

RECENSIONI

G. Antongini, T. Spini, *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Alto Volta*, Laterza, Roma, 1981, pp. 241, Lit. 36.000

Ecco un libro che, con strumenti d'indagine tra loro diversi e complementari, sa cogliere la realtà di una cultura africana con percezione penetrante e acuta e consente al lettore di seguire con trasparenza lo sforzo interpretativo degli Autori.

Il titolo dà ragione del contenuto. I Lobi sono sorti, come popolo, dal cammino degli antenati che attraversarono il fiume Volta, alla fine del sec. XVIII, per insediarsi nelle regioni attuali. Da allora il fiume ha assunto un valore di fondo nella concezione lobi. Nell'iniziazione si richiede ai candidati di ripercorrere a ritroso l'antico cammino fino alle sponde del fiume, e si crede che su quelle stesse sponde si raccolgano le anime dei defunti nella lunga attesa di ripassare le acque per giungere al rango e alla pace degli antenati.

È attorno a questi concetti che si è sviluppata l'indagine di Antongini e Spini. Lungo un arco di sei anni essi hanno vissuto intensi periodi di ricerca sul campo, unendo al metodo antropologico dell'osservazione partecipante lo strumento tecnico della rilevazione degli elementi costruttivi delle abitazioni lobi e la verifica delle notizie già riportate da precedenti studiosi, antichi e recenti. Per rendere i riferimenti più certi e concreti i due autori hanno avvedutamente concentrato il lavoro sulla località di Djilegnuora, estendendo poi l'attenzione al resto del territorio per cercarvi confronti e conferme.

I Lobi appartengono al contesto culturale voltaico, caratterizzato da società acefale, senza stato, con una organizzazione sociale basata su gruppi parentali unilineari e qualificata dallo stretto rapporto tra il culto degli antenati e l'insediamento territoriale. Nel quadro generale i Lobi si distinguono per alcune peculiarità, quali l'organizzazione parentale bilineare e la forza sociale degli altari-santuari.

All'elaborazione dei propri dati gli Autori premettono una introduzione generale con quattro contributi di altri specialisti: sulla storia dei Lobi e la conquista francese, di J. Kambou (pp. 10-13); sull'organizzazione sociale, di C. de Rouville (pp. 13-17); sul modo di produzione, di M. Fiéloux (pp. 17-19); sui mercati e sugli schiavi del sec. XIX, di P. Bonafé (pp. 20-25). Si tratta di informazioni preliminari pertinenti: ma un'introduzione unitaria sarebbe stata altrettanto valida e forse più incisiva.

Nell'analisi successiva gli Autori seguono una gradazione di temi che attraverso la lettura dei segni residenziali permette di mettere in evidenza le concezioni ideologiche dei Lobi. Alternando abilmente disegni, grafici e illustrazioni fotografiche in corrispondenza al testo, la descrizione chiarisce con lucidità il significato polivalente dei concetti.

Il primo segno, territorialmente più vasto, preso in esame è il *dithil*, l'altare della terra (pp. 27-62). Il termine si riferisce allo spirito della terra, all'altare che gli è dedicato e all'estensione territoriale propria di una parentela. Chi abita in un territorio entra con esso in una relazione privilegiata e conosce tutti i punti sacri di cui esso ridonda. I Lobi, per questa ragione, riconoscono la condizione privilegiata delle etnie, come i Tuna, che abitavano il territorio prima del loro arrivo e le consultano quando si tratta di collocare un nuovo altare della terra.

Da segnalare è la sottile distinzione, in senso bilineare, tra proprietà e usufrutto della terra. A Djilegnuora, per esempio, solo due persone hanno il possesso della terra perché sono le sole appartenenti al clan matrilineare del fondatore. L'usufrutto, invece, è regolato dal patriclan per il tramite del *dithildar* che è, insieme, l'erede del fondatore, il sacerdote dell'altare, il garante dell'ordine, ed è colui che assegna i terreni da coltivare. Accanto a lui vi è il *kaldar* ('detentore del coltello') di discendenza matrilineare, che copre l'ufficio di sacrificatore. L'uno e l'altro gestiscono la celebrazione comunitaria che si compie ogni anno per espiare le colpe e assicurare il favore del *dithil*.

Dal territorio l'analisi si restringe all'altare della casa, *thilka* (pp. 63-118). «Nessuna casa lobi è considerata "terminata", e quindi abitabile, se di fronte alla porta non è stato piantato il *thilka*». L'altare consiste in forme di argilla sormontate da forche di legno e rami segnati da colate di pappa di miglio bianco. Proprietaria dell'altare è la prima moglie.

