven in function and in grade of sophistication. What is more, I think it can be proved that its manifestations in different continents are historically (or prehistorically) unrelated. Art historians have indeed found it expedient to reduce this piecemeal assemblage to a conceptual unity, but as Willett rightly remarks «they have failed to produce a working definition», and no wonder, since it is truly «a negative, not a positive concept — it has to be defined as the art of the areas outside the Western and Oriental traditions», 'their' art as opposed to 'our' art — «a miscellany defined solely by exclusion» (Fraser 1965: 434; and cf. the quotations in Bodrogi's comment above).

The priority and importance of this preliminary question is so obvious, that I plead for the readers' forgiveness if I devote a few more lines to remind them of the striking disagreement shown by authoritative scholars answering Claerhout's CA letter. C.B. Compton wrote:

« It is highly desirable to have some term to designate a body of art which has been termed 'primitive art'. Both anthropologists and art historians readily recognize such a corpus of art, as, for that matter, does the literate general public. Thus, it is not the existence of this corpus of art which is the problem at the moment; it is a question of having a meaningful term to designate it» (Compton 1965: 432).

A few lines below, A.A. Gerbrands voiced the opposite opinion that any further discussion to find a new name was pointless, as « further study of the so-called primitive arts undoubtedly will lead to a final evaporation of the term... as there is no longer much need for such a lumping together of 'most of the world' as opposed to 'we'» (Gerbrands 1965: 435).

Seventeen years later, however, the controversy is still open. Among the present commentators, Bodrogi sounds doubtful, and Bassani decidedly skeptical, about the legitimacy of such a 'lumping' or grouping, and on purely academic grounds one cannot disagree with them; but at the same time they both come to a compromise with their principle, indicating the term which they deem preferable to define the debated group of works; and again one cannot disagree with them and blame them for contradicting themselves, because no matter how miscellaneous and arbitrary that group "does" exist in the international set-up of museums, in literature, in public opinion, and therefore obviously requires some common denomination.

The adjective 'primitive' is decidedly unpopular among all our contributors, but — this is the second conclusion of my note — there is no agreement with regard to the choice of its terminological

substitute. Of our nine commentators, three (Bassani, Mirimanov, Willett) declare their preference for 'traditional' art, three more (Bodrogi, Cerulli, Muensterberger) for 'tribal', one (Cornet) is half-heartedly prepared to accept both 'traditional' and 'tribal', and two (Raunig and Thompson) have refrained from suggesting any alternative adjective. As we have seen, 'classic' has been suggested by one author as an alternative to 'traditional', and 'ethnic' by another author as a variant for 'tribal'.

At this point, let us clear the ground once and for all from a possible source of misunderstanding. When we are dealing at a monographic level with any type or group of art objects produced by a given preliterate society, we really have no use for any of these adjectives. No serious contemporary scholar studying, say, Tiwi bark paintings or Songye *kifwebe* masks would dream of qualifying them as either native, primitive, ethnic, or anything else. With regard to terminology, as rightly pointed out by Bassani and Thompson, the student's duty in such cases will be to refine it by identifying and naming more specific sub-groupings of those works in terms of space, time of production, style, effects of original contributions by individual artists, etc. This vast and worthy task, already tackled in the past few decades by some of our colleagues, and surely not limited to the perfectioning of classification and terminology, will be positively fulfilled — as I advocated over twenty years ago (Grottanelli 1961, 1975) — only if entrusted to scholars mastering a sufficient degree of competence both in ethnology and in art history.

The problem with which we are here concerned, however, is one of general terminology, and the authoritative opinions reported above prove that it remains today, as in the past, a hard nut to crack. Gerbrands (1957: 18-19), for one, had long ago voiced convincing criticism of the terms that are here being reproposed, and in presenting them once more our commentators make it clear that they do not consider them ideal or final solutions; the main reason for their unavoidable inadequacy had aptly been explained by Sol Tax (6). The term we are tentatively looking for must at the same time be comprehensive, non-ambiguous, not offensive to the still vast assemblage of living peoples whose arts it intends to define: surely a difficult combination. Now, 'traditional' is surely ambiguous, and useless without further specification, because the no less highly sophisticated and much better known arts of Greece, Persia, China, and of our own Western civilization can for given periods equally be defined traditional; a further geographical or ethnic qualification is required, but even so 'African traditional art' remains vague, and even 'Yoruba

traditional art' is ambiguous according to our recent standards. 'Tribal', recommended by other commentators, may not be quite as inconsistent as asserted by the anthropologists cited above, but it surely may sound as pejorative and offensive as 'indigenous' or 'primitive' to citizens of the emerging states who have been taught that a tribal organization is a synonym for backwardness. 'Ethnological art', mentioned by none of our contributors but proposed years ago by H. Haselberger as a neutral and yet fully descriptive expression, bears an unfortunate phonetic assonance with 'archaeological art', and though not quite as meaningless it has the practical disadvantage of not having met with any success among specialists.

For this last practical reason, I shall merely mention *en passant* and not propose two alternative adjectives which might be added to those defended by my distinguished colleagues: 'peripheral' and/or 'marginal', which I consider sufficiently indicative and at the same time not particularly insulting (7). But they have hitherto not acquired recognized citizenship in literature, specialized or otherwise, and it would be naive to expect that they should acquire it at this late stage.

If for one reason or other each of the proposed terms appears unsatisfactory, to decide to use none at all would be even more embarrassing. We might as well agree to give up the expression 'prehistoric art', on the grounds that it is grossly inaccurate, lumping together too many different things from the Palaeolithic to the Bronze or to the early Iron age, and chronologically erratic, prehistory in Australia having lasted 5000 years longer than in Syria. 'Contemporary art' should again be banned from our vocabulary as meaningless or misleading, since the artists who were contemporary to our fathers are no longer such in our children's generation. Yet we do need broad terms such as these, no matter how imprecise and conventional, and, as Cornet sensibly remarked above, people are slow and resistant, if not altogether unwilling, to change the ones they have inherited.

So we are back to the seemingly unpalatable 'primitive art'. We all know by heart the many sensible arguments that almost from the days of our childhood have led anthropologists to reject the adjective as basically incorrect, ambiguous, and offensive; and I myself, for one, remember having written pages decades ago to condemn its lingering use — referred to peoples — in Italian ethnological literature. But with reference to art, contrary to current orthodox opinion, I am now beginning to wonder whether the term is really as bad as it is purported to be, or at any rate so much worse than its proposed substitutes listed above.

When we reject the word 'primitive' on the grounds that it

tends to be automatically interpreted as clumsy, imperfect, coarse, inferior, etc., are we not unwittingly perpetuating a typical prejudice of those same 19th century evolutionists whose ideas and theories we have long since criticized and abandoned? Are we really still as proudly convinced, as our grandfathers were, that to be 'civilized' entails a position of permanent total superiority over the supposed primitives? I am afraid the answer to the second question is no, even if we take these two terms in their popular sense; in a scientific context, of course, their opposition would sound outdated and ludicrous to most of our contemporaries. Primitive peoples, if they ever existed in the past, are nowadays either being 'civilized out of the face of the earth' or 'developing', i.e. preparing to become by the 21st century as 'civilized' as we are; which means, *inter alia*, that their pristine art traditions will be, in the process, hopelessly contaminated and commercialized if not altogether destroyed. The impossibility of equating «technological development and artistic creation», as worded by Bassani, is a truism that surely nobody would contradict, but to my mind its implications with regard to the value of 'primitive' are exactly opposite to the ones he draws. The widespread disappointment over the achievements of fine arts in the nuclear era runs parallel to a steadily growing appreciation of arts which we may term ethnological, traditional, tribal, or otherwise, but which the broad public calls and will continue to call primitive.

In other words, technically and etymologically 'primitive' doubtless remains a misnomer for the reasons we all know and mainly because of its ambiguity; but I rather doubt that to most of our intelligent contemporaries it still sounds as an "invidious" misnomer, as it sounded in the late 19th century and even much later, when Sol Tax re-formulated this definition. Truly (if relatively) primitive societies of the upper Palaeolithic were responsible for the radiant dawn of art in Europe, in the same countries where highly 'civilized' societies of the late 20th century are witnessing its pitiful decadence: where are the contemporary Spanish or French painters who can compete in aesthetic sensitiveness and vigour, in technical mastery, with the anonymous authors of the Altamira and Lascaux frescoes? With what right can a modern critic assert that 'primitive' can be equated with 'immobile and inarticulate' (cf. Bassani above)? When we speak of Flemish primitives we surely do not intend to imply that they are by any means inferior to their followers, or to give a casual example that a Hugo van der Goes is inferior, say, to a Jacob Jordaens, merely because the former is labelled 'primitive' while the latter is a glory of the golden century. And in the course of her

long history Siena never produced finer painters than those she proudly calls her Primitives — who were of course such not because of their naiveté or coarseness, but, in the words of a leading modern art critic,

«così vennero chiamati perché la schietta e incontaminata fede che essi ebbero nella facoltà dell'Arte come "rivelazione" di verità universali e trascendenti l'umana natura impresse al loro linguaggio, scevro da preoccupazioni naturalistiche e da atteggiamenti intellettualistici, quei caratteri di assolutezza formale, di purezza prossima all'astrazione che, nel segno di una profonda convinzione etica, sembrano esprimere nel modo più diretto ed immediato una primordiale condizione del creare artistico» (Carli, 1956: 11).

I have cited this definition because, though written with regard to a widely different art horizon, it condenses elegantly — in so far as they can be expressed in a literary formula — the essential aspects common to most of 'ethnological' art, disproving at the same time the pretended totally pejorative connotations of a term, the rejection of which is surely far from final.

Books titled *Primitive Art,* such as Boas's (1927, 1955) and Adam's (1954) remain among the classics in our field of studies, and the term reappears in more recent ones, e.g. Fraser 1966, Scoditti 1975. New York's Museum of Primitive Art has not changed its name. The jargon of art dealers, which faithfully reflects the usual terminology of an increasingly wide and interested group of connaisseurs and collectors, retains the term: I currently receive a *Primitive Art Newsletter* edited and published in New York, and another finely illustrated journal, *Arts Primitifs,* from Paris; there may well be more, unknown to me. Even in the more severe academic field, quite a few of our colleagues do not appear to resent the word: «I have favored retaining the term 'primitive art'... in part because of its widespread currency, but mainly because the name seems compatible with the kind of study to be implemented» (Lewis 1965: 435); «We need not be embarrassed about primitive art. It is neither crude nor nasty... What would be more logical... than to call this heterogeneous assemblage, which is both primitive and art, primitive art?» (Fraser 1965: 435). «I feel that it is needless to seek a more precise term for 'primitive art'. It is essentially a term used to label discussions conveniently and need not be construed as having serious implications» (Proskouriakoff 1965: 436). «The greater part of our colleagues do not have any feelings of discomfort about using the term 'primitive art'» (Claerhout 1965: 437).

Judging by the opinions elicited by my present query, those feelings of discomfort seem to be stronger today among specialists, one of the reasons (explicitly stated by Bassani and Cornet, but possibly also influencing others) being the growing consideration given to the reaction of intellectual élites of so-called emerging countries, who still believe in the reality of the 'primitive-civilized' dichotomy and opposition, and resent it. It may naturally take some time before all Third World societies fully attain their goal of acquiring the aspects and habits of the industrial-mechanical West which they consider the essential signs of civilization; by then, having lost in the process whatever remained of their classic arts, they will perhaps reconsider in a different light their present verbal prejudices, and refer to their Primitives with the same respect and pride with which we Europeans speak of our own.

Until that day, as Mirimanov most sensibly and realistically remarks in the first words of his comment, every expert in our field of studies who has reached his or her own decision on the matter will continue to abide by it. Considering the healthy disagreement confirmed by the present enquiry, different terms will still be used in the future by the various scholars to indicate the same wide class of phenomena. We shall also be aware of the fact that each of these alternative terms is not only criticized or rejected by other specialists, but admittedly declared to be provisional or conventional by the very authors who use it: which shows that the motives of persistent disagreement are not merely terminological or linguistic, but have deeper and more intricate roots, as was to be expected.

Finally, it will be interesting to note in future years to what extent the considerate and mature opinion of specialists will succeed in modifying, if not revolutioning, the broad public's conceptual and terminological habits. I had already finished writing these lines, when passing by a newspaper stand in Rome I was struck by the fine colour photograph of an Owo terracotta head on the cover of November 1982 issue of the Milan journal *Arte*. The article by Frank Willett to which it referred, in the same issue, was a scholarly presentation of the exhibition of classic Nigerian art recently shown in America and about to be reopened in 1983 in several European cities. Expectedly, the word 'primitive' appears nowhere in the text; but the enticing title splashed by the publisher on the cover page next to the Owo head, probably without Willett's knowledge, reads: "Nigeria - One hundred masterpieces of primitive art".

Notes

1. In the course of the active debates on terminology promoted by Sol Tax in the early issues of *Current Anthropology*, 'primary' was proposed by R.H. Edwards as an alternative to 'primitive' in general usage, as referred to peoples and cultures, on the grounds that «while "primitive" has a balance of negative connotations, those of "primary" tend towards neutrality» (Edwards 1961: 396). It had previously been used by Cooley (*Social Organization*, 1909), and in a more restricted and specific sense (*Primärkulturen* as opposed to *Urkulturen*, etc.) by the leaders of the culture-historical school (cf. Schmidt and Koppers 1924: 193, 298): a fact which by itself would surely make the use of the adjective unpopular among contemporary German-speaking ethnologists. To the best of my knowledge, 'first' has never been suggested as a serious alternative in academic English-language circles; but its exact French equivalent, 'premier', is recently being proposed in *Connaissance des Arts* by an authoritative art critic, consultant for the Melbourne National Gallery, commenting the opening of a new section at the New York Metropolitan Museum: «En substituant le terme de 'premier' à 'primitif', nous éliminerions les connotations péjoratives et nous ferions alors référence à une société 'première', contexte de l'oeuvre, société non encore étatisée, qui se sédentarise...» (Kerchache 1982: 33). The cover of the journal's issue shows the fullpage colour reproduction of a 5th century Maya sculpture in wood, on which 'Les arts premiers' is superimposed as a title.

2. With the possible exception, I suppose, of Lapp art. The simpler, non-academic, mostly anonymous art forms of Euramerican art, which have certain aspects in common with the 'ethnological' arts discussed here, are unanimously defined as folk art (arte popolare, Volkskunst, art populaire): there are no terminological problems here, at least at a practical level. The theoretical justification of the usually sharp line drawn to divide the two corpuses, in part due to eurocentric prejudices, is of course a different matter, which we do not intend to discuss here.

3. For a competent survey of the subject, see Salerno, 1963.

4. The meeting, held in Venice from June 29 to July 2, 1981, at the initiative of the 'Poro' Associazione degli Amici delle Arti Extraeuropee, and thanks to the generous hospitality offered by its President, Dr. Carlo Monzino, took place in the premises of the Fondazione Cini, Isola di S. Giorgio Maggiore, and was devoted to lectures and discussions on Negro African arts (cf. *Critica d'Arte*, XLVI, no. 178: 110, Firenze 1981). The texts of the lectures were published in *Quaderni Poro*, 3, Milano 1982.

5. The German translation, now in the press, will be published in 2 volumes, with the title *Stammeskunst*, by the same publisher of the original Hungarian work (Bodrogi 1981).

6. «Meanwhile, it became evident to me that the reason we have never found an acceptable substitute — such as "preliterate", "native", etc. —, is that the anthropological use of "primitive" is not a legitimate concept deserving a single term» (Tax 1960: 441).

7. 'Peripheral' was used as early as 1935 in Richard Thurnwald's *Black and White in East Africa*, and adopted by D.G. Haring in his teaching and writings: «its implications are precise, include no evaluation and suggest no developmental stage; and point to the basic situation that underlies the relatively meager cultural resources of the peoples involved» (Haring 1961: 396).

'Marginal', in every sense a synonym of the previous adjective, was mentioned by Stanley Diamond in his search for a 'positive definition' of the term primitive: «all primitive peoples are marginal to the mainstream of modern history, primarily because of 'accidents' of habitat» (Diamond 1963: 79; Hsu 1964: 170). Although for the reasons summarized by Haring I personally find these two terms preferable both to 'traditional' and to 'tribal', I cannot say that they represent a positive definition of our concept: margin and periphery obviously presuppose an accepted centre or core, and that centre is 'our' culture, 'our' art, etc. We are once more back to the dialectic opposition of 'we' and 'they'. No matter how sincere our attempts at avoiding all bias, we remain unable to produce a single alternative term that is not ethnocentric.

References

Adam, L. 1954. *Primitive art.* London: Penguin Books.

Boas, F. 1955. *Primitive art.* New York: Dover Publications. (1.st edition: 1927).

Bodrogi, T. 1981. *Törzsi müvészet.* 2 vols. Budapest: Corvina.

Carli, E. 1956. *I primitivi senesi.* Milano: Electa Editrice (for: Monte dei Paschi di Siena).

Claerhout, A.G.H. 1965. The concept of primitive applied to art. *Current Anthropology* 6: 432-438.

Compton, C.B. 1965. Comment to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 432.

Diamond, S. 1963. «The search for the primitive», in *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin,* edited by Stanley Diamond, pp. 118-41. New York: Columbia University Press.

Edwards, R.H. 1961. Comment on Terminology: Primitive. *Current Anthropology* 2: 396.

Fagg, W. 1959. «Africane culture» in *Enciclopedia Universale dell'Arte* I: 130-142. Venezia-Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale.

— 1961. Comment to Haselberger 1961. *Current Anthropology* 2: 365.

Dark, Ph. 1965. Comment to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 433.

Fraser, D. 1965. Comment to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 435.

— 1966. *The many faces of primitive art: a critical anthology.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Gerbrands, A.A. 1957. *Art as an element of culture, especially in Negro-Africa.* Leiden: Brill.

— 1965. Comment to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 435.

Grottanelli, V.L. 1961. Sul significato della scultura africana. *Africa* (London) 31: 324-343.

— 1973. Review of Gutkind 1970. *Africa* (London) 43: 367-368
— 1975. «On the meaning of African sculpture: the Lugard-lecture of 1961» in *African images: essays in African iconology*, edited by D.F. McCall & E.G. Bay, pp. 3-22. New York: Africana Publishing Co.
Gutkind, P.C.W. (ed.). 1970. *The passing of tribal man in Africa.* Leiden: Brill.
Haselberger, H. 1961. Method of studying ethnological art. *Current Anthropology* 2: 341-384.
Haring, D.H. 1961. Comment on Terminology: Primitive. *Current Anthropology* 2: 396.
Hsu, F.K. 1964. Rethinking the concept 'primitive'. *Current Anthropology* 5: 169-178.
Kerchache, J. 1982. New York: voir les formes premières. *Connaissance des arts* 359: 28-37.
Lewis, Ph.H. 1965. Reply to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 435.
Lukács, G. 1969. *Az esztétikum sajátossága.* Budapest: Corvina
Proskouriakoff, T. 1965. Reply to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 436.
Read, H. 1954. *The meaning of art.* Harmondsworth: Pelican Books.
— 1963. *Art now: an introduction to the theory of modern painting and sculpture.* London.
Salerno, L. 1963. "Primitivismo", in *Enciclopedia Universale dell'arte* XI: 42-55. Venezia-Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale.
Schmidt, W. & W. Koppers 1924. *Völker und Kulturen.* Regensburg: Druck und Verlag von Josef Habbel.
Scoditti, G.C. (ed.) 1975. *Arte e società primitive.* Roma: Serafini.
Tax, S. 1960. Terminology: 'primitive' peoples. *Current Anthropology* 1: 441.
Willett, F. 1965. Reply to Claerhout 1965. *Current Anthropology* 6: 436-437.
— 1971. *African art: an introduction.* London: Thames and Hudson.
— 1982. Atene d'Africa. *Arte* 194: 35-39, 112.