Dall'altare esterno l'indagine si addentra con grande attenzione allo studio del metodo di costruzione, della forma, dell'orientamento e degli annessi. Tra i tanti è questo uno degli apporti più originali dell'indagine. Attraverso l'attenta comparazione delle piante delle case rilevate gli autori mettono in luce la forma antropomorfica derivata dal sesso

maschile che assume la casa-fortificazione lobi. L'analisi raccorda l'abitazione ai fatti sociali della vita, quali il matrimonio e la nascita. La morte ha un rilievo a parte, connesso con il terzo tema che ha per oggetto il buco nella terra, *dii kar* ossia la tomba (pp. 118-176).

La morte, nel caso soprattutto di una persona adulta, è motivo di forti apprensioni e di tensioni sociali che occorre affrontare ritualmente. Ma è anche l'inizio del viaggio di ritorno dei defunti che passano ancora una volta il fiume per assumere il ruolo di antenati, ossia di protettori. La sepoltura e il lutto sono aspetti particolari del tema, ma il discorso si allarga con intuizione e interesse alla divinazione, che consente ai Lobi di interpretare il loro rapporto con gli antenati.

L'ultimo tema sono gli spiriti tutelari, *thila* (pp. 177-231). Il primo degli spiriti è il dio lontano, Tangba, tipica figura del teismo agreste, padrone di tutto, al quale si attribuiscono i fenomeni irreversibili, quali sono la morte e le calamità. La serie degli spiriti è grande. Vi è il *wathil*, connesso con l'antenata capofila del matriclan, il *dibe*, ossia la folgore: «una sorta di cordone ombelicale che consente al cielo di ritornare ogni tanto a toccarsi», il *bekur*, che esprime la libertà e il coraggio ossia la forza dell'uomo maturo, e altri ancora. Il loro insieme costituisce quello che opportunamente gli Autori definiscono il "campo di forze" che circonda ogni casa lobi.

Un posto a parte occupa lo spirito dell'ippopotamo, *wathil sipue*. Non si riscontra presso tutti i Lobi, ma pare riservato ai discendenti degli antichi schiavi. Il suo possesso passa lungo la linea di discendenza matrilineare dallo zio materno al nipote. Antogini e Spini vi hanno dedicato un'attenzione particolare e all'esame analitico del *sipue* sono dedicate alcune delle pagine più interessanti del libro. Il possesso dell'altare attribuisce prestigio più che rango, ma determina ugualmente una specie di gerarchia tra i detentori (gli Autori ne hanno scoperti sette) e gli aspiranti (ugualmente sette), in attesa di succedere nel diritto di erigere un altare completo. L'altare completo è composto da tre elementi: la figura dell'ippopotamo, una statua androgina a cono, la nonna materna, *omie*, «la prima donna origine di tutti i Lobi».

L'intreccio bilineare tra concezione matrilineare e concezione patrilineare si rivela una costante della cultura lobi che gli Autori hanno perfettamente intuito e al quale danno il giusto risalto.

Il libro va letto integralmente. Voglio dire che la lettura del testo non si esaurisce in se stessa, pur avendo il pregio della chiarezza, ma va accompagnata costantemente dalla lettura dei grafici e dall'osservazione delle fotografie che già sole conferiscono un pregio singolare qualificante. Ed è altrettanto vero che i grafici e le fotografie non possono dissociarsi dal testo.

Di fatto, l'abbinamento dei due metodi di ricerca e di analisi — di rilevazione tecnica, grafica e fotografica, e di interpretazione culturale — rappresenta la caratteristica più significativa del libro dal punto di vista metodologico. Per queste ragioni il volume non rientra nelle ordinarie categorie editoriali delle pubblicazioni antropologiche. L'Editore l'ha inserito in una collana di "Grandi Opere", ma il volume non ha nulla in comune con certe sontuose edizioni di cui si ammira la cura editoriale e la competenza artigianale, ma si è costretti a tacere del testo o a parlarne male. D'altra parte esso non appartiene nemmeno al tipo delle monografie antropologiche dense solo di dati e di analisi teorica.

Delle due categorie, cioè della pubblicazione d'arte fotografica e della monografia antropologica, esso presenta il meglio: un testo interpretativo che all'etnografia unisce l'analisi problematica, e una documentazione fotografica eccellente unita a grafici dal *design* sempre accurato.