IL DIO CRUDELE. NOTE SU *HOMO NECANS. ANTROPOLOGIA DEL SACRIFICIO CRUENTO NELLA GRECIA ANTICA* DI WALTER BURKERT

Carmela Pignato

> Ciò richiede una conoscenza esatta del modo in cui gli dei vogliono essere amati: con il coltello dell'orrore in mano.
>
> (Bataille, *Su Nietzsche*)

Premessa

Le pagine che seguono registrano le riflessioni sollecitate in un'antropologa dalla lettura dell'opera di un grande grecista. Mi ha incoraggiato a stendere questa nota il proposito dell'Autore, più volte proclamato, di fare un discorso antropologico; allo stesso modo, l'insistenza di Burkert, piuttosto che sugli aspetti particolari caratterizzanti la civiltà greca, su quelli che questa condivide con le culture di livello etnologico nonché su processi evolutivi umani universali (di cui il caso greco non costituirebbe che un esempio particolare) mi ha autorizzato a seguire, nella trattazione, il suo esempio.

Quanto il libro di Burkert possa, invece, contribuire alla comprensione del caso greco nella sua singolarità e quanto esso aggiunge alla interpretazione dei testi e delle testimonianze relative alla Grecia antica, non sta certamente a me dire; dato l'indubbio valore dell'opera, non c'è che augurarsi che uno specialista munito della necessaria competenza, voglia darne una valutazione adeguata.

1.1. Da alcuni anni ormai le ricerche filologiche nell'ambito della civiltà greca antica si sono appropriate dei procedimenti e dell'ottica dell'antropologia; gli ambiti prediletti da questi nuovi filologi sono stati la mitologia e il rituale, e il metodo utilizzato è quello strutturalista (vedi le opere di Vernant 1976; Detienne 1972, 1975; Vidal-Naquet 1975). Pur rifiutando, come si vedrà, l'interpretazione strutturalista dei fenomeni culturali, Burkert è però, al pari dei filologi della scuola francese, assai sensibile ai risultati e alle proposte dell'antropologia. Se la religione greca possiede suoi caratteri particolari per

il fatto di essere l'espressione di «una civiltà spirituale e artistica raffinatissima, dal livello ineguagliato» e se la mitologia greca, organizza «gli ordinamenti essenziali della vita... in una perspicuità già quasi classica» (p. 20), non è però questa 'perspicuità' ad attrarre l'attenzione di Burkert, che si proclama più interessato all'aspetto antropologico che a quello umanistico della questione. Analizzando l'ambito della religiosità greca antica e, in particolare, il tema del sacrificio cruento, l'autore mira a sottolineare la persistenza, anche in seno al particolarissimo caso greco, di tratti psicologici e ideologici che rimontano, essendo rimasti praticamente inalterati, ad un'umanità primordiale. Così, anche se la grande maggioranza delle testimonianze e degli esempi è tratta dalla tradizione greca, l'intento dell'autore resta dichiaratamente quello di «illuminare le tappe fondamentali nella linea principale dello sviluppo umano» (p. 19); la peculiarità del caso greco resta in secondo piano: fedele alla lezione anticlassica di Nietzsche, Burket, si propone di «cogliere sul piano biologico, psicologico e sociologico una situazione originaria dell'uomo sulla cui base spiegare i particolari dei riti sacrificali dei Greci» (p. 78). La «situazione originaria dell'uomo» è rappresentata dalla cultura venatoria, e le ragioni della centralità dell'evento sacrificale nella religiosità in generale, e in quella greca in particolare, sarebbero da ricercarsi nel fatto che il sacrificio cruento è il prodotto e l'espressione di quel processo evolutivo da cui è nata la specie umana, cioè il processo di cinegetizzazione: l'*homo sapiens* è tale in quanto *homo necans*.

1.2. Un ruolo importante hanno nella concezione di Burkert le tesi di Lorenz sull'aggressività, che vogliamo perciò ricordare brevemente. Come si sa, gli animali predatori sono dotati di una aggressività extraspecifica, legata al comportamento di caccia e finalizzata all'uccisione della preda, e di una aggressività intraspecifica, in relazione con gli accoppiamenti e la difesa del territorio, che è incruenta. Infatti, il processo evolutivo presenta, accanto al formarsi di strutture morfologiche di grande pericolosità, la comparsa di comportamenti ritualizzati che hanno la funzione di inibirne o regolamentarne l'uso tra gli appartenenti alla stessa specie; questi «freni che evitano un danneggiamento o addirittura l'uccisione dei compagni di specie devono essere il più possibile forti e sicuri presso quelle specie animali che, essendo predatrici abituali, sono provviste di armi adatte all'uccisione rapida e sicura di grosse prede e pur tuttavia vivono in formazioni sociali» (Lorenz 1974: 155). Questo è appunto il caso della specie umana, insieme sociale e predatrice; ma mentre la lentezza della for-

mazione delle strutture offensive presso le altre specie ha consentito lo sviluppo delle relative fissazioni inibitorie, la scoperta delle armi e il loro raffinamento tecnico da parte dell'uomo (processi appartenenti entrambi al tempo della storia, enormemente accelerato rispetto a quelli lunghissimi dell'evoluzione) ha trovato l'uomo quasi completamente «disinibito» a livello istintuale ed ha prodotto un aumento della sua pericolosità intraspecifica, non previsto nel suo programma biologico. Ciò ha fatto sì che la distruzione dell'uomo da parte dell'uomo fosse, sin dall'inizio un pericolo sempre presente. Inoltre, a causa del troppo rapido passaggio al comportamento predatorio, nel caso della specie umana i due tipi di aggressività si sono sovrapposti; un fattore di ulteriore rafforzamento dell'associazione tra attività predatoria e sessualità fu rappresentato dal fatto che nella specie *sapiens,* a differenza di ciò che avviene di regola tra gli altri predatori, furono esclusivamente i maschi a cacciare, e dal fatto che nel comportamento di caccia finirono con il trovare espressione anche le pulsioni sessuali frustrate: l'aumento della sessualità nella specie umana e la sua liberazione dalla meccanica dell'estro, fattori positivi per l'adattamento della specie (cfr. Morris 1967) posero infatti il problema di controllare e regolare l'accresciuta attività sessuale. Secondo Lorenz, fu questa generale carica emotiva in aumento, in cui confluirono impulsi sessuali repressi e tensioni aggressive, a creare, rivolta all'esterno ("ri-diretta") un forte vincolo tra i maschi della comunità. Fin qui Lorenz. Burkert si spinge più in là affermando che *«la caccia, anziché da una correlazione biologicamente fissata tra animale predatore e preda»,* venne in realtà *«determinata da un comportamento propriamente orientato su di un antagonista umano, e insomma dall'aggressività intraspecifica* (corsivo mio)» (p. 33). Questo meccanismo proiettivo produsse l'"umanizzazione" della preda (cioè il fatto di considerare l'animale cacciato e ucciso non il semplice oggetto dell'attività venatoria ma un vero e proprio antagonista) e, di conseguenza l'attribuzione di un forte valore sacrale alla sua uccisione. In questa situazione psicologica risiederebbe, secondo l'Autore, la spiegazione di certi usi diffusi tra le culture venatorie di livello etnologico, come la ricomposizione delle ossa dell'animale ucciso secondo la loro connessione anatomica originaria e i tentativi di scusa e di discolpa del cacciatore: essi esprimerebbero appunto un senso di colpa per quello che viene considerato alla stregua di un vero e proprio assassinio e rappresenterebbero dei meccanismi di cancellazione rituale dell'atto efferato appena commesso. Ma, continua Burkert, l'animale ucciso non viene solamente "umanizzato"; esso viene anche "mascolinizzato". Questo avviene non solamente perché, come si è

detto prima, nel comportamento aggressivo extraspecifico trovano sfogo anche tendenze aggressive intraspecifiche legate all'antagonismo sessuale, ma anche perché — affinché nell'azione di caccia l'aggressività raggiunga il suo scopo, l'uccisione della preda — devono essere disinnescati i freni inibitori dell'aggressività che sono rappresentati appunto dalla sessualità femminile e dall'aspetto infantile (Lorenz 1974; Eibl-Eibesfeldt 1971): l'animale cacciato non può essere concepito come "femmina" o "piccolo", se deve essere ucciso, ma come "maschio" e "grosso". Questi attributi sessuali immaginari assegnati alla preda non solo rafforzano la valenza antagonista di questa, ma fanno sì che essa si presti efficacemente a fungere da sostituto paterno e che si possa praticare, per il tramite della sua uccisione, un parricidio simbolico. Riprendendo tesi classiche sulla presenza di valenze edipiche nell'immolazione di animali (Freud 1973; Money-Kyrle 1930), Burkert individua nella presenza del fantasma paterno una spiegazione ulteriore degli effetti socialmente coesivi della caccia (poiché la tendenza edipica al parricidio delle nuove generazioni ne viene così dirottata su un oggetto esterno sostitutivo) ma anche una ragione aggiuntiva per i sensi di colpa del cacciatore.

1.3. Ma, se l'animale cacciato viene connotato umanamente e trattato come "morto", reciprocamente, sostiene Burkert, nel rituale funebre si riscontrano dei tratti che si possono far derivare direttamente dal comportamento di caccia e che sembrano testimoniare una "animalizzazione" del defunto. Unico tra tutti gli esseri viventi, l'uomo si prende cura dei propri morti: «l'*homo sapiens* è tanto *homo necans* quanto *homo sepeliens*» (p. 52). Rituale venatorio e rituale funebre si sono reciprocamente influenzati e permeati sin dalle origini, dato che entrambi avevano a che fare, in definitiva, con l'evento di morte; anzi, più precisamente, sono stati soprattutto i rituali funebri ad accogliere elementi essenziali degli usi di caccia. Un'indicazione in questo senso sarebbe offerta, a giudizio dell'Autore, dal banchetto funebre in quanto solo all'interno di una cultura venatoria è comprensibile una così stretta associazione tra morte e pasto; a partire da una cultura venatoria può comprendersi perché il "mangiare insieme" possa diventare segno di coesione e vincolo comunitario. Alla cultura di caccia rimanderebbero pure certe immagini del morto come "preda" e certi costumi funebri il cui significato risiede, in ultima analisi, nel "mangiare il morto".

Ma il prestito più significativo dalle culture venatorie è rappresentato per Burkert dal trattamento delle ossa del defunto; come si sa,

infatti, nella maggior parte dei casi non è il cadavere a ricevere le finali onoranze funebri, ma le ossa, di questo forma più pura e "culturalizzata" (Hertz 1978). Già Hertz (1978: 79) osservava, del resto, che «il rito della riunione delle ossa... è comprensibile se lo si riconduce al costume... di raccogliere le ossa degli animali uccisi durante la caccia». Secondo Burkert, la morte, lo smembramento del corpo (ad opera del fuoco, di uccelli rapaci...) e la finale ricomposizione riproducono fedelmente le varie fasi del rituale di caccia. Cosa altrettanto significativa, il rituale funebre presenta forme espressive in comune con il rituale sacrificale, come il lamento, l'agone, l'instaurarsi, in entrambi i casi, di un "ordine della rinuncia": offerte, cibi, acqua, beni preziosi «di una società che conosce la fame» (p. 55) e il bisogno, vengono offerti in modo irreversibile e irrimediabile, commovente gesto di "libertà" dal mondo dell'economia e del progetto proprio nel momento in cui la presenza della morte ricorda come non mai all'uomo la sua condizione e i suoi limiti (cfr. Bataille 1957, 1976), ma anche indice di cattiva coscienza e di sentimenti ambivalenti nei confronti del morto e dell'animale immolato.

Dunque, Burkert ravvisa un rapporto di reciproca permeazione tra rituali di caccia, usi funebri e rituali sacrificali. Gli usi venatori e i rituali del lutto si sono influenzati a vicenda sin dalle origini, e soprattutto gli ultimi hanno fruito di importanti imprestiti provenienti dai primi; rapporti di infiltrazione reciproca si sono avuti anche tra riti sacrificali e riti funebri; quest'ultimi infine (e questa è, come vedremo, la tesi fondamentale dell'opera) non hanno rappresentato nient'altro che una perpetuazione di modelli psicologici e ideologici consolidatisi all'interno della cultura venatoria dei primordi. Secondo Burkert, infatti, la separazione tra caccia e sacrificio, tra animale selvatico, oggetto della prima, e animale domestico, vittima del secondo, è erronea, come proverebbe la presenza nel rituale sacrificale di usi tipici del comportamento venatorio: la denegazione rituale dell'atto commesso, il trattamento delle ossa. Il modello mentale del sacrificio cruento («la forma più antica dell'azione religiosa» (p. 29), nucleo fondatore ed esperienza fondamentale del sacro) si sarebbe costituito perciò nell'età della caccia; così, ogni battuta di caccia costituirebbe in ultima analisi, per il suo significato psicologico e per il fatto di operare su di una vittima sostitutiva, un "sacrificio», come del resto ogni immolazione sacrificale di vittime si ridurrebbe, anche presso culture complesse come quella greca, ad un'iterazione dell'ideologia venatoria; ed entrambe rappresenterebbero "recitazioni simboliche dell'aggressività". La caccia e il sacrificio sono perciò sottese entrambe da una

"ideologia sacrificale", e questa supposta continuità tra i due fenomeni consente all'autore di parlare, con una espressione discutibile, di un "complesso della caccia-sacrificio". Questo comune modello mentale è ugualmente presente nelle culture più semplici e in quelle più complesse ed è anzi presso quest'ultime che l'uccisione di animali, ormai completamente liberata da finalità pratiche, cioè nutritive, ha assunto una funzione "esclusivamente religiosa".

La ragione per la quale questo modello si è conservato e consolidato si spiega, secondo l'autore, col fatto che esso era altamente rappresentativo della condizione umana. La società umana si era costituita proprio attorno all'uccisione collettiva della caccia, e il comportamento venatorio aveva fornito il modello originario della cooperazione tra uomini, aveva istituito un ordine sociale fondato sulla proiezione dell'aggressività su di un oggetto esterno sostitutivo, e cementato dalla coscienza della colpa condivisa. Presso le società in cui la caccia non è più comportamento quotidiano, "l'opportunità di uccidere e di spargere sangue" è offerta dal rituale sacrificale oltre che, ovviamente, dalla guerra. Caccia, guerra e sacrificio sono del resto intercambiabili nel discorso simbolico, e l'iconografia della regalità nelle grandi civiltà mediorientali rappresenta il sovrano, guerriero e sacerdote, mentre, nelle vesti di cacciatore, miete vittime animali.

1.4. Il fatto che la caccia sia alimentata dalle forze dell'aggressività intraspecifica ha anche l'effetto di rendere «l'atto di uccisione carico di sessualità» (p. 59); una associazione tra attività venatoria e attività sessuale maschile è del resto attestata per le culture del Paleolitico (cfr. Leroi-Gourhan 1964) e per quelle di cacciatori (Arioti 1980), ed è pure presente in alcuni temi mitologici della tradizione greca (Vidal-Naquet 1975). Essa spiegherebbe, secondo Burkert, la presenza di "periodi di licenza", al contrario, di astinenza sessuale associati alla caccia e ai suoi "equivalenti": guerra, sacrificio, agonismo. Essa consentirebbe anche di interpretare nel suo reale significato, continua l'Autore, quel particolare costume rituale che è il sacrificio di vergini; in esso Burkert crede di poter individuare un estremo gesto di rinuncia alla fruizione delle donne, cioè all'attività sessuale, «la più forte espressione di quello stacco dalla sessualità che appartiene al periodo di preparazione» che «apre la pesca e poi la guerra e precede la grossa sostituzione di sacrificio operata dai contadini, la festa del raccolto» (p. 61). Nelle figure di Artemide, vergine dea della caccia, di Ifigenia e delle figlie di Eretteo immolate prima della guerra «si esprime la tensione sessuale, la frustrazione e la simboliz-

zazione sostitutiva che alimenta il comportamento del cacciatore e del guerriero» (p. 63). Una prova ulteriore dello stretto legame tra aggressività e sessualità è il fatto che obiettivo privilegiato dell'impulso distruttivo è la virilità dell'avversario, oggetto di invidia, emblema dell'antagonismo: nei rituali venatori una attenzione particolare viene rivolta ai genitali della preda; il nemico ucciso in guerra è spesso castrato, e così spesso lo è l'animale sacrificale. È alla luce di questi fatti che, secondo l'Autore, bisognerebbe riconsiderare l'interpretazione delle processioni itifalliche: solitamente considerate cerimonie di fecondità, le falloforie, che accompagnavano talvolta nella Grecia antica sacrifici cruenti o erano in relazione con miti dal significato «sacrificale» (vedi più avanti), sarebbero state invece veri e propri riti di riparazione di un atto di castrazione reale o immaginario.

1.5. All'inizio, dunque, sta un atto fondamentale: l'uccisione della preda nel corso della battuta di caccia; questo gesto, per le ragioni che abbiamo considerato, si carica di senso di colpa e di sacralità ed è seguito da comportamenti rituali di riparazione e di discolpa. La caccia non rappresenta però solo un momento di liberazione delle cariche aggressive; è nella caccia che si rivela all'uomo, in tutta la sua crudezza, la tragica necessità dell'esistenza: solo l'uccisione garantisce il nutrimento e la perpetuazione della specie, e la morte è dialetticamente legata alla vita e alla continuità. Senso di colpa e senso del tragico fanno dell'uccisione dell'animale un momento di percezione del sacro: il valore religioso del rituale di morte affonda perciò le sue radici nel comportamento venatorio dell'umanità dei primordi. A giudizio di Burkert, se tutte le culture umane mostrano l'impronta della religione, sarà che essa dovrà ben presentare qualche vantaggio «se non per l'individuo, in ogni caso per la sopravvivenza dell'identità del gruppo... e in ciò deve certamente avere una parte considerevole il rituale sacrificale» (p. 38). La religione mantiene attraverso i millenni il modello psicologico e ideologico scaturito dal primo incontro col sacro e, piuttosto che registrare i cambiamenti storico-culturali, continua a riflettere le forme originarie della vita dell'uomo. Lo schema di base dell'azione venatoria — cacciare, uccidere, mangiare, purificarsi — si lascia influenzare solo apparentemente dal passaggio a forme di cultura diverse. Possono mutare i contenuti dell'offerta (vegetali al posto di animali...), oppure può risaltare con particolare evidenza una componente particolare, ma la partecipazione al sacro passa sempre e necessariamente attraverso un modello espressivo che si è formato nel momento di emergenza della cultura umana e che si

è rivelato, per questo, incisivo e duraturo. Dalle Panatenee alle Tesmoforie, dalle Apaturie alle Lenee, dalle Antesterie ai misteri eleusini, benché possa apparire sconcertante la molteplicità dei riti e dei luoghi di culto, dei miti e dei nomi, si ripresentano continuamente nella mitologia e nel rituale le stesse strutture dinamiche, con insistenza quasi monotona. «Il sacrificio come incontro con la morte, come uccisione che però garantisce la continuità della vita e del suo sostentamento, affonda le proprie radici nell'esistenza del cacciatore paleolitico ed è rimasto il centro di formazione del rituale "sacro", punto di riferimento e forza motrice anche nei racconti mitici» (p. 205). Fonte di alimento e mezzo di perpetuazione della vita, momento di cooperazione e di coesione sociale, la caccia insegna che ogni cosa che voglia sussistere e durare deve passare attraverso l'incontro con la morte (e questo insegnamento si mantiene nei riti di passaggio e nelle uccisioni di fondazione, nei rituali che sanciscono la continuità dell'ordinamento sociale e in quelli che vogliono inaugurarne uno nuovo); momento di esplosione aggressiva e di solidarietà fondata sulla colpa condivisa, la caccia offre un modello al rituale sacrificale ma anche all'organizzazione delle società segrete, di solito fondate sul rituale di morte.

Questi elementi onnipresenti (uccidere, morire, mangiare, copulare...) sono di evidenza così immediata che, sostiene Burkert motivando il suo rifiuto della logica binaria delle interpretazioni strutturaliste, «sarebbe fuorviante trasporli, riducendoli a uno schema si-no, nel troppo complicato e nell'oscuro» (p. 20); delle interpretazioni strutturaliste viene ugualmente rifiutata l'organizzazione degli elementi del mito e del rituale in un sistema di permutazioni reversibili irrispettoso della sequenza temporale e della natura di "evento" di ciò che il mito e il rito rappresentano: narrando l'apertura di una crisi, l'atto cruciale e l'ordine ritrovato essi riproducono infatti la sequenza irreversibile dell'azione di caccia.

2.1. A sostegno delle sue tesi, Burkert presenta una messe di dati tratti dalla preistoriologia, dall'etologia, dall'antropologia e dall'analisi testuale dei miti tra i quali egli tesse coltissimi rimandi, e il pregio principale dell'opera consiste forse proprio in questo stabilire nessi insospettati, in questo operare affascinanti raccordi. La collocazione del sacrificio di vergini in un ordine della rinuncia di significato sessuale potrebbe rivelarsi, ad esempio, un'intuizione preziosa; lo stesso vale per la valenza di riparazione individuata nelle processioni falloforiche; mentre l'insistenza sulla capacità della corresponsabilità, cioè della colpa condivisa, di produrre solidarietà coglie un tratto di psico-

logia collettiva spesso trascurato. Si tratta solo di qualche esempio; l'incredibile ricchezza contenutistica dell'opera ne rende infatti praticamente impossibile un'analisi capillare. Accanto ai motivi di apprezzamento non mancano però le ragioni di perplessità. Più avanti affronterò in particolare il problema della presunta continuità tra caccia e sacrificio; ma già adesso vorrei esprimere qualche riserva e fare qualche osservazione di metodo.

Innanzitutto, sembra abbastanza discutibile la pratica della convalidazione reciproca tra mito e rito perseguita dall'Autore sulla base dell'assunto che la chiave di ogni rito sia costituita da un mito; questo procedimento conduce ad un'analisi di indubbio valore, ad esempio nel caso della interpretazione della festa delle Arreforie (già precedentemente analizzata in Burkert 1975), dove l'esame del mito corrispondente, quello delle Cecropidi, consente effettivamente di decifrare il messaggio che il rito ci vuole comunicare e che resterebbe di difficile comprensione senza il supporto offerto dal mito. Ma in generale, osserva giustamente Calame (1981), non può ignorarsi che il mito e il rito parlano due linguaggi diversi; in particolare l'atto sacrificale rappresentato nel mito e quello realmente messo in atto nel rito non possono considerarsi equivalenti: da un lato, un atto reale e crudamente concreto, l'animale ucciso, il sangue che scorre (con tutto ciò che questo significa sul piano del coinvolgimento emotivo), il contatto stabilito attraverso l'animale ucciso tra gli uomini e gli dei e tra gli uomini fra di loro; dall'altro, atti di morte narrati, dai quali i protagonisti (Pelope, Arcade, Nìttimo, Neottolemo...) rinascono come adulti oppure come eroi eponimi o come re, e per i quali il corrispondente rituale andrebbe dunque più correttamente individuato nei riti di passaggio piuttosto che nel rituale sacrificale. Proprio per la loro immediatezza comunicativa, infatti, la morte, il pasto, il sesso si prestano in modo ideale al discorso metaforico: come afferma Leach (1976), la morte è la rappresentazione naturale per eccellenza della "fine".

2.2. Un'altra osservazione riguarda l'eccessiva vaghezza degli operatori semantici usati. Se è vero che uccidere, mangiare, copulare, ecc. sono atti fondamentali, muniti di una carica comunicativa immediata, essi sono d'altra parte troppo generici per costituire una griglia interpretativa esauriente di ogni mito e ogni rituale, e poco vale constatare che «ogni volta si ripresenta plasticamente il rituale del sacrificio con la sua tensione interna di incontro con la morte e di affermazione della vita, con la sua forma esterna di preparazione, nucleo terrificante e restituzione» (p. 73). La "monotona insistenza" (cfr. 1.5)

con la quale i riti e i miti ripetono certe strutture dinamiche, se corrisponde in parte alle proprietà dei fenomeni analizzati, è però anche il risultato della manipolazione di operatori semantici troppo vasti che conduce, alla fine, alla perdita delle differenze e all'appiattimento monologico. Segni dalle valenze molteplici, il sesso, la morte, il pasto andrebbero invece considerati, di volta in volta, nel loro "valore" (nel senso semiologico del termine), cioè all'interno del contesto storico e testuale in cui compaiono. Ad esempio, la sessualità è indubbiamente in relazione con gli istinti aggressivi; ma, una volta stabilita questa associazione, non siamo lo stesso in grado di comprendere perché essa si traduca in certi casi nell'astensione sessuale (prima della guerra, della caccia, dell'attività agonistica...) e in altri nella pratica trasgressiva dell'eccesso (come, ad esempio, nelle pratiche incestuose dei guerrieri djeri e dei cacciatori nkomali e nyasa (cfr. Bastide 1950). Così, l'associazione tra impulsi sessuali e istinti aggressivi è presentata da Burkert a volte come relazione omeostatica a somma invariabile (secondo il modello freudiano della *libido,* ma anche secondo quello lorenziano della "ridirezione"), a volte come rapporto di correlazione e potenziamento reciproco (per cui eccesso sessuale e eccesso aggressivo compaiono insieme nello stesso contesto), a volte ancora come termini di una relazione metaforica. In relazione al primo caso, vogliamo osservare che l'ipotesi che il sessuale possa sublimarsi (= desessualizzarsi) in un qualcosa che è già "in sé" libidico (per Burkert, come sappiamo, il sociale è fondato sulla repressione dell'aggressività intraspecifica) pone non pochi problemi; si tratta, del resto, dello stesso scoglio teorico su cui si infrange la teoria freudiana della sublimazione sessuale nel sociale, esso stesso, come è noto, di origine libidica.

Anche l'ambito dell'agonismo, di cui Burkert sottolinea la presenza nella caccia, nel sacrificio e nel rituale funebre, è semanticamente complesso e non si presta, a mio avviso, a essere esaurito da una sola dimensione interpretativa, cioè l'elemento dinamico-competitivo dell'azione di caccia. In realtà, l'agonismo cerimoniale può veicolare messaggi diversi: esso può esprimere metaforicamente l'alternarsi delle stagioni e il rinnovamento annuale, rappresentare ritualmente rapporti di forza realmente presenti nel contesto sociale e ribadire situazioni di dominio e subordinazione; esso può anche costituire, come dimostrazione di vitalità ed energia, un'offerta in sé; analogo al gioco, in quanto manifestazione puramente espressiva, e all'offerta, in quanto puro dispendio di forze, l'agonismo, negazione dell'azione finalizzata e dell'energia fisica economizzata, si presta assai bene a marcare la differenza tra sacro e profano.

2.3. Quanto si è detto finora intendeva porre in evidenza l'abuso del modello venatorio in Burkert, mentre, a mio avviso, sarebbe necessario invece ridurne la portata esplicativa. Vediamo, come esempio ulteriore, la trattazione dei rituali funebri proposta dall'autore

Burkert asserisce che «gli elementi essenziali dei riti funebri hanno propriamente origine dai riti di caccia-sacrificio nella misura in cui trovano in questi, e nel trattamento di un congiunto morto, la loro funzione essenziale» e si chiede se il «fenomeno della morte» non si sia «dischiuso all'uomo nel paradosso di uccidere» dato che «per l'uomo la propria morte si situa in una nebulosa lontananza» (p. 52). Ma che l'atto di uccisione venatoria abbia rappresentato per l'uomo il primo incontro con la morte, e che esso abbia prodotto la coscienza di questo evento, sembra abbastanza discutibile. Se infatti la propria morte si colloca per ciascuno, come dice Burkert, in una lontananza nebulosa, quella altrui è però un evento sempre presente, e così critico da imporsi necessariamente alla riflessione. È più probabile, perciò, che piuttosto che rappresentare il prodotto del comportamento venatorio, una coscienza della morte già consolidata e frutto di una sensibilità ormai umana sia stata, invece, uno degli elementi che consentirono a posteriori l'"umanizzazione" della preda e ne fecero concepire l'uccisione come una "morte".

Sembra, così, che, senza doversi necessariamente rifare agli usi della caccia e all'atto particolare dell'uccisione, la morte sia, "in sé" un evento tale da poter dare conto del significato psicologico di molti elementi del rituale funebre; la morte dell'individuo non rappresentava semplicemente la perdita di uno dei membri della società; essa costituiva la più efficace provocazione condotta contro l'ordine dell'ottimismo costruttivo. L'erotismo, l'agonismo, il banchetto presenti nel rituale funebre rappresentano così sia modi puramente "vitali" di recupero (cfr. De Martino 1958) sia espressioni controllate della tendenza all'aggressività, all'eccesso erotico, alla bulimia o all'anoressia (cfr. Freud 1976) che accompagnano la crisi luttuosa.

Esprimendo queste riserve, abbiamo voluto ridimensionare la portata dell'influenza del modello venatorio sulla successiva evoluzione umana e contrastare la sua aspirazione a porsi come griglia interpretativa univoca. Vorremmo adesso affrontare più in particolare l'assunto principale dell'opera, secondo il quale esiste un rapporto di continuità psicologica e ideologica tra caccia e sacrificio cruento, e il "complesso caccia-sacrificio" trova la sua particolare ragione d'essere nel fatto di rappresentare una espressione ritualizzata e sostitutiva dell'aggressività intraspecifica.

3.1.

Ma, se il concetto di "giuoco" è così privo di limiti, tu non sai, propriamente, cosa intendi per "giuoco".

(Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*)

La letteratura sul sacrificio, già componente rilevante della produzione iniziale di una disciplina come quella etnologica che nella sua fase di formazione si era esercitata prevalentemente sui temi connessi all'ambito religioso, ha assunto col tempo dimensioni tali che non sarebbe certo possibile affrontarla in questo contesto; ma l'uso assai disinvolto che Burkert fa di espressioni quali "sacrificio", "rituale venatorio" ecc. impone quantomeno qualche chiarimento terminologico.

Secondo la classica sistematizzazione di Brelich (1966), le attività rituali si distinguono, come è noto, in "riti autonomi" e "riti cultuali". Il sacrificio propriamente detto rientrerebbe tra questi ultimi, caratterizzati dal fatto di avere un destinatario sovraumano preciso, mentre, per gli altri casi, si dovrebbe parlare più propriamente di "uccisioni rituali". Lo stesso Brelich (cfr. pure Brelich 1967) però ammette che, nella pratica, i limiti tra le due categorie non sono così facilmente identificabili: un rito autonomo può essere inglobato nel suo complesso nell'ambito di una religione ormai incentrata sul culto di esseri sovraumani ben identificabili e venire perciò inteso come offerta destinata a questi ultimi; in altri casi, il destinatario può essere invece (a causa della particolare produttività del linguaggio simbolico) un prodotto e una emanazione del rituale stesso. Ma quand'anche volessimo accogliere per comodità una definizione più ampia dell'espressione "sacrificio cruento" in modo da comprendervi anche le uccisioni rituali o viceversa, resterebbe pur sempre l'esigenza fondamentale di mantenere distinte le uccisioni praticate in un ambito rituale e/o cultuale da quelle effettuate in un contesto profano. Del resto, anche quando la Scuola Sociologica francese sostituì il termine "religione" con quello più ampio di "sacro", rendendo così insieme più vasto e più complesso l'ambito trattato, si individuò però contemporaneamente la caratteristica fondamentale di questa sfera, che era quella di attenere all'ambito del "separato" rispetto al livello del profano e del quotidiano (per il sacrificio in particolare, cfr. Hubert & Mauss 1898). L'opera di Burkert è essenzialmente una negazione di questa separazione, dato che vi si afferma che l'uccisione venatoria è psicologicamente e ideologicamente equiparabile al sacrificio.

Questo ci porta a interrogarci sulla natura dell'attività venatoria.

3.2.1. *Homo venans*

Un corollario fondamentale di una interpretazione "sacrificale" della caccia quale quella di Burkert, dovrebbe essere che il comportamento venatorio è sorretto in modo determinante, se non esclusivo, da motivazioni extraeconomiche. A questo proposito, però, Burkert è abbastanza ambiguo. Asserire che la caccia fu «determinata... dall'aggressività intraspecifica» (p. 33) significa infatti sostenere che nell'attività venatoria la componente non economica è quella più rilevante mentre, d'altra parte, affermare, come pure fa l'Autore, che nella caccia si scontrano il senso di colpa per l'animale ucciso e la dura legge della sopravvivenza equivale ad ammettere che sono le ragioni della sussistenza quelle alla base del comportamento venatorio.

L'importanza assegnata da Burkert all'attività di caccia nella formazione della cultura umana non è però, in quanto tale, ingiustificata. L'assunzione di un comportamento predatorio da parte degli antenati dell'uomo, infatti, fu di portata davvero incalcolabile sul piano della organizzazione sociale e dello sviluppo fisiologico, tanto che, nel discutere il processo di ominazione, qualche studioso (Morin 1973; Moscovici 1973, ecc.) sostiene l'opportunità di sostituire «all'analisi di una caratteristica tecnica o intellettuale privilegiata» (la stazione eretta, il volume del cervello, la facoltà del linguaggio, l'anatomia della mano, la fabbricazione di utensili) «l'analisi di un insieme organizzato e finalizzato: la caccia» (Moscovici 1973: 88); questo mutamento di prospettiva impone perciò di prendere in esame «la cinegetizzazione e non la ominizzazione (*sic*) dei primati, il divenire uomo del cacciatore e non il divenire cacciatore dell'uomo» (Moscovici 1973: 89).

Come mostra l'etologia dei primati non umani, l'avanguardia nella scoperta di nuove risorse e nell'esplorazione dell'ambiente è rappresentata da giovani maschi marginali e non accoppiati che, di fronte alla carenza di vegetali e all'obbligo di lasciarli alla frazione riproduttiva del gruppo (femmine e maschi dominanti), sono costretti ad avventurarsi fuori dal territorio e a cercare risorse alternative. Questa potrebbe essere una delle ragioni per le quali la caccia diviene, da un certo momento in poi, caratteristica esclusivamente maschile; in ogni caso, si è osservato che è sempre attraverso queste avanguardie che le nuove acquisizioni vengono trasmesse al gruppo nel suo complesso. Secondo Moscovici, qualcosa del genere deve essere avvenuto tra i preominidi, presso i quali devono essere state frazioni ugualmente marginali ad acquisire in maniera rilevante il gusto per la carne e l'abilità di cacciare le prede.

Quando grandi mutamenti climatici sconvolsero l'habitat, i più

adatti ad intraprendere la conquista delle savane furono, di conseguenza, «le specie che avevano un cospicuo sovrappiù relativamente non specializzato costituito da individui abituati ad avventurarsi insieme nelle regioni nuove e a coordinare efficacemente la loro attività» (Moscovici 1973: 98). L'universo dei preominidi deve essere stato, pertanto, un universo misto, in cui la raccolta di cibi vegetali continuava a mantenere la sua importanza, in cui era già presente la predazione ed in cui si ricorreva anche ad un meccanismo ulteriore di acquisizione di proteine animali: l'attività necrofagica, condotta sulle tracce dei grandi predatori. Fu solo con le successive, grandi migrazioni nelle regioni subartiche che il regime carnivoro si impose in modo pressoché esclusivo.

La cinegetizzazione, pertanto, consistette in un lunghissimo complesso processo di adattamento; se l'ipotesi che l'acquisizione del comportamento di caccia rappresentò in misura prevalente l'espressione di impulsi aggressivi intraspecifici non è perciò attendibile, bisogna però chiedersi se l'attività predatoria, con i suoi ben noti risultati sul piano fisiologico e cooperativo, non abbia a sua volta "prodotto" una nuova, imprevista visione della realtà, e se in essa non si siano effettivamente espresse anche motivazioni non economiche. In relazione al primo punto, Pfeiffer (1971) osserva ad esempio che la caccia, se contribuì certamente a ridurre i motivi di divisione e di conflitto (sia direttamente, vincolando reciprocamente individui che dipendevano l'uno dall'altro per la difesa e la sopravvivenza, sia indirettamente, offrendo l'occasione di scaricare l'aggressività sulla selvaggina piuttosto che sugli altri uomini) portò, d'altra parte, «un nuovo ordine di aggressione organizzata e di eccitamento di gruppo. Una nuova fonte di ambiguità si era creata, un nuovo potenziale di instabilità. Questo stesso modello di comportamento poteva essere volto anche all'interno, contro altri cacciatori e altri gruppi di cacciatori» (p. 473). La caccia, acquisita in modo massiccio come pratica di sopravvivenza, non resta, come avviene del resto per tutte le acquisizioni dell'uomo, una tecnica "neutra": essa inaugura un nuovo ordine e apre nuove possibilità. Così, non deve essere rimasto senza conseguenza sul piano psicologico il fatto che l'arma, se non proprio primo utensile esclusivamente umano come vorrebbe Hall (1963) (l'uso di armi è infatti rinvenibile, a livello interspecifico, tra gli scimpanzé di savana, Eibl-Eibesfeldt 1983) fu però adoperata dai maschi umani in modo massiccio, e anche nel comportamento aggressivo intraspecifico: essa rappresentava uno dei segni tangibili della diversità ormai instauratasi tra l'animale e l'uomo (che è come dire, uno dei

segni della cultura) e, per la specializzazione maschile della caccia, assurgeva anche ad emblema della frattura tra maschile e femminile, caricandosi di valori simbolici.