Il libro si chiude con un opportuno glossario dei termini lobi e con una bibliografia specifica e generale.

Bernardo Bernardi

M. Arioti, B. Bernardi, A. Colajanni, U. Fabietti, F. Remotti, P. Scarduelli, *Uomini e re; saggi di etnografia* (a cura di M. Arioti), Laterza, Roma, 1982, pp. 286, Lit. 21.000.

Il dibattito sull'importanza della ricerca sul terreno — messa in luce da tutti i più illustri studiosi fin da quando la scienza etnologica mosse i suoi primi passi — è riemerso in Italia in alcune recenti pubblicazioni (vedi ad es. "La ricerca sul terreno", *L'Uomo*, 1980, 4, 2). Tra di esse si inserisce opportunamente il volume qui presentato, che intende riunire contributi di etnologi italiani (Arioti, Colajanni, Bernardi, Fabietti, Remotti, Scarduelli), i quali hanno affrontato la ricerca sul terreno come tappa fondamentale della propria formazione scientifica.

In effetti il problema della ricerca sul terreno era stato a lungo accantonato in Italia, a causa soprattutto di difficoltà oggettive. Il nostro Paese non ha infatti mai organizzato una politica di ricerca scientifica di ampio respiro e, dei già esigui fondi, solo una minima parte è stata riservata alla "giovane" etno-antropologia, per studi sia in Italia sia all'estero. Nonostante però le sempre presenti difficoltà per l'ottenimento di fondi sufficienti, la ricerca italiana è riuscita oggi-giorno a raggiungere livelli professionalmente dignitosi, benché cer-

Di fatto, l'abbinamento dei due metodi di ricerca e di analisi — di rilevazione tecnica, grafica e fotografica, e di interpretazione culturale — rappresenta la caratteristica più significativa del libro dal punto di vista metodologico. Per queste ragioni il volume non rientra nelle ordinarie categorie editoriali delle pubblicazioni antropologiche. L'Editore l'ha inserito in una collana di "Grandi Opere", ma il volume non ha nulla in comune con certe sontuose edizioni di cui si ammira la cura editoriale e la competenza artigianale, ma si è costretti a tacere del testo o a parlarne male. D'altra parte esso non appartiene nemmeno al tipo delle monografie antropologiche dense solo di dati e di analisi teorica.

Delle due categorie, cioè della pubblicazione d'arte fotografica e della monografia antropologica, esso presenta il meglio: un testo interpretativo che all'etnografia unisce l'analisi problematica, e una documentazione fotografica eccellente unita a grafici dal *design* sempre accurato.

Il libro si chiude con un opportuno glossario dei termini lobi e con una bibliografia specifica e generale.

Bernardo Bernardi

M. Arioti, B. Bernardi, A. Colajanni, U. Fabietti, F. Remotti, P. Scarduelli, *Uomini e re; saggi di etnografia* (a cura di M. Arioti), Laterza, Roma, 1982, pp. 286, Lit. 21.000.

Il dibattito sull'importanza della ricerca sul terreno — messa in luce da tutti i più illustri studiosi fin da quando la scienza etnologica mosse i suoi primi passi — è riemerso in Italia in alcune recenti pubblicazioni (vedi ad es. "La ricerca sul terreno", *L'Uomo*, 1980, 4, 2). Tra di esse si inserisce opportunamente il volume qui presentato, che intende riunire contributi di etnologi italiani (Arioti, Colajanni, Bernardi, Fabietti, Remotti, Scarduelli), i quali hanno affrontato la ricerca sul terreno come tappa fondamentale della propria formazione scientifica.

In effetti il problema della ricerca sul terreno era stato a lungo accantonato in Italia, a causa soprattutto di difficoltà oggettive. Il nostro Paese non ha infatti mai organizzato una politica di ricerca scientifica di ampio respiro e, dei già esigui fondi, solo una minima parte è stata riservata alla "giovane" etno-antropologia, per studi sia in Italia sia all'estero. Nonostante però le sempre presenti difficoltà per l'ottenimento di fondi sufficienti, la ricerca italiana è riuscita oggi-giorno a raggiungere livelli professionalmente dignitosi, benché cer-

tamente non ancora paragonabili per quantità a quelli stranieri. Missioni di ricerca italiane si sono diffuse in tutti i continenti (oltre che nel nostro Paese), la maggior parte condotte da studiosi già noti ed inseriti nelle strutture universitarie, ma altre eseguite da giovani volenterosi finanziati da fondi privati o dal servizio civile.