In quanto al secondo punto, la possibilità cioè che nella caccia abbiano trovato espressione anche istanze non economiche, sembra particolarmente interessante il contributo già classico di Goodall (1974) sull'attività predatoria degli scimpanzè. Uno sporadico comportamento predatorio è generalmente presente tra i primati: la maggior parte dei Simidi distrugge i nidi per impadronirsi di uova e uccellini; i babbuini uccidono e mangiano altri animali, specie giovani antilopi; gli scimpanzè cacciano perfino altre specie più piccole di scimmie. Ma i dati di Goodall presentano particolari motivi di riflessione in quanto mostrano sorprendenti analogie tra il comportamento predatorio degli scimpanzè e l'attività venatoria dell'uomo. L'Autrice ha osservato che tra gli scimpanzè non solamente sono esclusivamente i maschi a cacciare (comportamento, questo, analogo a quello presente nell'uomo ma in aperta contraddizione con ciò che avviene tra i predatori e anche tra gli altri primati), ma che questi animali organizzano delle vere e proprie battute di caccia e che essi sembrano almeno altrettanto motivati da un apprezzamento dell'attività predatoria in quanto tale che spinti dal bisogno di nutrirsi: nei casi osservati da Goodall, infatti, le battute erano state precedute spesso da scorpacciate di cibi vegetali.

Questi dati, nel loro complesso, sembrano indicare perciò che lo studio dell'attività venatoria non può esaurirsi in un'analisi condotta in termini esclusivamente economici. Essi ci permettono di concludere, allo stato attuale dei fatti, che l'assunzione massiccia del comportamento venatorio rappresentò per gli antenati dell'uomo un lungo processo adattivo determinato da mutate condizioni ambientali, ma preparato e facilitato da una precedente, sporadica attività predatoria e che attraverso questa componente vi confluirono probabilmente motivazioni indipendenti dalla sussistenza; oltre a rappresentare il prodotto di un lungo processo evolutivo, esso produsse a sua volta nuovi modelli psicologici e comportamentali che, per l'importanza di questo processo adattivo nella costituzione della specie umana, si perpetuarono al di là della fase della cinegetizzazione.

Un passo ulteriore, e non immediatamente conseguente da quanto si è detto finora, consiste invece nel concepire l'uccisione venatoria come il momento originario della percezione della sacralità (e, reciprocamente, la religiosità come una perpetua iterazione del modello venatorio). Ricordiamo che per Burkert il senso di colpa per l'animale ucciso è un momento fondamentale per la connotazione in senso reli-

gioso dell'uccisione venatoria: esso è il prodotto del processo di umanizzazione della preda e dà luogo, a sua volta, ai rituali di riparazione. Sappiamo, d'altra parte, che fu proprio la cinegetizzazione il processo evolutivo che permise il passaggio ad una specie compiutamente umana, e non viceversa, e, come osserva Pfeiffer (1971: 165), «non è probabile che una specie... abbia sentito dei rimorsi durante i processi di adattamento per la sopravvivenza»; la nozione di colpa sarà stata piuttosto «effetto di un rimorso retrospettivo privato in tempi relativamente recenti». Rimorsi e sensi di colpa furono essi stessi il prodotto di un processo evolutivo che diede luogo ad una specie capace sì di fabbricare armi e strumenti ma anche di identificarsi nella sofferenza dell'animale cacciato e ucciso e di raffigurarsi le immagini mitiche di un paradiso perduto, popolato di miti vegetariani; essi furono, come la coscienza della morte (cfr. 2.3.), il frutto di una sensibilità già compiutamente umana.

Dopo avere discusso alcuni dati relativi al processo di ominazione, vorrei esaminare adesso i dati sulle culture venatorie forniti dalla preistoriologia e dall'etnologia. Nel loro complesso, essi sono sfavorevoli all'attribuzione di un significato religioso alla uccisione di animali presso le culture venatorie.

3.2.2. Citando le testimonianze relative al Paleolitico, Burkert mantiene ovviamente la sua tesi sul valore sacrificale dell'uccisione venatoria, ma accoglie nel contempo alcune interpretazioni che vedono in certi ritrovamenti l'attestazione della pratica, in questo periodo, di riti sacrificali nel senso più legittimo del termine. Egli sembra sostenere, cioè, la strana coesistenza di sacrifici cruenti propriamenti detti e di uccisioni venatorie anch'esse connotate in qualche modo religiosamente.

Nozione assai diffusa tra gli studiosi del Paleolitico è il collegamento tra culti animali e sacrifici cruenti (specie dell'orso) da un lato e rituali di caccia e funebri (vedi ad es. Müller-Karpe [1969], una delle fonti principali di Burkert per questo periodo). Ma l'uso ornamentale o rituale di trofei animali non è, di per sé, una dimostrazione dell'esistenza di pratiche sacrificali; e il rinvenimento di ossa animali ricomposte in connessione anatomica, se alla luce di usi analoghi tra le culture di caccia-raccolta di livello etnologico può essere interpretato come un segno dell'esistenza di questi usi già nel Paleolitico, non costituisce neanch'esso una prova dell'attuazione di riti sacrificali.

Leroi-Gourhan (1964) ci invita, del resto, alla massima cautela nell'interpretazione dei documenti preistorici, e mostra come la mag-

gior parte delle nozioni acquisite sulla religiosità paleolitica siano invece il frutto di interpretazioni forzate e preconcette. Per ognuna delle spiegazioni tradizionali, l'Autore ne propone almeno una alternativa, altrettanto convincente se non più valida. Il ritrovamento di scheletri interi di orsi all'intero delle caverne, ad esempio, piuttosto che con rituali sacrificali seguiti da accurati seppellimenti può essere spiegato assai semplicemente con il fatto che questi animali vanno notoriamente in letargo e che, in questo stato fisiologico particolare, la morte degli animali più deboli è un fatto abbastanza comune. Una spiegazione alternativa è proposta da Leroi-Gourhan anche per quella che potrebbe apparire a prima vista la testimonianza più suggestiva a favore dell'esistenza di sacrifici animali nel Paleolitico, e cioè il ritrovamento delle renne di Stellmoor. In questa stazione vennero ritrovati sul fondo di una palude scheletri interi di renne femmine con la cassa toracica riempita di pietre. Müller-Karpe interpreta questo fatto come la prova di un rito sacrificale per immersione, e precisamente, dato il sesso degli animali, come un rito di fecondità. Burkert accoglie l'interpretazione sacrificale di Müller-Karpe e accosta il sacrificio di renne al sacrificio di vergini (cfr. 1.4.), nei confronti delle quali le prime avrebbero potuto fungere da vittime sostituitive. Leroi-Gourhan fa però osservare che le femmine di renna selvatica migrano indipendentemente dai maschi, per cui è normale che una battuta di caccia possa procurare animali tutti dello stesso sesso, e spiega il ritrovamento con l'uso venatorio di conservare le ossa degli animali o, addirittura, con l'intenzione, immergendo le prede sott'acqua, di sottrarle, fino al consumo ultimato, agli altri predatori.

Mole interpretazioni relative alla religiosità paleolitica risentono dunque, purtroppo, dell'utilizzazione comparativa di dati relativi a società strutturalmente diverse. Testimonianze più significative da un punto di vista comparativo, invece, ci sono offerte dalle culture etnologiche della caccia-raccolta, analoghe, per modalità di appropriazione delle risorse, a quelle del Paleolitico.

3.2.3. Dall'analisi delle forme della religiosità presso le culture della caccia-raccolta emerge l'assenza di sacrifici cruenti. La religiosità dei cacciatori-raccoglitori si esprime piuttosto in stagionali "offerte primiziali" di vegetali, in cerimonie di incremento e in pratiche post-venatorie; quest'ultime prevedono rituali di annullamento dell'atto commesso, come abbiamo detto più volte, ma anche l'autoalienazione di una piccola porzione della preda: una parte dell'animale ucciso viene "restituita", in base alla credenza che questo gesto (come la ricomposizione dello scheletro) favorirà la nascita di nuovi animali, ma

anche in base a un meccanismo di rinuncia scaramantica in un momento di abbondanza e di successo (Lanternari 1976; Gusdorf 1948). Le espressioni religiose dei cacciatori-raccoglitori mostrano dunque che l'uccisione di animali in un contesto religioso o quantomeno rituale non solo non rappresenta un universale culturale ma anzi non è nemmeno tipica delle culture venatorie. Il sacrificio cruento è piuttosto il prodotto della civiltà pastorale e, come è stato osservato, le «stesse civiltà agricole debbono alla loro attività complementare di allevamento lo sviluppo sacrificale, ossia cruento, della primitiva offerta vegetale dei primi coltivatori» (Lanternari 1976: 453). Il sacrificio cruento delle grandi civiltà urbane, come quella greca, sembra essere perciò una eredità della cultura agricolo-pastorale piuttosto che di una precedente cultura di caccia. Nel caso della Grecia, ad esempio, sappiamo che l'allevamento bovino, posteriore a quello ovino e suino, vi si sviluppa nel momento in cui vi giunge, dalla mezzaluna fertile, il contadino neolitico, trovandovi condizioni estremamente favorevoli all'allevamento di buoi (Poplin 1979); e sono precisamente i buoi, animali fondamentali per l'economia greca pastorale e agricola, le vittime per eccellenza dei sacrifici della *polis*.

La somiglianza tra le pratiche che seguono la caccia e quelle che seguono il sacrificio (trattamento delle ossa, denegazione rituale dell'atto commesso...) non deve, del resto, stupire; essa si spiega col fatto che gli animali allevati "derivano" logicamente e, a volte effettivamente (come mostra l'allevamento semibrado delle renne) dagli animali cacciati e con l'identità del fine che ci si propone: in entrambi i casi si tratta di cancellare la morte dell'animale con una simbolica ricomposizione, e di annullare il gesto dell'uccisore con una cerimoniale professione di innocenza (Lanternari 1976).

Più difficile è attribuire queste somiglianze a una "continuità religiosa" tra le due culture. L'immolazione di animali nasce con le culture pastorali, e intravedere una valenza sacrificale nell'uccisione venatoria significa proiettare sulla cultura ideologie proprie ad altri livelli culturali.

Non si potrà sottovalutare il fatto che, mentre nelle società che praticano il sacrificio animale l'uccisione della vittima rappresenta il *clou* dell'azione religiosa in corso, nel caso delle culture venatorie le pratiche religiose non sono mai coincidenti con l'uccisione in quanto tale, che rimane, e non potrebbe essere diversamente, un'azione operativamente orientata. Essa richiede coraggio, pazienza e progettualità; senso della misura e conoscenza dei ritmi riproduttivi delle specie cacciate per non comprometterne la sopravvivenza; un atteggiamento

pratico, che fa scegliere prede più facili (deboli, ferite, isolate dal branco...) piuttosto che animali distinti da qualche tratto particolare, come avviene talvolta nel caso del sacrificio. È vero che, come Firth (1963) sottolinea giustamente, nella realtà le considerazioni pratiche sembrano imporsi anche nella scelta dell'animale sacrificale: l'animale prescelto può essere vecchio o sterile (cioè di scarsa rilevanza economica) o venire sostituito con un altro di minor valore o addirittura con vegetali. E certi casi fanno pensare che gli animali vengano uccisi implicitamente per procurarsi cibo ed esplicitamente per ragioni religiose, per cui spesso il limite tra sacrifici propriamente detti e uccisioni rituali è abbastanza vago. Resta però il fatto che presso le culture pastorali esiste un "modello ideale" del sacrificio e dell'animale sacrificale (e che vengono escogitate giustificazioni ideologiche per le sostituzioni operate) e che l'atto dell'uccisione richiede necessariamente un contesto rituale.

Del resto, se la sfera del sacro è caratterizzata dalla separazione e dalla diversità rispetto all'ambito del profano, è difficile immaginare che una società la cui attività profana deve necessariamente culminare, per avere un senso, nella morte dell'animale cacciato possa fare un evento religioso di ogni uccisione. L'immolazione di animali assume invece un valore di cesura nei confronti del tempo profano (un valore "trasgressivo", "eccessivo", "comunicativo", "antieconomico", secondo le diverse valenze del fatto religioso) proprio quando viene attuata in società, come quella pastorale, quotidianamente rivolte alla protezione e all'incremento delle specie allevate e per le quali è l'animale "vivo" la fonte di vita e di nutrimento.

Paradossalmente, proprio il sacrificio dell'orso tra gli Ainu citato da Burkert, esempio rarissimo di sacrificio in una cultura venatoria, mostra che esiste una inconciliabilità logica tra l'animale allo stato selvatico e la sua utilizzazione nel sacrificio (cfr. Robertson-Smith 1907), contrariamente a quanto sostiene Burkert. L'orso destinato a venire immolato ricade infatti in una categoria diversa rispetto all'animale ucciso nel corso di una battuta venatoria; non viene ucciso subito ma "allevato" per un certo periodo e diviene, in questo modo, proprietà degli uomini; in un certo senso esso viene culturalizzato, come se l'addomesticamento rappresentasse l'ineliminabile presupposto della rinuncia sacrificale e il senso di familiarità la condizione dell'uccisione.

4. L'origine dei sacrifici e delle uccisioni rituali di animali va dunque posta in relazione con un contesto economico e culturale preciso, cioè con la civiltà della pastorizia. Ma anche per le forme religiose, come per ogni altro fenomeno della cultura, vale il principio che la

sociogenesi di un istituto non dà conto delle funzioni da esso assunte successivamente; ogni fenomeno culturale porta certamente i segni della sua storia anteriore, ma il suo significato (il suo "valore") dipende dalla sua posizione funzionale all'interno del nuovo sistema strutturato di cui esso si trova a far parte in un dato momento storico (cfr. Sebag 1964). Anche i comportamenti rituali, perciò, dovrebbero essere considerati come "segni"; essi possono conservare nel tempo la loro forma, pur mutando nel mentre i loro significati o avendone acquisiti di ulteriori. Il tempo opera infatti sostituendo o aggiungendo nuovi significati a segni i cui significanti rimangono apparentemente identici, e questo è ancora più vero per gli istituti mitico-rituali che, per il particolare carattere del linguaggio simbolico si prestano, pur conservando inalterata la loro forma, ad assolvere a funzioni diverse a seconda delle situazioni storico-sociali e a prestare voce a più di una esigenza. Anche per questa ragione, l'ambito religioso si presta meno di ogni altro a divenire oggetto di interpretazioni univoche: strettamente legato al concetto di tabù, e quindi all'ambito degli imperativi categorici negativi, la sfera del sacro rappresenta però anche il luogo in cui si realizza la trasgressione culturalmente consentita; momento di conservazione sociale e di progetto utopico essa costituisce, di volta in volta, il veicolo di principi d'ordine e di istanze di cambiamento; nel suo linguaggio si esprimono l'organizzazione conoscitiva della realtà umana e naturale, i principi della coesione sociale e la ricerca spirituale soggettiva. Si è prima criticato l'uso, da parte di Burkert, di operatori semantici troppo ampi (cfr. 2.2.) e si è osservato che questo procedimento impediva all'autore di apprezzare le differenze, facendogli attribuire agli oggetti considerati significati troppo generici. Il culto ufficiale della *polis,* che scandiva con le sue ricorrenze il calendario cittadino (le Bufonie ateniesi segnavano l'alternarsi degli arconti nelle loro cariche, le Tesmoforie stabilivano un rapporto di corrispondenza tra rinnovamento cittadino, crescita vegetale e fertilità femminile...) è analizzato alla stessa stregua del culto eleusino o della religiosità dionisiaca, in base alla considerazione che, in tutti questi casi, è presente l'uccisione cruenta dell'animale e l'incontro con l'evento di morte.

In realtà, si trattava invece di manifestazioni del sacro rispondenti ad esigenze di segno diverso. Così, i misteri eleusini rappresentano la «religione della salvezza personale mirante a trasformare l'individuo indipendentemente dall'ordine sociale» (Vernant 1976: 48; cfr. Sabbatucci 1975); e alla stessa funzione rispondevano altre sette esoteriche e certe correnti di pensiero mistico-filosofico come l'orfismo

e il pitagorismo. In quanto alla religione dionisiaca, è stato osservato che essa «dopo un temporaneo rigoglio testimoniato dalle leggende è in netto declino durante l'epoca arcaica e classica in quanto incompatibile con il sistema della *polis*» (Vian 1976: 104). Se la religione della *polis* svolge essenzialmente una funzione di integrazione e di continuità sociale, e di fondazione della realtà culturale in un ordine ad essa superiore, il dionisismo resta invece ai margini della vita cittadina, riempiendo quegli spazi psicologici che i grandi culti civici e panellenici non riuscivano a colmare, e soddisfacendo l'inquietudine metafisica e il fervore mistico. Nonostante che al centro dei culti della *polis* e di quello dionisiaco stia ugualmente un sacrificio di vittime, da un punto di vista funzionale il secondo sembra più vicino ai culti misterici o a certe correnti di pensiero come l'orfismo e il pitagorismo — che ricercano anch'esse una partecipazione più intensa al sacro — che non ai culti di stato, cui questo profondo coinvolgimento individuale è sconosciuto: gli adoratori di Dioniso "mangiatori di carne cruda" (*omoidos, omestes*) sono, nonostante la riprovazione pitagorica del sacrificio animale (cfr. Detienne 1975), più vicini spiritualmente agli ascetici seguaci di Pitagora che non ai consumatori della carne cotta, culturalizzata, "addomesticata" (Lévi-Strauss 1974) del sacrificio ufficiale. E l'analisi strutturale di Detienne (1975) mostra appunto che nel pensiero greco vegetarianesimo e omofagia sono entrambi contrapposti al consumo della carne cotta "culturalizzata" del sacrificio (come, del resto, le due immagini dei tempi primordiali presenti nel mondo ellenico, quella di un'umanità ferina di mangiatori di carne cruda e quella di un'età dell'oro popolata da mansueti raccoglitori di ghiande si oppongono entrambe all'ordine umano della *polis*).

La collocazione degli elementi nel contesto storico e testuale di cui fanno parte ci consente perciò di attribuire significati e funzioni meno generici e di scoprire differenze sotto analogie apparenti e strutture dinamiche ripetitive.

Il discorso di Burkert si sviluppa dunque attraverso questi assunti principali: *a*) che l'attività venatoria e l'uccisione della preda costituirono per l'uomo dei primordi il momento originario della percezione del sacro, che fu dunque associato, fin dalle origini, con l'evento di morte e con la pratica della violenza; *b*) che il sacrificio cruento non rappresenta altro che una perpetuazione ideologica e psicologica della pratica venatoria, distinguendosi da questa solo per essere ormai dichiaratamente e totalmente libero da ogni motivazione legata alla sopravvivenza; *c*) che sia le uccisioni venatorie sia quelle sacrificali rappresentano l'espressione dell'aggressività intraspecifica in

una forma che consente la sopravvivenza dell'ordine sociale, rivelandosi anzi, fattore coesivo; l'animale ucciso rappresenta, in entrambi i casi, una vittima sostitutiva, oggetto di sentimenti ambivalenti perché attraverso di esso passano sia la pratica della violenza sia la ritrovata coesione sociale.