È quindi da considerare con grande interesse l'impresa della Curatrice di questa antologia, che ci permette così di conoscere e valutare una raccolta di saggi indicativi e rappresentativi di almeno una parte delle indagini più recenti.

L'Ariotti però non intende soltanto presentare i risultati di alcune ricerche sul terreno; il suo obiettivo è quello di curare «un'introduzione concreta all'etnologia» (p.v), un volume cioè con dichiarato scopo didattico, utilizzabile degli studenti e dai lettori "non specialisti" come primo strumento di avvicinamento e di comprensione delle popolazioni "altre", più valido dei voluminosi manuali teorici. Ed infatti i singoli brani — illustrati anche da immagini riprese dagli stessi autori — sono strutturati come piccole monografie che forniscono un quadro completo di ciascuna popolazione presa in esame e descrivono l'ambiente, le soluzioni tecnologiche, la situazione economica, l'organizzazione socio-politica, il patrimonio mitico-religioso e le condizioni di mutamento in relazione al contatto con gruppi dominanti. E non viene tralasciato un attento esame critico delle fonti bibliografiche esistenti sui gruppi considerati.

Nell'esauriente introduzione l'Ariotti, oltre a proporre un opportuno profilo scientifico dei vari Autori e delle problematiche relative a ciascuna cultura — così da consentire al lettore l'inserimento di ognuno di essi nell'ampio panorama delle scuole e delle teorie antropologiche —, si sofferma più a lungo sul criterio metodologico su cui ha inteso impostare l'opera. La scelta delle popolazioni descritte nei sei saggi non è infatti il risultato di un *collage* casuale, derivato da una semplice selezione di comodo, bensì dell'applicazione delle indicazioni metodologiche neoevoluzioniste della scuola americana di ecologia culturale, che ha in J. Steward e in E. Service i suoi maestri.

I quattro livelli o stadi di "complessità crescente", banda, tribù, dominio*, stato — a cui Service (*Introduzione all'etnologia*, Torino, Loescher, 1982 [ed. or. 1958]) aggiunge un quinto, rappresentato dalle società contadine contemporanee — non sono però aprioristicamente intesi come rigidi schemi deterministici di sviluppo che collegano l'*habitat* all'organizzazione sociale, ma come modelli di classi-

* Nella terminologia scientifica italiana si sta diffondendo l'uso del sostantivo "dominio" proposto da P. Scarduelli come traduzione di *chiefdom* e *chefferie*.

ficazione che tengono conto dell'«introduzione di variabili più specifiche relative alla tecnologia e all'ambiente delle singole culture» (p.vi). E, ribadendo l'importanza primaria per ogni gruppo umano della produzione del cibo e della riproduzione della specie, l'Ariotti afferma che esse hanno «tutti i requisiti per offrirsi, al di qua delle relazioni sociali, come oggetto privilegiato dell'attenzione intellettuale dell'uomo» (p. vii).

Il primo dei sei contributi — ad opera della stessa Curatrice del volume — costituisce l'unico esempio del primo livello, la banda. Il gruppo preso in esame è quello dei Bambuti, pigmei stanziati nella foresta dell'Ituri, nello Zaire nord-orientale. Lettrice attenta e critica della grande mole di dati raccolti dagli studiosi che l'hanno preceduta (Schebesta, Turnbull, ecc.), l'Autrice rivolge particolare attenzione al rapporto esistente tra le tecniche di sfruttamento dell'ambiente, la suddivisione del lavoro e l'organizzazione sociale. Come in tutte le società di caccia e raccolta, l'attività economica della donna risulta fondamentale per la sopravvivenza del gruppo; eppure «la raccolta non gode di considerazione sociale: è solo un modo di procurarsi cibo» (p. 21). Poiché «nessun motivo di ordine biologico o economico» (p. 21) può spiegare la rigida attribuzione di certe incombenze, esse appaiono come «comportamenti simbolici» derivanti dal prestigio acquisito dall'uomo nella sua funzione di cacciatore-datore di morte e dall'opposta concettualizzazione della donna come raccoglitrice-riproduttrice-datrice di vita.