Nelle pagine precedenti abbiamo già discusso i punti *a*) e *b*). Resta il problema dell'aggressività intraspecifica, e la possibilità che la preda di caccia e l'animale sacrificale possano rappresentare in effetti i capri espiatori di una violenza che ha altrove le sue origini. Proprio in questo risiede l'insegnamento più importante dell'opera di Burkert: nell'aver preso atto del tema antropologicamente sgradevole della violenza e nell'essersi chiesto se realmente si tratti solo di un fenomeno storicamente transitorio e accidentale; nell'aver ammonito a non ignorare il problema rimuovendolo o sottovalutandone la portata.

Per ciò che riguarda la caccia, si è visto che il comportamento venatorio, sviluppatosi nel corso di un lunghissimo processo adattivo, non è riducibile, però, alle sue finalità nutritive, e che alcuni fatti di ordine psicologico e etologico fanno ritenere che in esso sia presente una notevole componente extraeconomica legata appunto all'espressione dell'aggressività. In quanto al sacrificio cruento, molte descrizioni dell'evento sacrificale sembrano suggerire che l'animale immolato funge da vera e propria vittima sostitutiva di un'aggressività che affonda le sue radici nella comunità sociale e nei rapporti tra i componenti di questa. Nel caso delle Bufonie, ad esempio, i partecipanti litigano violentemente tra di loro (danno cioè uno sfogo rituale alla loro reciproca aggressività) prima di convogliarla sull'animale sacrificale (Burkert 1975; Girard 1980); lo stesso avviene nel caso del sacrificio dinka (Girard 1980); nella festa *gabe* dei Fuiuge della Nuova Guinea i maiali (simbolo di ricchezza e prestigio personale per l'organizzatore della festa, in una società ancora preclassista ma con chiari segni di gerarchizzazione) vengono massacrati con pesanti mazze di legno che vengono poi lanciate, in segno di sfida, ancora grondanti sangue, verso i vicini-rivali del villaggio antagonista, cui toccherà organizzare la prossima festa *gabe* (Lanternari 1976); nella cerimonia *incwala* degli Swazi, invece, il toro sacrificale sostituisce chiaramente il sovrano e viene ucciso al posto di questo in un rituale di riconferma del potere costituito (Heusch 1962).

Queste testimonianze mostrano chiaramente come nel rituale sacrificale possano esprimersi tensioni aggressive, e come esso possa rappresentare per queste un momento liberatorio culturalmente modellato. Esse non dimostrano però che l'istituto sacrificale sia un pro-

dotto storico della caccia, o che esso ne prolunghi il modello mentale e ideologico, o che l'ambito della aggressività sia legato in maniera univoca alla sfera del sacro. Possiamo dire che sia la caccia sia il sacrificio rappresentano, la prima in un contesto profano e il secondo all'interno di un contesto rituale, due possibilità espressive della violenza su oggetti sostitutivi e secondo modalità prevedibili. Ma il rapporto dell'aggressività con le uccisioni venatorie e sacrificali è solo quello più evidente da un punto di vista fenomenico, mentre un aspetto tipo della cultura è rappresentato proprio dal fatto che ogni istituto culturale può assolvere contemporaneamente a più funzioni e che, d'altra parte, le esigenze e le motivazioni individuali possono esprimersi e trovare soddisfazione in forme (e tramite istituzioni culturali) diverse. Lasciarsi ingannare dal carattere formale degli istituti culturali può perciò far trascurare il fatto che gli impulsi umani possono trovare una espressione gratificante anche attraverso forme sottilmente vicarie. Per restare nel tema che ci interessa in particolare, sappiamo, ad esempio, che il gioco, specialmente nelle sue manifestazioni più competitive, può fungere da *medium* espressivo dell'aggressività e che, in generale, tutte le società possiedono modalità culturalmente plasmate in modo da consentire uno sfogo regolato alle tensioni aggressive. Turnbull (1965), ad esempio, descrive la presenza tra i Bambuti di una figura istituzionalizzata, che egli chiama «capro espiatorio professionale», la cui funzione è quella di risolvere ogni minacciosa tensione tra i litiganti facendo scaricare su di sé, in forma ritualizzata, l'aggressività che essi nutrono reciprocamente. Come si vede, non si tratta di fatti nuovi per l'antropologia; si tratta piuttosto, preso atto della presenza di impulsi violenti all'interno delle società umane, di interrogarsi sulla "natura" di questa aggressività. Sappiamo che, nel caso dell'uomo, non si ha a che fare con rapporti tra individui biologici ma con relazioni tra persone sociali, classi e stati, e l'antropologia ci insegna che i modelli culturali hanno la facoltà di esaltare o deprimere il valore assegnato ai comportamenti violenti, come mostra il caso, ben noto agli antropologi, dei Pueblo passati nel giro di poche generazioni da un'etica bellicosa ai valori "apollinei" dell'autocontrollo, della solidarietà e della misura (cfr. Harris 1979). Si può ritenere quindi che se la biologia e l'etologia possono ampliare le nostre conoscenze sui fondamenti biologici dell'aggressività, l'antropologia può invece mostrarci quali sono le condizioni storico-culturali che favoriscono e esaltano la pratica violenta e quali sono le misure adottate dalla cultura per prevenirla e difendersene.

Il fatto comune a questi meccanismi preventivi e difensivi sembra

essere il loro richiedere, a prescindere dal fatto di trovare attuazione in contesti cultuali o profani, "modalità ritualizzate di espressione". La questione se il comportamento ritualizzato dell'uomo sia frutto di apprendimento o si edifichi invece su predisposizioni innate è assai controversa. Non c'è dubbio che i comportamenti ritualizzati nelle forme particolari in cui essi compaiono nelle diverse culture e nei significati che vengono loro attribuiti rappresentino comportamenti appresi trasmessi culturalmente di generazione in generazione; ma un comportamento ritualizzato (cioè attuato in forme fisse e svincolato, in quanto al significato, dalla sua realizzazione fenomenica, cfr. Lorenz 1974; Eibl-Eibesfeldt 1971) compare, in quanto tale, già tra gli animali, e Burkert afferma, a questo proposito, di aver voluto deliberatamente «procedere... dal concetto biologico di rito» (p. 35). Mi sembra che in questa affermazione, cioè nella valorizzazione del comportamento rituale e nella individuazione delle sue radici biologiche, risieda un altro importante suggerimento di questo autore. La parte "irrazionale" (a-razionale?) dell'uomo è stata di solito esorcizzata dall'antropologia, che l'ha sottovalutata o considerata positivisticamente alla stregua di scoria eliminabile dei sistemi mentali e culturali edificati sulla ragione. Esaminando prima i meccanismi di regolazione della carca aggressiva nell'uomo, si è visto che essi, a prescindere dal loro contesto di appartenenza, presentavano un tratto comune, che erano, cioè, comportamenti ritualizzati. Questa constatazione ci fa chiedere se non esista un rapporto tra i meccanismi inibitori propri dell'animale e certi modelli di comportamento plasmati dalla cultura; questo potrebbe anche voler dire che l'uomo non è, come vorrebbe Lorenz, completamente sprovvisto di meccanismi inibitori; bisogna però essere in grado di riconoscerli sotto la loro veste culturale. Questo fatto porta con sé la necessità di fare oggetto di una diversa considerazione certi aspetti del comportamento umano. Personalmente ritengo che in generale una scienza più rispettosa di tutte le componenti dell'uomo dovrebbe chiedersi se i ritualismi, i tropismi, le abitudini non siano altrettanto "utili" e importanti, da un punto di vista adattivo, dei comportamenti razionalmente orientati e frutto dell'elaborazione cosciente.

Bibliografia

Arioti, M. 1980. *Produzione e riproduzione nelle società di caccia-raccolta.* Milano: Loescher.

Bastide, R. 1950. *Sociologie et psychanalise.* Parigi: P.U.F.

Bataille, G. 1957. *L'érotisme*. Parigi: Les Editions de Minuit.
— 1976. *Theorie de la religion*. Parigi: Gallimard.
Brelich, A. 1966. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
— 1967. *Presupposti del sacrificio umano*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
Burkert, W. 1975. «La sagra delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee», in *Il mito. Guida storica e critica*, a cura di M. Detienne, pp. 23-49. Bari: Laterza.
Calame, C. 1981. «Presentazione», in *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, di W. Burkert, pp. 7-14. Torino: Boringhieri.
De Martino, E. 1958. *Morte e pianto rituale*. Torino: Boringhieri.
Detienne, M. 1972. *Les jardins d'Adonis*. Parigi. Gallimard.
— (a cura di) 1975. *Il mito. Guida storica e critica*. Bari: Laterza.
Eibl-Eibesfeldt, I. 1971. *Amore e odio*. Milano: Adelphi.
— 1983. *Etologia della guerra*. Torino: Boringhieri.
Firth, R. 1963. Offering and sacrifice: problems of organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93: 12-24.
Freud, S. 1973. *Totem e tabù*. Milano: Garzanti.
— 1976. *Lutto e melanconia*. Torino, Boringhieri.
Girard, R. 1980. *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi.
Goodall, J. 1974. *In the shadow of man*. New York: Dell.
Gusdorf, G. 1948. *L'experience humaine du sacrifice*. Parigi: Plon.
Hall, K.R.L. 1963. Tool-using performances as indicators of behavioral adaptability. *Current Anthropology* 4-5: 479-94.
Harris, M. 1979. *Cannibali e re. Le origini delle culture*. Milano: Feltrinelli.
Hertz, R. 1978. *Sulla rappresentazione collettiva della morte*. Roma: Savelli.
Heusch, L. de 1962. «Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique», in *Le pouvoir et le sacré*, di Aa.Vv., Bruxelles: Institut de Sociologie.
Hubert H. & M. Mauss 1898. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année sociologique* 1897-98, tome 2.
Lanternari, V. 1976. *La grande festa*. Bari: Dedalo.
Leach, E. 1976. *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
Léroi-Gourhan, A. 1964. *Les réligions de la préhistoire (Paléolithique)*. Parigi: P.U.F..
Lévi-Strauss, C. 1974. *Il crudo e il cotto*. Milano: Saggiatore.
Lorenz, K. 1974. *Il cosiddetto male*. Milano: Garzanti.
Money-Kirle, R. 1930. *The meaning of sacrifice*. Londra: Tavistock.
Morin, E. 1973. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Parigi: Seuil.

Morris, D. 1967. *The naked ape (A zoologist study of the human animal).* Londra: Jonathan Cape.
Moscovici, S. 1973. *La società contro natura.* Roma: Ubaldini.
Müller-Karpe, H. 1976. *Storia dell'età della pietra.* Bari: Laterza.
Pfeiffer, J.E. 1971. *La nascita dell'uomo.* Milano: Mondadori.
Poplin, F. 1979. «Nascita e destino della caccia e della domesticazione», in *La riscoperta della preistoria*, a cura di A. Léroi-Gourhan, pp. 87-109. Milano: Mondadori.
Robertson-Smith, W. 1907. *Lectures on the religion of Semites.* Londra: Tavistock.
Sabbatucci, D. 1975. «Il misticismo eleusino», in *Il mito. Guida storica e critica*, a cura di M. Detienne, pp. 119-161. Bari: Laterza.
Sebag, L. 1964. *Marxisme et structuralisme.* Parigi: Payot.
Turnbull, C. 1965. *Wayward servants. The two world of the African Pigmies.* New York: The Natural History Press.
Vernant, J.P. 1976. *Le origini del pensiero greco.* Roma: Editori Riuniti.
Vian, F. 1976. «La religione greca in epoca arcaica e classica», in *Storia delle religioni*, vol. 3: *Il mondo classico*, a cura di H.C. Puech, pp. 29-117. Bari: Laterza.
Vidal-Naquet, P. 1975. «Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese», in *Il mito. Guida storica e critica*, a cura di M. Detienne, pp. 51-72. Bari: Laterza.

LA METAMORFOSI DEI HUAVE: L'EQUIVOCO DI UNA RICERCA

Flavia G. Cuturi, Alessandro Lupo

Già dagli inizi di questo secolo Franz Boas aveva compreso come fosse impossibile effettuare una ricerca su qualsiasi aspetto delle società studiate dall'antropologia se non si può disporre della padronanza dei mezzi espressivi e comunicativi da queste prodotti e fruiti e della esauriente conoscenza dei molteplici elementi e fattori in cui ogni sistema culturale si articola, esigenza ribadita in modo esplicito anche in Italia (cfr. "La ricerca sul terreno", *L'Uomo,* 1980, 4,2). Tale metodologia di base consente di restringere i confini delle ambiguità e dei fraintendimenti e di evitare il rischio di alterare, nel lavoro di traduzione, i concetti sottesi ai termini. E sulla medesima linea di rigore etnografico Malinowski e Lévi-Strauss hanno potuto rendere esplicita la fitta rete di legami che uniscono e giustificano le innumerevoli componenti di ogni sistema socioculturale, specie del settore ideologico-religioso.

Non sempre, è ovvio, tali insegnamenti sono stati seguiti con uguale rigore. Nelle scienze umane è infatti facile lasciarsi trascinare dal fascino delle teorie e travolgere con esse l'inerte obiettività dei dati. Ma se certo molte saranno state le volte in cui uno studioso disattento avrà accostato, confrontato, insomma maneggiato in modo improprio i fatti, c'è da chiedersi quanto più numerose siano state quelle in cui i fatti stessi sono stati anche trascurati, o peggio deformati dalla colpevole negligenza di certi ricercatori. E il guaio è che spesso quei dati ignorati e stravolti non sono noti ai lettori, costretti a concedere all'Autore una mal riposta fiducia. Succede così che, per la mancanza di una qualsiasi puntualizzazione critica, macroscopiche inesattezze passino a volte inosservate nella produzione scientifica.

In entrambe le fasi complementari in cui genericamente si articola ogni ricerca sul terreno — quella della raccolta dei dati e quella della loro elaborazione — lo studioso attento deve saper scorgere ed

evitare i tranelli che la scelta metodologica e i criteri di reperimento del materiale etnografico nascondono. Essenziali appaiono la scrupolosità nella raccolta sul campo e l'accuratezza delle varifiche; la mancanza di questi requisiti non può che inficiare ogni successiva trattazione teorica, come è avvenuto con ciò che sui Huave del Messico hanno scritto in Italia Gerardo Bamonte e Gilberto Mazzoleni. Nel suo volume del 1979 Bamonte ha riunito in modo curioso e poco convincente dati etnografici concernenti le attività economiche huave e la traduzione di alcuni «miti e leggende», preannunciando che il loro «esame approfondito» sarebbe stato «condotto a termine in collaborazione col prof. Gilberto Mazzoleni» (p. x); quest'ultimo infatti nel suo saggio del 1981, oltre a riproporre precedenti pubblicazioni (Mazzoleni 1977; Mazzoleni & Bamonte 1979; Mazzoleni & Marzotto 1977), analizza parte del materiale narrativo fornitogli dal suo collaboratore.

L'estrema libertà di cui gode ogni antropologo nel rendere pubblico il frutto del proprio lavoro non può però fargli mai dimenticare l'imperativo etico dell'informazione veridica: nel senso, non soltanto, come ovvio, di un'informazione che non sia scientemente menzognera, ma anche di un'informazione che non si basi su una raccolta inadeguata per scarsa attenzione o mancanza di metodo scientifico. Pertanto, quando si dovesse riscontrare che le suddette condizioni sono state disattese, diventa d'obbligo, per chiunque ne sia in grado, denunciare tali carenze mediante l'analisi critica. Poiché gli scritti di Mazzoleni e Bamonte riguardano un gruppo che gli estensori di questa nota hanno fatto oggetto di studio specifico durante due campagne di ricerca in seno alla Missione Etnologica Italiana in Messico (1), si è potuto rilevare quello che al pubblico dei lettori — in gran parte studenti e comunque all'oscuro delle cose huave — sarebbe potuto sfuggire, e cioè la superficialità nella conduzione delle indagini su cui quegli scritti si basano, con i conseguenti errori linguistici, etnografici e teorici. La consapevolezza di trovarci di fronte a materiale spesso inattendibile ci ha indotto a redigere la presente nota per controbattere la dubbia correttezza delle informazioni e delle analisi che da queste sono state tratte, con l'augurio che il richiamare l'attenzione su certe "sviste" serva non solo a fornire un metro di giudizio al lettore, bensì anche a difendere e ribadire quelle regole di rigore professionale che sono alla base del valore e della credibilità scientifica dell'antropologia stessa. Nell'esame dei molti errori e inesattezze contenuti nei dati, fatti e deduzioni che compaiono nei saggi di Bamonte e Mazzoleni ci siamo basati non solo sulla nostra esperienza di ricercatori sul campo e sulla conoscenza degli scritti e delle informazioni dei

componenti la Missione che ci hanno preceduto e accompagnato, ma anche sulla possibilità di verificare in loco, discutendo con i Huave stessi, proprio la erroneità di quei dati e di quelle ipotesi.

Gli errori e inesattezze cui ci riferiamo possono raggrupparsi in quattro specie: 1) errori di trascrizione, traduzione e comprensione dei termini huave; 2) dati e fatti non corrispondenti al vero; 3) interpretazioni, ipotesi e teorie formulate all'oscuro di dati che le avrebbero rese improponibili; 4) "deduzioni" che incespicano in marchiani errori di traduzione dallo spagnolo (lingua anch'essa non ignorabile, costituendo la base del *pidgin* ispano-huave in cui la maggior parte delle conversazioni viene svolta sul campo).

Queste pecche, che rivelano l'approssimazione e superficialità con cui la ricerca è stata condotta, rendono del tutto fantasiosi i voli interpretativi di cui è ingombro il testo di Mazzoleni (1981). Ciò appare in modo particolare laddove egli, nel commentare e interpretare i miti raccolti e tradotti da Bamonte, finisce per far propri e pagare con gli interessi anche gli errori di quest'ultimo. Non dubitiamo d'altro canto che, qualora la produzione intorno a quel materiale continuasse, anche gli equivoci si ripeterebbero all'infinito, essendo il vizio, come suol dirsi, alla fonte.

Cominciamo con un esempio (2) che rientra nella prima categoria, in cui alla confusione tra termini e concetti si accompagna un errore di trascrizione (causato dall'ignoranza della lingua) dalle conseguenze non irrilevanti. Bamonte (1979: 207) scrive: «... se veniva un mulinello d'aria il suo *nagual* era *nangan Ndiec Oic*». Pur non avvedendosi dell'errore, Bamonte stesso resta perplesso, giacché in nota scrive: «*Ndiec Oic* è il serpente con le corna... *Nangan* si traduce "dolce", ma non se ne comprende il significato in questo contesto». Perplessità giustificata, poiché oltre ad un serpente cornuto, *ndiüc* (non *ndiec*) *oic* 'serpente nube' è il ciclone, che facendo parte delle componenti divine della natura, merita per i Huave il rispettoso attributo di *nangaj* 'sacro', e non quello — invero inspiegabile — di *nangan* 'dolce'. Un'osservazione aggiuntiva può essere fatta sull'uso del termine *nagual*. Se è vero che in questo contesto Bamonte non fa che riportare il termine usato dall'informatore, è anche vero che egli non adotta che questo lungo tutto l'arco del testo (pp. 138-141, 149, 164, 173-174, 184, 191, 201-202, 204, 206-207, 218), dimostrando di ignorare il vocabolo indigeno *ombas,* che sgombrerebbe il campo dagli equivoci, in quanto unico corrispondente dell'originale concetto di "alterego" huave (cfr. Tranfo 1979). La confusione viene ereditata da Mazzoleni (1981: 132, 136, 138, 145-146, 150) che pur riconoscendo la differenza tra *nagual* e *ombas,* ripropone la loro equiparazione attraverso il termine

tonal che è l'impreciso corrispondente spagnolo (di origine nahuatl) del huave *ombas*.

D'altra parte l'approssimazione con cui Bamonte affronta la lingua huave traspare anche in molti altri casi: come quando, riferendo (p. 177) la formula di saluto tradizionale, che è *Dios ndic müm/teat* 'Dio con te, signora/signore', dice: «*Dict müm* ovvero "madre mia". Il corrispettivo per gli uomini è *Dict teat* ovvero "padre mio"»; oppure quando (p. 99) confonde i due significati di *xeech* — il sostantivo 'nonno' o 'anziano' e l'aggettivo 'grande' — traducendo il nome del pianeta Venere, *Xeech ocas* 'grande stessa', con «stella antica», e inoltre arriva all'assurdo astronomico di precisare che si tratta di una stella «isolata e molto luminosa, ben visibile da luglio in poi», mentre essa ha un periodo sinodico di 584 giorni (cfr. Lupo 1981: 285 per le credenze su Venere dei Huave). Ma ancora: il *neawüneay* 'colui che si trasforma' (cfr. Tranfo 1979: 146) diventa a p. 226 *newanewei*, tradotto semplicisticamente con lo spagnolo *brujo*; il termine indigeno per 'gente' *nipilan* a p. 36 viene fatto derivare da un inesistente «*nipil*, uomo, figura umana» (uomo si dice *naxey*); *mbaj moel* 'fiore che viene da fuori' (da *moel* 'gente di fuori'), un termine classificatorio che si riferisce a tutti i fiori introdotti dall'esterno in genere, viene trasformato (pp. 49 e 59) in *mbaj molly* (perdendo così la traccia semantica del termine) e limitato ad indicare le sole creste di gallo; mentre la mancata distinzione tra huave e castigliano porta il Nostro a definire (p. 163) «*Rayo* (=fulmine) *una delle denominazioni* [corsivo nostro] con cui ci si riferisce ai *montioc*», laddove il primo termine non è ovviamente che la letterale traduzione spagnola del secondo.

Ma v'è anche di peggio: la confusione linguistica porta Bamonte a creare letteralmente dal nulla una categoria di terreni agricoli, quella degli *andüg* (p. 30). Citiamo per esteso: «Gli appezzamenti agricoli... vengono denominati *corül*, o *arrünch* se in essi sorge un'abitazione; *andüg* è il nome dei terreni recintati dove si allevano animali». Ebbene, l'unico termine huave che si avvicini all'inesistente *andüg* è *andüg*, che indica le collane — per lo più di corallo (sp. *coral*) — portate dalle donne huave; i «terreni dove si allevano animali» sono invece chiamati *corrül* (due "r"!), dallo sp. *corral*. È sorprendente pensare che l'immaginario *andüg* — non solo fantasiosa invenzione linguistica, ma anche grave falso etnografico — sia nato dalla confusione tra *coral* e *corral*. Eppure sarebbe bastato girare per i campi chiedendo di vedere un *andüg* per avvedersi della topica.

Tutti questi equivoci e deformazioni dei termini avrebbero potuto essere facilmente evitati, se non altro utilizzando il *Vocabulario Huave* dei Warkentin, del 1952, o meglio il *Diccionario Huave* degli Stairs,

pubblicato nel 1981 ma già da vari anni accessibile in versione preliminare agli studiosi, come dimostra la sua utilizzazione in Signorini (1979) (3).

Ad errori di questa gravità se ne aggiungono altri di peso ancor maggiore, poiché riguardano la sostanza etnologica delle informazioni. Vediamone alcuni: a p. 125 Mazzoleni (1981) scrive: «Le famiglie sono strutturate secondo il principio della patrilinearità e della viri- o neo-località». Diligentemente l'A. riporta in nota la sua fonte: Signorini (1979: 17, 20-22, 25-26, 31, 32-39, 73-93). Eppure Signorini, lungi dal classificare la struttura parentale in senso patrilineare, dice esplicitamente: «... sono riconosciuti tali [*scil.* come parenti] sia quelli del lato paterno sia quelli del lato materno, essendo il tipo di discendenza bilaterale» (p. 100). Possibile che Mazzoleni abbia interrotto la propria lettura a p. 93, a sole sette pagine da questa esplicita dichiarazione? Possibile che abbia trascurato il capitolo sulla parentela (Signorini 1979: 99-116)?

E ancora in Bamonte (1979: 14-15) troviamo un'affermazione che tradisce una ben scarsa competenza etnologica: «La residenza è tendenzialmente neolocale... Esistono però anche casi di *matrilocalità e, meno frequentemente, di uxorilocalità* [corsivo nostro]». È forse superfluo ricordare che l'un concetto sottintende l'altro e che non v'è quindi esclusione tra i due.

Nella stessa pagina (15) ci imbattiamo in un'enunciazione altrettanto scoraggiante: l'autorità civile della complessa figura dell'alcalde — investita anche di un fondamentale e specifico significato religioso — viene così liquidata: «L'alcalde... svolge anche un ruolo politico perché viene riconosciuto a tutti gli effetti come un "capo"». E altrove (p. 145): «*Compadre*: l'esatta traduzione in italiano è "compare" (comare, padrino, madrina, figlioccio, figlioccia), ma in considerazione del significato leggermente diverso [?] che tale termine assume tra i Huave, si è mantenuta la grafia originale». Innanzitutto lo spagnolo *compadre* può tradursi in italiano *solo* con "compare", *mai* con "comare", "padrino", "madrina", "figlioccio", "figlioccia" (ciascuno dei quali ha il suo esatto corrispettivo in castigliano); e anche il huave ha altrettanti vocaboli per definire le relazioni della parentela spirituale; in terzo luogo il termine non «assume tra i Huave un significato leggermente diverso»: la diversità consiste semmai nell'ambito terminologico dell'uso, poiché è l'identità del significato a consentirne l'estensione (cfr. Signorini 1977: 76). Eppure tante imprecisioni si potevano evitare adottando il termine huave *combül*.

Poco più oltre ci imbattiamo in un procedimento inverso: a un unico termine Bamonte fa corrispondere arbitrariamente lo stesso insieme

concettuale: il *brujo* sarebbe colui che pratica la magia nera (mentre nella realtà è anche colui che ne cura gli effetti, cfr. Signorini & Tranfo 1979: 186) «attraverso l'aiuto o patti con le entità demoniache» (Bamonte 1979: 153). Se è vero che i sanmateani hanno adottato il vocabolo spagnolo *brujo*, non hanno per questo acquisito con esso il corpus ideologico ispanico (in cui è precipuo il patto col demonio) che lo accompagna.

Sempre riguardo alle informazioni non corrispondenti al vero, va chiarito che i *miteat poch* 'padri della parola' sono persone esperte della prassi e delle formule che accompagnano certi momenti rituali, che istruiscono i *mardom* patrocinatori della festa di un Santo intorno alle regole organizzative che la tradizione prescrive. Ma di *miteat poch* non ve n'è uno solo, contrariamente a ciò che si evince da quanto scrive Bamonte (1979: 134), né si assume questo titolo «dopo aver ricoperto la carica di alcalde», bensì in seguito a un lungo apprendistato presso un altro *miteat poch*, iniziato fin dalla giovane età. A conferma di ciò ci avvarremo proprio del caso che induce Bamonte a trarre conclusioni antitetiche ai fatti: l'ormai defunto Jorge Cepeda, padre del nostro padrone di casa di San Mateo, era sì "un" *miteat poch* (e non «il *teat poch*» (4)), ma non lo divenne «dopo aver ricoperto la carica di alcalde» poiché non raggiunse mai quell'incarico, né avrebbe potuto, in quanto abbandonò la moglie e i figli per un'altra donna più giovane, perdendo così la stima ed il prestigio necessari per essere eletti dalla comunità a quell'alta carica.

Quanto detto, passando ad altro campo interpretativo, rende vano il richiamo che fa Mazzoleni (1981: 133) alla «autorevole personalità» dell'anziano personaggio, la quale non è condizione del fatto che egli sia «custode» di un mito piuttosto che di un altro. Non è la società ad "affidare" a qualcuno il ruolo di "detentore" di narrazioni (Mazzoleni 1981: 143, 136); chiunque è libero di ascoltare, apprendere e a sua volta riferire miti e leggende, anche se certo alcuni, per loro maggiore interesse personale o per ragioni professionali (i *miteat poch*), ne memorizzano un numero più cospicuo. Tant'è vero che capita spesso che tanto una donna, quanto un anziano o un ragazzo si trovino a intrattenere un qualsiasi ascoltatore con il medesimo racconto. Anzi un tempo i giovani erano soliti passare le serate in vere e proprie competizioni in cui vinceva chi avesse riferito la storia tradizionale agli altri più nuova.

Abbamo prima ricordato le rigorose "regole" metodologiche che la ricerca antropologica impone; tanto maggiore è l'obbligo di osservare tali enunciazioni di etica professionale per chi, come Mazzoleni, si assume il difficile compito di intepretare i miti servendosi dell'analisi strut-

turale. Alla conoscenza della lingua e della cultura, all'accuratezza e precisione dei dati raccolti, si aggiungono lo studio e la comparazione degli elementi socio-ideologici che compaiono nell'area studiata. Nel caso dei miti huave raccolti da Bamonte e interpretati da Mazzoleni ci si sarebbe atteso che gli AA. prendessero in considerazione l'intera area dell'Istmo o che per lo meno non trascurassero una delle poche raccolte esistenti di miti e leggende: il noto volume di Miller (1956) sui Mixe, popolazione dell'entroterra montano dello stato di Oaxaca — dedita all'agricoltura, e non già alla pesca (sic!) come incredibilmente afferma Bamonte (1979: 223). Ci si attenderebbe soprattutto da parte loro, per un'impresa così difficile, una padronanza della cultura huave di ben altro livello e altra qualità, mentre gli errori di cui sono infarciti i loro scritti — e i nostri esempi ne sono solo un campionario parziale — attestano una assoluta noncuranza nella raccolta e nella verifica dei dati. Se da un lato le informazioni di Bamonte sono gravemente inattendibili, dall'altro c'è da chiedersi come uno studioso quale Mazzoleni possa non rendersi conto di difetti tanto macroscopici, e premi anzi con la propria fiducia un materiale raccolto in modo tanto approssimativo.

Non bisogna dimenticare che nel saggio di Mazzoleni (1981) l'analisi dei miti non è che un momento successivo di conferma e di sostegno ad una fin troppo sintetica presentazione (in 4 pagine: 123-126) del mondo huave, da cui egli "ricaverebbe" la certezza, affatto ipotetica, che esso sia in grado di "gestire autonomamente" il processo acculturativo cui è soggetto e di «formulare delle risposte che consentano il padroneggiamento dei contatti dall'*interno*» (Mazzoleni 1981: 184, corsivo dell'A.) rintracciabili anche nella mitopoiesi. D'altra parte Mazzoleni, nell'interpretazione dei miti, pur di "trovare" elementi d'opposizione, in linea con la sua tesi strutturalista, si rende responsabile di sconcertanti forzature e di affermazioni prive di ogni fondamento etnografico, come quella in cui si scopre che «il coniglio bianco è il "simbolo" della luna, che è a sua volta la "madre bianca", simbolo femminile e ispiratrice» delle mestruazioni (1981: 161). In questa pletora di "simboli" ci pare doveroso chiarire al lettore che per i Huave sono le macchie lunari a ricordare l'immagine di un coniglio (cfr. Rita 1979: 214-215, Lupo 1981: 292-294) e non viceversa, e che il coniglio (inesistente quello bianco nella zona!), figura ricorrente nella narrativa indigena americana, è un personaggio caratterizzato proverbialmente da una spiccata mascolinità, contrariamente a quanto conclude Mazzoleni (5).

Ma se in questo caso la forzatura è dovuta all'associazione frettolosa di dati già in partenza inesatti, in altre occasioni è la mancanza di ulteriori nozioni a consentire la formulazione di ipotesi suggestive

forse, ma inverosimili. Ignaro del fatto che gli antichi abitanti della regione huave inumavano i morti in giare di terracotta (non certo in anfore! cfr. p. 147), Mazzoleni suggerisce che, allorquando nei miti si menziona questa pratica, ciò vada interpretato come un mitema «legato allo sviluppo della coltivazione o di alcuni prodotti in particolare» (1981: 147). Come si arrivi a tale conclusione e di quali prodotti si tratti, egli stesso non dice, suggerendo invece al lettore ulteriori e non meno fantasiosi sviluppi interpretativi. Qualsiasi informatore huave, per non parlare della letteratura archeologica (cfr. Méndez Martínez 1975), avrebbe potuto riferirgli numerose testimonianze di tale pratica funeraria nella zona.

Benché il numero e il peso degli errori varino nel corso delle trattazioni, l'ininterrotto processo di accumulazione dà vita a una progressiva e irreversibile divaricazione tra l'ingannevole immagine conclusiva data della cultura e della ideologia huave e la sostanziale realtà di queste ultime. Gli errori di fatto di Bamonte non restano innocuamente sterili, ma divengono fecondi quando Mazzoleni li elegge a terreno di semina per le sue deduzioni ed ipotesi. Ci si domanda allarmati a questo punto quale sia il senso di tanti sforzi teorici, nonché a quali imprevedibili sviluppi essi possano in futuro condurre.

Le possibili obiezioni non sono certo esaurite; ma concluderemo la rassegna con un esempio che costituisce quasi la summa degli errori che siamo andati via via elencando. In esso riscontriamo dapprima la traduzione sbagliata di un termine spagnolo da parte di Bamonte, che ignora l'equivalente linguistico huave e il suo referente reale; quindi l'adozione acritica di Mazzoleni del vocabolo equivocato e infine la costruzione su di esso di un fuorviante complesso di deduzioni. Esaminiamo ora i dettagli: Bamonte (1979: 137-138) così traduce l'aggiunta che un informatore fa ad un mito: «Dio diede agli uomini i *montioc* e le *ngiarret* [leggi *monteoc* e *ncharrec*]... Dopo questo ebbero il Patrono... Fecero una piccola cappella, un eremo [*sic*!]. Poi per molto tempo rimase lì l'eremita [*sic*!], fino a quando si accordarono per costruire un tempio per il Patrono...». Romitaggio amerindiano?! Ma nell'uso huave lo spagnolo *ermita* vuol dire 'cappella', e Bamonte stesso parrebbe saperlo prima di perdersi nelle assonanze coll'italiano! D'altronde l'uso dell'equivalente indigeno *ombiüm teat crus* 'nido [riparo] del padre [signor] croce' avrebbe ancora una volta evitato gli equivoci. Eppure tutto ciò non sarebbe stato altro che un ennesimo, anche se comico, equivoco se dalla «presenza dell'eremita» Mazzoleni (1981: 133-134) non avesse tratto lo spunto per teorizzare, deducendone l'origine per i Huave della «gestione in proprio del culto» e la garanzia «da ogni soggezione ecclesiastica per così dire esterna». Un vero pa-

radosso, sia che si consideri quanto l'A. enuncia da un punto di vista storico, sia da quello mitico-simbolico: infatti cadendo il nesso teorico espresso dall'immaginario eremita, è inconsistente la premessa di Mazzoleni secondo cui le succitate annotazioni dell'informatore (promosse qui al rango di «variante significativa») rivelano «esplicitamente la volontà di un accordo tra i due orizzonti religiosi e una fondazione per gradi... che, muovendo dalla iniziale volontà di Dio, si perfeziona in un accordo. "Dio diede... Dopo questo ebbero... Si accordarono..."» (1981: 133). Tanta attenzione prestata dall'A. alle parole contrasta vistosamente con la mancanza di vaglio delle fonti di cui si avvale.

A questo punto non rimane che tirare le somme delle osservazioni fatte finora; risparmiamo al lettore, al quale crediamo di aver fornito sufficienti elementi di giudizio, ulteriori commenti sulla qualità delle opere in questione; ma un ultimo accenno alle gravi carenze informative e conoscitive degli AA. servirà a giustificare i dubbi sulla legittimità delle conclusioni (e anche previsioni) che Mazzoleni formula circa l'attuale condizione storico-culturale della società huave e i suoi possibili sviluppi. Egli infatti nega che per essa «si possa affatto parlare di deculturazione passiva e di disintegrazione in atto» (1981: 182) ed anzi sulla base del patrimonio mitico fornitogli da Bamonte stabilisce in modo tanto arbitrario quanto inverosimile che «il villaggio di San Mateo del Mar vive da tempo una situazione di equilibrio privilegiato, che consente una possibilità di acculturazione critica, stimolando la creatività mitica quale strumento di padroneggiamento del reale *in fieri*» (1981: 129). Mazzoleni tenta, cioè, di ricostruire la storia della risposta culturale (vista come intenzionale) che i Huave avrebbero dato nel tempo ai contatti con l'Occidente mediante la mitopoiesi.

Per realizzare un progetto così impegnativo Mazzoleni ricorre, in senso metodologico, «alla pluralità delle versioni e varianti mitiche, alla personalità degli informatori, alla conoscenza delle circostanze specifiche del contatto culturale» (1981: 131). Purtroppo — come sarà ormai evidente anche al lettore — sia le informazioni etnografiche, sia le traduzioni (dal huave quanto dallo spagnolo), sia la comprensione della complessa realtà vissuta dai Huave su cui questa ricerca si sorregge, difettano di attendibilità, riducendo a ipotesi prive di possibile riscontro le conclusioni che l'A. formula con tanta sicurezza. È quindi stupefacente che una situazione economica, sociale e culturale in evidente stato di profonda disgregazione qual è la huave — non differente d'altronde da quella denunciata e studiata da innumeri etnologi, politici, operatori sociali per gli altri gruppi indigeni del Messico e in tante altre parti del mondo — venga descritta come una idilliaca gestione del processo acculturativo per la quale «almeno sino agli anni in cui è

avvenuta la registrazione dei miti [1976!], non si può parlare di una disgregazione della cultura huave né di esiti evasionisti» (1981: 175).

Note

1. Tali campagne hanno coperto un periodo di complessivi otto mesi per ciascuno negli anni 1979-80 e 1981; la Missione, diretta da Italo Signorini, svolge annualmente la sua attività in area huave dal 1973 (gli scritti pubblicati dai suoi componenti sono elencati in bibliografia).