Al livello tribale appartengono invece i Jívaro localizzati nell'area dell'alto Rio delle Amazzoni, al confine tra Ecuador e Perù. Come riferisce Colajanni, i Jívaro — tristemente famosi in passato per la ferocia delle imprese guerriere — sono attualmente suddivisi in quattro sottogruppi; ma fondamentale, per le ripercussioni sul sistema socio culturale, è una più generale differenziazione di tipo ambientale tra gli Shuar abitatori delle terre alte forestali e gli Achuar stanziati nelle basse terre acquitrinose, distinzione che si intreccia con l'altra, presente in tutta l'area, tra insediamenti in *habitat* rivierasco e in *habitat* interfluviale. La società jívaro — dominata da una forte carica di aggressività e di competizione — si presenta come «un sistema policentrico, acefalo, senza strutture stabili di collegamento tra le piccole comunità residenziali a base parentale» (p. 68) le quali, organizzate in gruppi di 8-10 case separate da poche ore di cammino, costituiscono delle «aree endogamiche» dai confini abbastanza definiti. Ognuna di esse, posta sotto la sfera di influenza di un Big Man che controlla così «un ampio insieme dei suoi parenti» (p. 71), risulta «dalla sovrapposizione di vari parentadi cognatici in una zona ristretta» (p. 73). Ciò

che rappresenta un carattere di singolarità, opportunamente sottolineato dall'Autore, è il fatto che i Jívaro «pur non presentando gruppi di discendenza unilineari hanno tuttavia il matrimonio tra cugini incrociati...; non esistono, in altri termini, le "unità scambiste" stabili tra le quali circolano le donne» (p. 73).

I Meru del Kenya, studiati nel corso di ripetute campagne da Bernardi, si collocano ugualmente al livello tribale. La proclamazione d'indipendenza del Kenya, seguita da un lungo periodo di lotte contro gli Inglesi, portò i Meru — e gli altri gruppi indigeni locali — «ad arrendersi al nuovo governo africano» il cui corso «seguiva il superamento definitivo delle strutture politiche tradizionali» (p. 131). La diffusione della scuola, l'opposizione alle pratiche iniziatiche della clitoridectomia e della circoncisione, l'introduzione dei *cash crops*, l'abolizione di fatto della proprietà clanica dei terreni, sono tutti elementi che esemplificano il processo di trasformazione e di modernizzazione in atto nella società meru. In tale situazione può ormai considerarsi scomparsa la straordinaria figura del *Mugwe*, «dignitario religioso, simbolo del bene, del benessere e della prosperità» la cui «presenza è garanzia di vita» (p. 117). Sebbene la carica fosse ereditaria, la "personalità morale" del candidato svolgeva un ruolo fondamentale nella scelta definitiva da parte degli anziani; il *Mugwe* infatti doveva intervenire con la sua benedizione in ogni fase rituale della formazione delle classi di età e «in tal modo la sua posizione assumeva una funzione di controllo che poteva tramutare il suo potere, formalmente religioso, in potere anche politico», talora «addirittura in contrapposizione con l'autorità degli anziani» (p. 116).

L'ultimo esempio di società tribale è quello presentato da Fabbietti: si tratta dei Beduini della penisola arabica. La nascita del Regno dell'Arabia Saudita e degli altri Stati nazionali ha posto ormai fine alla leggendaria fama dei portatori della "civiltà del deserto", i nobili pastori nomadi che si contrapponevano economicamente e moralmente alle «popolazioni sedentarie legate alla terra dal loro sudore» (p. 144). Ma sebbene la politica saudita abbia condotto ad un superamento delle autonomie locali e degli scontri intertribali, tutte le tribù beduine — nonostante l'omogeneità della lingua e della fede religiosa — mantengono la loro identità e sono «definibili sulla base di criteri ideo-genealogici, economici e politici» (p. 159). Indicati come un esempio classico di "tribù acefale segmentarie", i Beduini si suddividono in unità domestiche costituite dalle famiglie di più fratelli e praticano il matrimonio preferenziale con la cugina parallela patrilineare. L'assetto tradizionale sta però cedendo di fronte all'incalzare dei processi di detribalizzazione e di sedentarizzazione, responsabili

anche dell'esodo dal deserto alle *bidonvilles* di migliaia di Beduini che «esclusi dall'accesso ai nuovi mezzi di produzione e dai meccanismi del favoritismo governativo, non sono più in grado di far fronte ai bisogni propri e della propria famiglia per mezzo delle attività tradizionali legate alla pastorizia» (p. 179).

Con il lungo e dettagliato saggio sui Banande dello Zaire nord-orientale ad opera di Remotti si passa all'esame delle società a livello di "dominio". Tradizionali coltivatori ed allevatori di capre, i Banande mantengono una rigida divisione sessuale del lavoro e attribuiscono tutto il prestigio agli uomini che «controllano l'uso e la distribuzione dei beni prodotti dalle donne» (p. 199). Un'analoga opposizione (o stratificazione) riemerge in campo sociale; così al *chief*, «che è il responsabile della terra (e anche della sua produttività)» (p. 201), seguono gerarchicamente tre classi, costituite dai "grandi dignitari", dai "vassalli" e dalla gente comune, i quali — in cambio della concessione di terre — versano tributi annuali sotto forma di capre, «il principale mezzo di scambio» (p. 204). Ciascun dominio è retto dal *mwami* — appartenente al clan dominante — che ne organizza la conduzione politica in maniera indipendente e autonoma, equilibrando però spinte centripete e centrifughe: «al di là dei conflitti e delle guerre o al di qua della cooperazione e delle alleanze, non sono mai stati interrotti o dimenticati particolari rapporti di fratellanza» (p. 217). Il potere viene sì frammentato tra varie cariche e si assiste ad una proliferazione di titoli, ma «a contrastare... questa forte tendenza centrifuga, intervengono due fattori: in primo luogo, i rapporti di parentela e le connessioni ideologiche che... provvedono pur sempre a stabilire, mediante il grado di lontananza da certe linee di discendenza, l'importanza relativa dei centri di potere; in secondo luogo, l'apparato simbolico e rituale che fonda, giustifica e impone sia l'idea sia la relativa gerarchizzazione dei vari centri di potere» (p. 222).

L'ultimo contributo presente nel volume riguarda gli abitanti meridionali dell'isola indonesiana di Nias, cacciatori di teste ed edificatori di megaliti. L'esatta ricostruzione della pianta dei lunghi villaggi «costituiti da due file di case che si affacciano su un viale rettilineo pavimentato di pietre» (p. 242) e l'esame della dislocazione della reggia e delle particolarità della costruzione rispetto alle case comuni, permettono a Scarduelli di visualizzare il complesso «simbolismo spaziale del potere» (p. 252) dei domini di Nias. Soltanto alla *élite* — spazialmente e socialmente "alta" —, formata dal capo e dai suoi dignitari, è consentita l'accumulazione di surplus tramite lo sfruttamento degli schiavi e la mobilitazione periodica degli «abitanti dei villaggi per la realizzazione di lavori di interesse collettivo o destinati

a scopi cerimoniali» (p. 249). Possessore di tutta la terra del villaggio e di notevoli tesori in oro, conseguiti con la riscossione di ammende, affitti e tassazioni straordinarie, il capo deve però periodicamente rafforzare il suo prestigio, e quindi il suo potere, organizzando grandi feste distributive.

Al termine della lettura di *Uomini e re* appare subito evidente come l'omogeneità del volume non risieda nell'accettazione da parte degli Autori dell'assunto metodologico della Curatrice, bensì nella sua impostazione di manuale a struttura monografica composto da sintesi, precise e piacevoli, di indagini scientifiche italiane. Pur dedicando ai problemi tecnico-ecologici un'attenzione più viva di quanto abbiano fatto in altre sedi i vari Autori non hanno infatti condiviso fino in fondo il proposito teorico dell'Arioti.

Colajanni afferma esplicitamente che i «Jívaro non sembrano confermare certe rigide formulazioni proposte in termini normativi da alcuni antropologi affiliati alla scuola nordamericana dell'ecologia culturale» (p. 58). Bernardi concentra la sua attenzione sui problemi di organizzazione sociale, approfondendo l'analisi della struttura politica indigena tradizionale e contemporanea. Ugualmente attento alla problematica socio-politica è Remotti, il quale dedica ampio rilievo allo studio della parentela e dei rapporti di potere. Le ricerche di Fabietti e Scarduelli si basano su di un'interpretazione marxiana dei rapporti di produzione, accompagnata, per quanto riguarda il secondo Autore, da un esame di tipo strutturalista del sistema socioculturale.

Un elemento di disparità è indubbiamente rappresentato anche dalla diversa durata dei soggiorni sul terreno, che traspare dalle righe di ciascun saggio. Ad esempio, la padronanza e la profonda familiarità con cui Bernardi — che ha trascorso lunghi periodi tra i Meru — riferisce delle sue indagini, si palesano con indubbia immediatezza al lettore.