2. Facciamo presente che, al fine di non tediare il lettore e di fornirgli al tempo stesso un significativo campionario degli errori presenti nei testi presi in considerazione, abbiamo operato una considerevole riduzione degli esempi, limitandoci a quelli più facilmente isolabili dal testo e che meglio rappresentano le classi di errori da noi identificate. Siamo stati costretti a tralasciare quasi tutte le approssimative, incoerenti e fuorvianti traduzioni dal huave (nonché dallo spagnolo) che Bamonte ci offre quasi ad ogni pagina del suo volume e che denotano da parte dell'A. un grande disordine sistematico e una profonda imperizia delle basilari nozioni grammaticali huave. Bastino i seguenti esempi:

a pag. 63 troviamo che *najuy tiüt cüet* 'pesce d'acqua fonda' è goffamente reso in italiano con l'ambiguo «va sotto pesce»; mentre imprecisioni grammaticali si riscontrano altrove;

a pag. 65 la 'laguna meridionale' (*cawac ndec*) è «sud laguna»), la 'laguna degli aironi' (*tsolyow*) è «airone acqua»;

a pag. 74 si noti l'incoerenza nella definizione di alcune parti della canoa: «*Milas bela andüy tioxing müx*, la fune della vela che passa dentro naso canoa. Strallo di prua» e sotto: «*Milas bela andüy tüwil müx*, la fune della vela che passa dentro fondo canoa. Scotta», ecc. ecc.

3. Diversamente dai precedenti scritti dei membri della Missione (cfr. Signorini 1979: 15), si è qui adottata nella trascrizione del huave la grafia a base spagnola, già usata dagli Stairs (1981); ciò per facilitare le comparazioni dei termini indigeni con quelli riferiti da Bamonte (1979), che utilizza la medesima grafia.

4. Un altro errore grammaticale: dimenticando il prefisso possessivo *mi-*, Bamonte trasforma il *miteat poch* 'padre della parola' in *teat poch* 'padre, signor parola', facendo del vocabolo *teat* un attributo di rispetto qui del tutto improprio.

5. Donde poi l'A. ricavi la definizione di «madre bianca» per la luna rimane un mistero, poiché essa è nota solo come *müm caaw* 'mamma mese'.

Bibliografia

Bamonte, G. 1979. *Huave. Realtà e mito tra gli indios delle lagune.* Firenze: D'Anna.

Cardona, G.R. 1979. «Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave», in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni*

sociali dei Huave di San Mateo del Mar, pp. 238-261. Milano: Angeli.

Cuturi, F. 1981. Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico. *L'Uomo* 5, 1: 99-133.

— 1981. Metafore, proiezioni e rideterminazione nella terminologia anatomica. *La Ricerca folklorica* 4: 25-32.

Lupo, A. 1981. Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico). *L'Uomo* 5, 2: 267-314.

Mazzoleni, G. 1977. Baudelio il selvatico. *Culture* 2: 95-98.

— 1981. «Huave: La rifondazione quale costante», in C. Pompa, G. Mazzoleni, A. Santiemma *L'America rifondata. Analisi di tre risposte indigene all'Occidente*, pp. 121-185. Roma: La Goliardica.

Mazzoleni, G. & G. Bamonte. 1979. E venne il cura. *Culture* 2, 4: 49-52.

Mazzoleni, G. & L. Marzotto. 1977. Il «selvaggio» nella cultura huave. *Culture* 1, 1: 25-30.

Méndez Martínez, E. 1975. *Arqueología del area huave.* Tesis profesional, México.

Miller, W.S. 1956. *Cuentos mixes.* México: INI.

Rita, C.M. 1979. «Concepimento e nascita», in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 198-237. Milano: Angeli.

Signorini, I. 1977. Padrino e compadre: analisi di un rapporto di scambio tra i Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico. *L'Uomo* 1: 57-80.

— 1979. *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar.* Milano: Angeli.

Signorini, I. & L. Tranfo. 1979. «Le infermità: classificazione e terapie», in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 164-197. Milano: Angeli.

Stairs, G.A. & E.S. Stairs. 1981. *Diccionario huave.* México: Instituto lingüístico de Verano.

Tranfo, L. 1979. «Tono e nagual», in I. Signorini *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, pp. 136-163. Milano: Angeli.

Warkentin, M. & C. Warkentin. 1952. *Vocabulario Huave.* México.

THE PERILS OF ANTHROPOLOGICAL MISDIAGNOSIS: A NEW LOOK AT EVANS-PRITCHARD'S THEORY OF WITCHCRAFT

E.A. Morinis

Introduction (1)

Witchraft, oracles and magic among the Azande is unquestionably a landmark study in anthropology. Although its publication in 1937 did not attract immediate attention, Evans-Pritchard's exacting field research, impressive exposition and clearly enunciated theory soon won a reputation for the work, within and beyond anthropology. In the years since its publication, *Witchcraft, oracles and magic* has had a marked influence in the analysis of witchcraft and religion, but also in other fields which delve into the subtle and complex interactions between belief and society, including politics, social structure, ideology, behaviour and socio-cultural change. Mary Douglas (1970: xviii) has said of *Witchcraft, oracles and magic* that it «came to dominate the writings of anthropologists in a remarkable way».

It is perhaps even more remarkable that Evans-Pritchard's theory of witchcraft might be, while not entirely unfounded, at least an incomplete view of Zande witchcraft practices. In this article I will investigate the foundations of Evans-Pritchard's theory by re-examining some of the data upon which the now-classic model is based. My purpose in doing so is two-fold. I will suggest grounds for calling aspects of Evans-Pritchard's theory into question, by showing that he made what are likely critical errors in the diagnosis of physical pathologies among the Azande. But this article is less an exhumation of the corpse of Zande beliefs than it is a reconsideration of the theory of witchcraft, and ultimately an examination of the general process of theory-building in anthropology. I am especially concerned to demonstrate that the validity of theoretical generalizations in social studies is largely dependent on the range and quality of hypotheses available to the analyst, from which he chooses those he will

test against the data. A theory built on questionable or incomplete hypotheses can still appear coherent and prove influential, despite the fact that it presents a distorted picture of the society or culture it purports to explain. The Azande may have been more practical and less mystical than Evans-Pritchard suggests.

Claude Lévi-Strauss (1963: 13) has said that «... in attacking an ill-founded theory the critic begins by paying it a kind of respect» merely by bothering to criticize it. I would like my expression of respect for the work of Professor Evans-Pritchard to be of another kind, even as I call it into question. It is only because of his skillful field research and his comprehensive documentation in the monograph that I am able to undertake to re-examine his theory. For this, as well as for his insightful sociological analysis of witchcraft, he is due much respect and gratitude.

Witchcraft, oracles and magic among the Azande

The crux of Evans-Pritchard's familiar argument is that Azande witchcraft beliefs are not based on objective reality, but are an internally coherent system of unscientific thought which effectively, if falsely, accounts for personal misfortune:

> «It is an inevitable conclusion from Zande descriptions of witchcraft that it is not an objective reality...
>
> The concept of witchcraft nevertheless provides them with a natural philosophy by which the relations between men and unfortunate events are explained and a ready and stereotyped means of reacting to such events» (Evans-Pritchard 1973: 63).

Much of the book is devoted to elaborating this system of explanation and prescription in action.

More generally, *Witchcraft, oracles and magic* was a contribution to the still-continuing debate in anthropology on the nature of «primitive thought». Evans-Pritchard took a clear position in arguing that the Azande thought logically in searching out witches as the causes of their misfortune, but that their logic was applied to observable phenomena organized into false categories, without the benefit of objective science. He draws a clear distinction between the rationality of their logic and the unscientific worldview within which it is operated.

Evans-Pritchard also provided a functionalist interpretation of witchcraft beliefs, in which he argued that the witchcraft complex

serves to condemn and sanction non-conformist and antisocial behaviour. This aspect of his theory has spawned a range of studies in "micropolitics" (Gillies 1976).

The Zande witchcraft system relies upon the identification of the misfortune-causing witch: «... when a Zande says that witchcraft has done him harm he means that a witch has done him harm, and he seeks to discover a witch upon whom to vent his vexation» (Evans-Pritchard 1937: 100). Individuals are first identified as witches by their antisocial, antagonistic behaviour towards the sufferer of the misfortune. In Zande thought only someone who bears one ill, out of jealousy, malice, greed or grievance, would invoke the power of witchcraft to cause harm. Once such a person has been identified, a poison oracle is consulted to verify the accusation. Should the oracle indicate that the suspect is indeed a witch and is responsible for causing the misfortune, a fowl's wing is sent to the accused by messenger. Occasionally the accused might deny the accusation, but more often he pleads innocent of malicious intent, although not of witchcraft: «If I possess witchcraft in my belly I am unaware of it; may it cool. It is thus that I blow out water» (Evans-Pritchard 1937: 123).

In the past an accused witch could be murdered by those who felt themselves wronged by his power. In that case, or should he die naturally, an autopsy would be performed in search of positive proof that he was indeed a witch. The source of Zande witchcraft is held to be an inherited, physical substance that can be found in the abdomen of witches. If this substance is discovered during the autopsy, then the accusation of witchcraft is confirmed. Should it be absent, the accused's kinsmen «might strike his accusers in the face with his intestines or might dry them in the sun and afterwards take them to court and there boast of their victory» (Evans-Pritchard 1937: 42).

Accusations of witchcraft would result in punishment only in extreme cases, such as murder. In other cases, all that is generally requested is that the witch withdraw his malevolent force, and leave the unfortunate person in peace. The object of a witchcraft accusation, after all, is only to allay the hatred of the witch, by polite entreaty, in order that the misfortune he is causing be alleviated.

Mary Douglas (1970: xvii) has identified three main theoretical points made in Evans-Pritchard's analysis:

1. tolerance of foreign beliefs: Evans-Pritchard effectively demonstrates how a system of thought so different from any familiar to the European

mind is sensible and functional within its own intellectual context. It is logical, even if its logic is brought to bear on non-objective phenomena;

2. «the hostilities that were expressed by witchcraft beliefs were clearly patterned. Accusations clustered in areas of ambiguous social relations. Where roles were buffered by unequal power, wealth or other forms of social distance, witchcraft accusations were not made; they appeared where tensions between neighbouring rivals could not otherwise be resolved». This analysis provides a functionalist interpretation of witchcraft; and
3. «witch beliefs have a normative effect on behaviour. Thus the moral system and social codes were supported by the sanction of attracting suspicion of witchcraft, since witches were thought to be rude, mean or snatching. Moreover, being bewitched was never accepted as an excuse for moral and technical defects where responsibility could be established».

Later authors have employed these perspectives, some to good use, some finding them inadequate (cfr. Kennedy 1967). Criticisms of Evans-Pritchard's work have been made, but the central principle upon which he based his argument has seldom been questioned: to the present day, Evans-Pritchard's assertion that witchcraft is a rational system of unscientific beliefs accounting for misfortune, while witches are psycho-social deviants, retains currency.

It may well be that witchcraft is indeed such an ideological system and that it functions as a means of social control over deviants, but there is good reason to demand more proof than Evans-Pritchard presents in *Witchcraft, oracles and magic*. In particular, his analysis of the all-important "witchcraft-substance", the only acceptable evidence that someone is a witch, is highly suspect. For the Azande, the physical determinants of witchcraft are crucial to indigenous ideas and practices in the witchcraft complex. For the anthropologist, with little medical knowledge available to him, the entity located in the belly of a witch is so much mystical, symbolic or perhaps even illusory thinking. I will review the descriptions of witchcraft-substance provided by Evans-Pritchard in the light of contemporary knowledge of abdominal pathology. If, as it seems, Evans-Pritchard has incorrectly identified witchcraft-substance, then the system of belief and practice built upon the existence of this critical stuff may have less to do with mystical, unscientific practices and more to do with practical, preventive medicine than he suggests.

The nature of witchcraft-substance

Evans-Pritchard (1937: 9) defines the Zande term *mangu* as «a material substance in the bodies of certain persons. It is discovered by autopsy in the dead and is supposed to be diagnosed in oracles in the living». Witchcraft itself is a psychic act performed by those who possess this substance within their bodies. Witchcraft substance can be inherited (Evans-Pritchard 1937: 23).

Evans-Pritchard (1937: 22-23) states that he himself had never seen human witchcraft-substance, but draws on informants and other writers for descriptions:

«...it has been described to me as an oval blackish swelling or bag in which small objects are sometimes found... I have heard people say it is of reddish colour and contains seeds of pumpkins and sesame and other food-plants which have been devoured by a witch in the cultivations of his neighbours... Major Larkin writes: "If a person is a witch, there is to be found in the belly a round hairy ball, which may have teeth, and which is very dreadful to look at"».

The location of this substance in the body is not established with certainty. Evans-Pritchard (1937: 22), concludes that «I believe it to be the small intestine...», but quotes informants and authors who cite the appendix, liver, gall-bladder and stomach as the location of *mangu*. All agree, however, that it is located in the abdominal cavity.

Witchcraft-substance increases in size with time: «Being part of the body, witchcraft-substance grows as the body grows» (Evans-Pritchard 1937: 30).

Evans-Pritchard (1937: 42) describes the process of autopsy at length:

«Two lateral gashes are made in the belly and one end of the intestines is placed in a cleft branch and they are wound round it. After the other end has been severed from the body another man takes it and unwinds the intestines as he walks away from the man holding the cleft branch. The old men walk alongside the entrails as they are stretched in the air and examine them for witchcraft-substance. The intestines are usually replaced in the belly when the examination is finished and the corpse is buried».

It is very clear that to the Azande witchcraft-substance is a tangible reality, and this Evans-Pritchard (1937: 63) acknowledges: «The physiological condition which is said to be the seat of witchcraft, and which I believe to be nothing more than food passing through

the small intestine, is an objective condition...». But is he justified in his "belief" that *mangu* is nothing more than undigested food?

Evans-Pritchard admits his scant knowledge about the body and disease. He (1937: 480) says that in discussing Zande therapeutics he is «labouring under a layman's handicap». Furthermore, Zande medical ideas and conditions appeared so complex and unintelligible to him that he protests «Even for a doctor the task would be one of great difficulty». Most revealingly, he (1937: 481) admits «knowing nothing at all of pathology, physiology, botany and chemistry, I soon tired of the fruitless labour of collecting the names of innumerable diseases and medicinal plants...». Can we trust his diagnosis of witchcraft-substance?

I would suggest that witchcraft-substance bears more resemblance to cancer than to undigested food. Major Larkin's description of *mangu* is exactly that of a sort of tumor known as a teratoma.

A teratoma is a true neoplasm made up of a number of different types of tissue. The tumor is composed of derivatives of all three germ layers and has the potential to develop into any sort of somatic tissue. Its most significant feature is the fact that it develops perfectly normal cells, only in strange combinations and always in parts of the body to which they are alien. It is this characteristic that has earned the tumor its name (Greek *teras, teratos 'monster'*):

> The somatic tissues formed in teratomas show remarkable variation with regard to structural organization, maturity and homogeneity... Simple structures and even functional units are... present» (Damjanov & Solter 1975: 223).

A a result, «They contain neural tissues, pigmented areas, skin, muscle, cartilage, bone, marrow and cuboidal, glandular and ciliated epithelia» (Jami & Loeb 1975: 223). Because teratomas develop from germs cells by an abnormal process of embryology, «it was concluded that the teratocarcinoma was a caricature of embryogenesis» (Pierce 1975: 8). A monster indeed! Teratomas are most commonly found in the testis and ovaries, the mediastinum and the sacrococcygeal area, but are known to occur in almost every part of the body.

The Zande description of *mangu* conforms to the oncological description of a teratoma: an abdominal growth containing hair, teeth, nails, bone, etc. The pumpkin and sesame seeds mentioned in one description of witchcraft-substance cited above could well be small bits of bone or other tissue one normally finds in a teratoma. *Mangu*,

like a tumor, grows larger the longer it is in the body. And like the monstrous teratoma, witchcraft-substance is dreadful to look at. Evans-Pritchard, it seems, has made a misdiagnosis.

Abdominal teratomas are not common. However the multiple characteristics and locations assigned to *mangu* by the Azande lead me to suggest that any type of abdominal tumor would likely have qualified as witchcraft-substance, with teratomas being perhaps the classical, and most hideous, type.

A somewhat tenuous corroboration for this argument is to be found in the fact that the behavioural characteristics which the Azande ascribe to witches are similar to the personality traits of those suffering from malignant disease. Evans-Pritchard (1937: 112) states that «Witches tend to be those whose behaviour is least in accordance with social demands». Some of the typical anti-social behaviours of witches he lists are: a spiteful disposition, glumness, ill-temper, unmannerliness and meanness. This sort of non-conforming, disvalued behaviour could well be brought on by the growth of an abdominal tumor. Holland (1973: 994) notes that «... early symptoms of cancer may be mistakenly diagnosed as depression». Also in later stages of the disease, «patients may start to lose weight, become more fatigued, irritable, anorexic and depressed» (Weisman 1979: 88). The very presence of malignancy in the body can give rise to degenerative changes in the nervous system, leading to emotional problems and inexplicable behavioural changes (Garner 1966: 87). The behavioural symptoms of Zande witchcraft are not out of keeping with the symptomology of neoplastic disease.

Misdiagnosis and its implications

It seems warranted to conclude that Evans-Pritchard misdiagnosed Azande witchcraft-substance, and that *mangu* as described bears more resemblance to a tumor than to undigested food. It would be an obvious step at this point in the argument to refer to statistics on the epidemiology of cancer in the Sudan, with the intention of discovering whether abdominal cancer was a major health problem among the Azande. An abnormally high incidence of this pathology might account for the special attention this people seem to have given it. Unfortunately such figures are unavailable. A cancer registry for the country was started only in 1966. Daoud, et al. (1968: 43), in one of the articles on cancer in the Sudan, note: «Because of the present unsatisfactory mode of registration of deaths and the lack of diagnostic

facilities in many parts of the country, it is impossible to give accurate figures of the true incidence of disease». The morbidity rates for the period during which Evans-Pritchard did his research are even more uncertain. However, whatever the statistical incidence of abdominal cancer among the Azande, it is certain that some cases of this disorder must have occurred. What is of greatest significance for the purpose of re-analysing the nature of *mangu* is the fact that it was accorded high regard by the Azande. The argument does not hinge on the incidence of cancer, but on the public attitude of importance with which it was invested.

Regardless of the absence of statistics, it is still possible to trace out the implications of a rediagnosis of *mangu*. The point I seek to make here is that his mistaken identification of the witchcraft-substance caused Evans-Pritchard to overlook a conceivably important dimension of Azande witch-related practices. I make no claim that Evans-Pritchard's analysis of the witch complex is invalidated by the proposal of a preventive public health function in the system. On the basis of the material he provides, a structural-functionalist argument stressing the normative applications of witchcraft, and an idealist approach to witchcraft as a coherent, if non-objective, system of beliefs, seems cogent, believable and useful. My point is that this analysis of the system is not exhaustive. I will present evidence to show that Azande witchcraft practices might have had a consistent medical consequence which Evans-Pritchard, influenced by his own preconceptions and constrained by the limited knowledge of the times, overlooked. If a new health-related dimension of witchcraft practices can be shown to exist, then the picture we have of Azande witchcraft is altered, perhaps significantly, since it is not always the case that the most important aspects of a socio-cultural practice are to be traced to the overt explanations or beliefs of those who practice it.