Importante è dunque che queste ricerche non restino episodi sporadici, dettati dall'interesse scientifico o dall'opportunità pratica del momento, ma che continuino nel corso degli anni, approfondendo tutti i settori non ancora oggetto di indagine.

In conclusione, non possiamo che apprezzare un volume sicuramente valido nei contenuti e che presenta una duplice veste di originalità. Assomma infatti il pregio di fornire dati scientifici di prima mano con quello di presentare un panorama della ricerca sul terreno realizzata negli ultimi anni da alcuni studiosi italiani.

R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, con note di Giampaolo Dossena, Bompiani, Milano, 1981, pp. 252, Lit. 8.000.

Nel corso dell'800, come si sa, si sostenne da più parti l'origine dei giochi da attività "serie" antecedenti ad essi; Spencer, Wundt e gli antropologi evoluzionisti ricercarono nei giuochi, infantili e no, la sopravvivenza di pratiche magiche e religiose cadute in disuso (anche se, conviene ricordarlo, proprio l'evoluzionista Tylor sostenne, in *Primitive Culture*, l'importanza del gioco imitativo nella nascita del linguaggio e, in generale, il ruolo dell'attività ludica nell'elaborazione di importanti conquiste culturali, come nel caso della matematica).

Come è noto, altri studiosi (Jensen, Frobenius e anche, sia pure da una prospettiva diversa, Huizinga) hanno assegnato invece una importanza primaria all'attività ludica e hanno scorto nelle libere e disinteressate attività di gioco la fonte della cultura stessa: «il giocare, in sé, fu il fatto primario» (Huizinga 1973: 23).

Questa antinomia (esaltata, del resto, da interpretazioni non sempre fedeli dell'una e dell'altra concezione) venne risolta nell'opera di Caillois che, tradotta oggi in italiano ad oltre un ventennio dalla sua pubblicazione (l'edizione francese è del 1958) conserva tuttora molti motivi di interesse per il lettore. Spirito ludico e attività finalizzata ad un scopo non entrano qui in un rapporto reciproco di un "prima" e un "dopo" cronologico ma vengono considerati due modi di essere coesistenti dalle origini.

La differenza tra il libro di Caillois e altre opere sul tema del gioco antecedenti ad esso riguarda, però, anche altri aspetti oltre a quello che abbiamo appena considerato. Nella sua introduzione all'edizione italiana di *Homo ludens*, ad esempio, U. Eco sottolineava come Huizinga avesse scelto, nella sua trattazione del gioco, il comportamento contro la regola, l'osservazione degli uomini che giocano contro la analisi delle norme e delle strutture, la "performance" contro i modelli generativi dei comportamenti. Inoltre, lo storico olandese si occupava, in definitiva, di una particolare categoria di giochi: come osserva Caillois a proposito di Huizinga, «la sua opera non è uno studio dei giochi, ma una ricerca sulla fecondità dello spirito ludico che presiede a una determinata specie di giochi: i giochi di competizione regolata» (p. 19). Al contrario, Caillois si assegna un compito abbastanza diverso: studiare tutti i tipi di attività ludica (compresi, ad esempio, i giochi d'azzardo, di solito trascurati), analizzarne la natura e la struttura, tentarne una organizzazione e una tipologia; non solo, ma nella seconda parte dell'opera l'A. si serve dei quattro principi ludici fonda-

mentali attorno ai quali, a suo avviso, si struttura l'universo del gioco per classificare le culture umane a secondo della prevalenza, all'interno di esse, di questo o quel principio e per fondare, sulle basi di questa prevalenza, una sorta di storia del progresso dello spirito umano. L'obiettivo che Caillois si propone, perciò, non è di fondare una sociologia dei giochi, bensì, molto più ambiziosamente, «gettare le basi di una sociologia *a partire dai giochi*» (p. 86).