I will now present several hypothetical explanations for the preventive health function of Azande witchcraft practices. The case for these hypotheses depends upon one fact: that the Azande killed suspected witches.

According to Giorgetti (1968: 61) in his study of death among the Azande, witch-murder ceased among these people about 1870. It seems, however, that this practice was a central feature of the witchcraft complex in the precolonial period. Since, according to Evans-Pritchard (1937: 111), the Azande attribute all misfortune to witchcraft, all death must be the result of the action of witches:

«Azande say: "Death has always a cause, and no man dies without a

reason". The strongest of men die from witchcraft due to ill will. Hence the aphorisms "They hate the elephant and it will die" and "They speak ill of the elephant and it will die". It is witchcraft which kills a man...».

Giorgetti (1968: 13) adds:

«The Azande do not believe in natural death, nor do they believe that illness is due to natural causes. Illness and death, to them, are caused directly by witchcraft (*mangu*) and sorcery (*kerengua* or *bakiti*)».

In the Zande view murder alone was a sufficient justification for killing a witch, but since all death was considered murder, it is reasonable to conclude that the identification and elimination of witches would have been a fairly common occurrence in the precolonial period. Giorgetti (1968: 60) states: «In ancient times the presumed guilty was brought to justice at once». Evans-Pritchard (1937: 113) sums it up:

«For all loss is deemed by Azande to be due to witches. To them death, whatever its occasion, is murder and cries out for vengeance...».

The actual precolonial situation cannot be known with certainty, but given the Azande belief system tying misfortune and death to witches and demanding revenge, witch-murder was likely a common event. The ready elimination of suspected witches has been reported elsewhere (e.g. Lindenbaum 1979), and is in keeping with the Zande reputation for ruthlessness (cfr. Bicknell 1972). The proposition that the Azande killed suspected witches and then performed autopsies to confirm the presence of abdominal cancer is basic to the three hypotheses I will present to account for the health aspect of Azande witch-hunting practices.

If *mangu* is cancer, and suspected possessors of the substance are eliminated from the population, what might be the effects of this practice?

Hypothesis 1: *The Azande were eliminating individuals whose chromosomes bore genes predisposing to cancer, and were thus practising a form of genetic management.*

The role of genetic factors in predisposing to or causing cancer is uncertain, but some evidence indicates a hereditary aspect to abdominal cancers. Pridgen, et al. (1950) found that members of the same family did sometimes develop carcinoma in the small bowel. Regarding teratomas specifically, laboratory experiments on mice have shown that

spontaneous teratocarcinomas occur only in certain strains of mice. The authors (Solter, et al. 1975: 141) conclude:

> «From these results we can conclude that genetic factors play an important, if not decisive, role in spontaneous teratocarcinogenesis in mice».

Support for attributing teratomas to a predisposing or etiological genetic defect comes from a study which found a positive association between the occurrence of teratomas and the occurrence of congenital birth defects (Fraumeni, Li & Dalager 1973). Stewart and Bagshaw (1965) report a case of almost simultaneous occurrence of testicular cancer in two twins. One twin had a diagnosis of seminoma of the right testis and only five weeks later a diagnosis of teratoma and embryonal carcinoma of the left testis was made in his twin. These tumors are believed to be closely related.

It is conceivable that the witch-killing practices of the Azande functioned to eliminate genetically maladapted individuals from the population. In this case, the occurrence of abdominal cancer might itself have been the undesirable trait, or it might have been a marker taken to indicate some other congenital abnormality, with which the Azande observed it to be associated. In either case, the Azande themselves were clearly concerned with the hereditary aspects of witchcraft-substance, since they believed that it passed from parent to child (Evans-Pritchard 1937: 127-28).

Hypothesis 2(a): *The Azande were interrupting the transmission of a cancer virus.*

The existence or role of oncogenic (cancer-producing) viruses have been debated in medical science since the idea was first proposd in 1908 in Ellerman and Bang's description of chicken leukosis. In fact, of the 600 viruses which affect vertebrates, 150 have been shown to be oncogenic. There is strong evidence that a virus of the herpes group (Epstein-Barr virus) is involved in the etiology of Burkitt's lymphoma (Cochran 1978: 11). Leukemia in children has also been shown to have viral associations. It has not been shown that cancers have a viral cause — in all likelihood this would be too simple a linear causative model for what seems to be a multi-factorial disorder. But neither has the hypothesis been proven wrong: «New techniques are being invented or perfected and may be capable of testing in new ways the correctness of the "viral theory"» (Andrewes 1970: 138).

It is conceivable that the witch-killing practices of the Azande

functioned to interrupt the transmission of a cancer virus, thus preventing an infectious disease from becoming epidemic.

Hypothesis 2(b): *The Azande were interrupting transmission of infectious disease, particularly those diseases which predispose to abdominal cancer.*

If the Azande were concerned to interrupt the transmission of an infectious disease, the most likely one to be of concern is bilharziasis (schistosomiasis), which is endemic to the Sudan. Bladder cancers have been conclusively shown to have a statistical correlation to bilharziasis (Daoud, et al. 1968: 47). El Katib (1972) reported a polypoid teratomous mass in the rectum of an eight year old girl infested with bilharziasis.

Bilharziasis is a disease caused by a type of trematode called a schistosome, which lodges in the veins and feeds on blood. It is transmitted amongst humans through a snail vector. The female schistosome, reproducing in the human body, disperses eggs, some of which lodge in the intestines, where cancer can result. After infestation, ova appear in the feces. These are transmitted to water by defecation and, following hatching, the young trematodes must enter the intermediate host (the snail) within two or three days.

It is conceivable that the witch-killing practices of the Azande functioned to interrupt the chain of transmission of a serious infectious disease, most likely schistosomiasis, of which abdominal cancer was a sequela and marker.

Hypothesis 3: *The Azande were eliminating a category of people whose behaviour, personality or cultural practices were maladaptive by predisposing to cancer.*

Personality and other specific psychological factors have been argued to be predisposing to or causative of cancer since Sir James Paget (quoted in Whelan 1978: 203) wrote: «The cases are frequent in which deep anxiety, deferred hope and disappointment are quickly followed by the growth or increase of cancer...». In particular "stress" has been singled out as having a role in the development of cancer. LeShan (1966) found a 72% correlation of cancer and preceding emotional factors, especially childhood trauma, in a study group of 450 patients, while the correlation in the control group was only 10%. Such findings have led to suggestions of a "cancer-prone" personality. Thomas, in her study of graduates of the Johns Hopkins University School of Medicine, found that cancers tended to develop

much more frequently in people who were generally quiet, non-aggressive and emotionally contained (Whelan 1978: 206). The personality factor highlighted by Bahnson (1980: 975) as increasing the risk of cancer is «a personality makeup dominated by sadness, depression and unmet emotional needs».

While emotional or personality factors associated with cancer focus on the character traits of the individual, acquired cultural behaviours have also been implicated as oncogenic. The best known and most certainly proven of such culturally-based cancer producers is smoking. There is good evidence that certain chemicals and drugs, the use of alcohol, factors of occupation and even styles of dress (which can allow or prevent exposure to the sun) are directly linked to the development of cancer. Diet, which is also very firmly based in culture, has been found to have direct bearing on the development of bowel cancers. In general:

> «The suspicion that nutrition may be involved in the cause of cancer has derived primarily from epidemiological studies and a number of animal laboratory studies. It is estimated that over one-half of all female cancer deaths and 30% of all male cancer deaths may be related to nutritional factors» (Marks 1977: 7).

In particular, lack of natural fibre in the diet has been found to increase the risk of colon cancer. The incidence of bowel cancer in some cultural groups (especially the Japanese, religious isolates in North America and emigrant Jewish populations) has been shown to vary directly with the influence of culture on diet. When socio-cultural change has brought about alterations in traditional food patterns, the incidence of intestinal cancer has changed as a direct result.

It is conceivable that the witch-killing practices of the Azande functioned from the population persons with maladaptive psychological characteristics, personalities or behavioural patterns. The Azande could have been concerned to curtail either the undesirable traits, of which cancer would be a marker, or the cancer itself, which they recognized as being brought on by the undesirable traits. This hypothesis seems the least likely of the three proposed.

Discussion

The foregoing hypotheses can neither be proven nor disproven. There are major gaps in the scientific understanding of cancer which make conclusive statements about cause and transmission impossible.

Furthermore, we cannot know what the Azande of the 1930s and earlier might have thought about cancer, genetics and inheritance, except as this information has come filtered to us. My intention has been to suggest plausible hypotheses which would give a practical, objective dimension to Azande witchcraft practices. I do not want to be interpreted as suggesting that these displace the functionalist and idealist theories of Evans-Pritchard. Rather, I would hope to have these hypotheses provoke thinking in which the idealist and practical aspects of the witchcraft complex were seen as complementary: it is conceivable that the Azande were endeavouring more than explanation and social control through the killings, autopsies and diagnoses of their witchcraft system.

Even if one or another of these hypotheses is accepted as a likely feature of the Azande witchcraft complex, the question remains whether the medical consequences of the system were knowingly intended by participants or were an incidental and accidental consequence of actions with other intentions. We cannot know the answer to this question with certainty at this time. Evans-Pritchard's informants are no longer available. We cannot find out what the Azande thought, only what Evans-Pritchard thought they thought. But even this irresoluble uncertainty over the question of Azande intentions does not threaten the argument for a practical dimension to the witchcraft complex. The health-related consequences of witch-murder could have been deliberately designed into the system as people over the years observed and recognised the negative effects of *mangu*. But even if the medical outcomes of the witchcraft complex were a latent and unintended function of the system, they might have been an integral, if unspoken, dimension of the practice which ought not be ignored. This suggestion is not unreasonable, for direct health benefits resulting from traditional cultural behaviour not explicitly intended to bring about the result have been demonstrated in other cases. For example, the traditional diets of non-meat eating people tend to include a conventional combination of grain and legume protein sources. In India, rice or wheat is always eaten with lentils. In Mexico, the traditional combination is beans and corn. No researcher, no matter how probing, would likely get from the people in these countries a scientific explanation for these dietary traditions. These food patterns are seen as mere conventions, or perhaps in terms of some indigenous conceptual scheme (e.g. a balancing of "hot" and "cold" properties). Nevertheless, it remains true that these usual food combinations have the very important nutritional consequence of assembling whole proteins from the incomplete proteins in each of the different vegetable sources.

This would be a latent and indigenously unknown but extremely important function of the system. The case for a practical dimension to Azande witchcraft does not falter over whether this aspect of the system was known to or spoken of by the practitioners.

A further objection to these hypotheses must be dealt with. Sometimes witches were allowed to withdraw their witchcraft, and were not punished. Certain categories of people could not be accused of witchcraft. Even though witchcraft was thought to be hereditary, no attempt was made to wipe out the descendants of proven witches simply because an ancestor had been found to possess *mangu*. These fact are all inconsistent with a policy of strict genetic or disease management. The emphasis in this last sentence must fall on the word «strict», however. Even if the Azande were attempting to bring about the effects postulated in the hypotheses, other social goals, such as the preservation of the prestige of ascendant social groups or the maintenance of group peace, might take precedence over the health-related aims of witch control. The system as part of the larger social world seems to have had several functions, the simultaneous satisfaction of all which might not have been possible.

It is self-evident that an analyst will only conceive and test hypotheses that he considers relevant to the problem area in which he is working. Evans-Pritchard himself notes (1962: 87):

> «The essential point to remember is that the anthropologist is working within a body of theoretical knowledge and that he makes his observations to solve problems which derive from it».

It follows that the validity of explanations is imperiled if casual factors happen to fall beyond the theoretical horizons within which the analyst looks for hypotheses.

Evans-Pritchard's analysis of witchcraft among the Azande was constrained by his own intellectual predisposition. His approach demonstrates his predilection for the emotional, intellectual and sociological explanations of the complex. I do not dispute these aspects of witchcraft, which I think have stood the test of time in establishing their utility as analytical concepts. Rather, I have explored the possibility that Evans-Pritchard neglected some crucial features of Azande witchcraft belief and practice. The limited medical knowledge he had at his disposal in the early part of the century, in conjunction with his self-admitted boredom and impatience with medical matters, undoubtedly limited the range of the hypotheses he tested in developing his theory of witchcraft. Had Evans-Pritchard been interested or

able to test possible practical consequences of murdering people with abdominal cancer, his picture of Zande witchcraft might have been very different.

I have presented several additional hypotheses about witchcraft among the Azande which, if methodically tested, might show witchcraft practices to be something more than Evans-Pritchard suggests. The possibility that practical medical and public health functions are latent, if not manifest, in the witchcraft system does bring Evans-Pritchard's idealist view of witchcraft as solely a belief system focused on non-objective phenomena into question. And since this fundamental tenet of his theory has had influence on so many subsequent studies of witchcraft, it is conceivable that the practical medical consequences of witchcraft systems have been minimized or neglected in these as well. Were this to be so, then the long line of successors to the intellectual inspiration of *Witchcraft, oracles and magic* would also bear re-examination.

For example, in their study of witchcraft among the Tiv, the Bohannans (1969: II, 153) state that witchcraft is associated with a physical substance «that is found on the human heart at the post mortem examination of some bodies but not of others». The different colours of this substance (*tsav*) are described, but there is no inquiry into the possible physiological or pathological bases for the condition or the practices associated with it. Instead, the entire witchcraft complex is interpreted (Bohannan & Bohannan 1969: 172) as «a logical necessity» which labels deviants (bogeymen), identifies a group of people who practice bewitching, and serves «as an explanation for misfortune that one suffers and cannot explain by more practical means...». The influence of Evans-Pritchard seems to be strong here, and one wonders what the Tiv were actually seeking to discover on the hearts of accused witches during autopsies, why they singled out this pathology (if it was such) for such intense concern, and what were the practical health-related consequences of the anti-witchcraft (and hence anti-*tsav*) campaigns?

The classical anthropological theory of witchcraft, which emerged in the 1930s and has reigned ever since, was developed without the benefit of the analytical perspective of modern medical anthropology. It is probable that there are whole dimensions of practical and health-related effects in witchcraft, as well as other socio-cultural activities conventionally considered to have other purposes, which have been overlooked because of the strength of the theoretical inertia in the discipline.

In conclusion, I quote Professor Turner's comment in his critical

article on witchcraft published in 1964. At that time, Turner (1964: 314) was arguing the significance of a processual perspective against a taxonomic one in the analysis of witchcraft, but what he says extends to all witchcraft studies, including his own, which have relied on the theory Evans-Pritchard developed for the Azande: «..."the facts" have changed within the last decade and theory must change with them».

Note

1. Thanks to Michael G. Kenny for comments on an earlier draft of this paper.

References

Andrewes, 1970. *Viruses and cancer.* London: Weidenfeld & Nicolson.

Bahnson, C.B. 1980. Stress and cancer: the state of the art, Part I. *Psychosomatics* 21, 12: 975-981.

Bicknell, P. 1972. «Zande Savagery», in *Zande themes*, edited by A. Singer & B.V. Street, pp. 41-63. Oxford: Blackwell.

Bohannan, P. & L. Bohannan 1969. *A source notebook on Tiv religion.* New Haven: Human Relations Area Files.

Cochran, A.J. 1978. *Man, cancer and immunity.* London: Academic Press.

Damjanov, I. & D. Solter. 1975. «Ultrastructure of murine teratocarcinomas», in *Teratos and differentiation*, edited by M.I. Sherman & D. Solter, pp. 209-220. New York: Academic Press.

Daoud E.H., A.M. El Hassan, F. Zak, N. Zakova. 1968. «Aspects of malignant disease in the Sudan», in *Cancer in Africa*, edited by P. Clifford, C.A. Linsell, G.L. Timms. Nairobi: East African Medical Journal and East African Publishing House.

Douglas, M. 1970. «Introduction», in *Witchcraft confessions and accusations*, edited by M. Douglas, pp. xviii-xxxviii. London: Tavistock.

El-Kabib, Y. 1972. Pedunculated teratoma of rectum infested with bilharziasis. *British Journal of Surgery* 59: 655.

Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford: Clarendon Press.

— 1962. *Social anthropology and other essays.* Glencoe: Free Press.

Fraumeni J.F., F.P. Li, N. Dalager. 1973. Teratomas in children: epi-

demiologic features. *Journal of the National Cancer Institues* 51: 1425-1430.
Garner, H.H. 1966. *Psychosomatic management of the patient with malignancy.* Springfield: Thomas.
Gillies, E. 1976. «Introduction», in E.E. Evans-Pritchard *Witchcraft, oracles and magic among the Azande of the Sudan* (abridged edition). Oxford: Oxford University Press.
Giorgetti, F. 1968. *Death among the Azande of the Sudan.* Bologna: Nigrizia.
Holland, J. 1973. «Psychologic effects of cancer», in *Cancer medicine*, edited by F. Holland & E. Frei, pp. 991-1021. Philadelphia: Lea & Febiger.
Jami, J. & J.E. Loeb. 1975. «Chromatin proteins of mouse primitive teratocarcinoma cells: electrophoretic comparison with somatic tissues of the mouse», in *Teratomas and differentiation*, edited by M.I. Sherman & D. Solter, pp. 221-233. New York: Academic Press.
Kennedy, J.G. 1967. Psychological and sociological explanations of witchcraft. *Man* (N.S.) 2: 216-225.
LeShan, L.L. 1966. «An Emotional Life-History Pattern Associated with Neoplastic Disease». *Annals of the New York Academy of Science* 125: 780-793.
LeShan, L.L. & R.E. Worthington. 1956. Some recurrent life history patterns observed in patients with malignant disease. *Journal of Nervous and Mental Disorders* 124: 460-465.
Lévi-Strauss, C. 1963. *Totemism.* Boston: Beacon Press.
Lindenbaum, S. 1979. *Kuru sorcery: disease and danger in the New Guinea highlands.* Palo Alto: Mayfield.
Marks, P.A. 1977. «Nutrition and the cancer problem», in *Nutrition and cancer*, edited by M. Winick, pp. 7-14. New York: Wiley.
Pierce, G.B. 1975. «Teratocarcinoma: introduction and perspectives», in *Teratomas and differentiation*, edited by M.I. Sherman & D. Solter, pp. 3-12. New York: Academic Press.
Pridgen, J.E. et al. 1950. Carcinoma of the Jejunum and Ileum. *Surgery, Gynecology, Obstetrics* 90: 513-524.
Solter D. N. Adams, I. Damjanov, Koprowski. 1975. «Control of teratocarcinogenesis», in *Teratomas and differentiation*, edited by M.I. Sherman & D. Solter, pp. 139-159. New York: Academic Press.
Stewart, J.R. & M.A. Bagshaw. 1965. Malignant testicular tumors appearing simultaneously in identical twins: a case report. *Cancer* 18: 895-898.
Turner, V. 1964. Witchcraft and sorcery: taxonomy versus dynamics. *Africa* 34: 314-325.
Weisman, A. 1979. *Coping with cancer.* New York: McGraw-Hill.
Whelan, E. 1978. *Preventing cancer.* New York: Norton.