Nel campo delle attività ludiche rientrano comportamenti a prima vista inconciliabili: il libero scatenamento dell'energia motoria e l'uso consapevole, calcolato, di essa, l'improvvisazione e la regola, il rigore e la fantasia, la vertigine e l'autocontrollo... Il primo compito che l'autore affronta, perciò, è cercare di definire e delimitare un ambito di cui non a caso, Wittgenstein si servì come esempio di "concetto sfumato", come caso rappresentativo di quella capacità umana di "sapere", "sentire" cosa significa un termine ma, senza però, nello stesso tempo, essere in grado di darne una definizione precisa (Wittgenstein 1974). Come Wittgenstein, Caillois parte dagli usi linguistici, dalle metafore e modi di dire in ciascuno dei quali si esprime un'idea, sia pure parziale, di cosa è "gioco" («le nozioni implicite... nell'idea stessa di gioco come appaiono nei diversi impieghi della parola», p. 6): *mettere in gioco*, *avere buon gioco*, *stare (non stare) al gioco*, *gioco* di un meccanismo, di un ingranaggio, *giocare* in contrapposizione ad ogni attività "seria", *giocare* a qualche gioco particolare (agli scacchi, alle carte, a nascondino, all'astronauta, al negoziante ecc.)... I diversi impieghi della parola confermano la sensazione di trovarsi davanti ad un universo multiforme e suggeriscono, nello stesso tempo, qualche direzione di indagine. A proposito di questo modo di procedere, Dosena osserva come si sia rimproverato a Caillois di aver stabilito una meccanica corrispondenza tra modi di dire e idee sul gioco, tra l'altro "francocentrica" in quanto fondata sugli usi di *jeu* e *jouer* in francese.

D'altra parte, nelle metafore e nei modi di dire generati da un fenomeno culturale si esprime in effetti una conoscenza comune, sia pure spesso implicita (un'emica) di quel fenomeno stesso, e sarebbe interessante indagare negli usi linguistici le metafore di cui è stato fonte il concetto di "gioco" in culture diverse dalla nostra (lo stesso Caillois ne dà un bell'esempio per il cinese). Ma il procedimento di Caillois risulta indebolito dal fatto che egli si propone, in definitiva, di enunciare dei principi ludici universali; ora, proprio l'analisi del concetto cinese di *wán* con le sue associazioni permette di enucleare ad esempio un elemento (definibile come "piacevole vertigine mentale", "dolce deriva psicologica") che sarebbe difficile collocare nello schema proposto dall'autore.

Mentre precedenti tentativi di classificazione prendevano in considerazione tratti formali dell'attività ludica (il tipo di strumento adoperato, il luogo deputato all'attività di gioco...), Caillois muove invece dalle diverse disposizioni psicologiche messe in opera dai vari giochi. Questi differenti atteggiamenti psicologici sono riconducibili, secondo l'autore, a quattro principi fondamentali (non si tratta di categorie di giochi propriamente dette, in quanto ogni gioco particolare, ogni comportamento ludico non rappresenta l'espressione di uno solo di questi principi ma la combinazione, secondo modalità e proporzioni diverse, di questi). Essi sono: *agon*, principio della lotta, dell'impegno e della competizione, *alea*, scommessa con il caso, attesa passiva della fortuna, *mimicry* (termine inglese che definisce il mimetismo nel mondo animale) cioè quel desiderio di essere "altro da sé" che si esprime nel gusto della rappresentazione, nell'uso della maschera e del simulacro e, infine, *ilinx* (in greco 'gorgo', 'vortice'), cioè la ricerca della vertigine fisica. Ciascuno di questi principi esprime uno specifico bisogno umano, e per alcuni di essi si possono scoprire, secondo l'Autore, delle analogie già nel comportamento animale. Sostenendo la necessità di tenere conto delle diverse componenti dell'universo ludico, Caillois osserva come, invece, Huizinga «trascuri la descrizione e la classificazione dei giochi stessi come se corrispondessero tutti agli stessi bisogni ed esprimessero indifferentemente lo stesso atteggiamento psicologico» (p. 16).

I giochi vengono così raggruppati da Caillois lungo una coordinata orizzontale a secondo che in essi prevalga l'*agon*, l'*alea*, la *mimicry* o l'*ilinx*; essi risultano però anche ordinati verticalmente lungo una dimensione (che potremmo definire della "regolamentazione" o "istituzionalizzazione") definita ai suoi poli dai concetti di *paidia* e *ludus*. Questi termini, che ci sembrano corrispondere, rispettivamente, a quelli più comuni di *play* e *game*, vogliono indicare, il primo, quella generica tendenza al divertimento e alla turbolenza che è alla base del comportamento ludico e, il secondo, l'introduzione della regola, la costituzione della norma. Lungo questa dimensione, i giochi vengono dunque ordinati secondo la progressiva presenza, in essi, di regole e convenzioni.

Caillois osserva come ciascuno di questi principi porti con sé una possibilità di degenerazione e, seguendone le vicissitudini nel tempo e nello spazio, presenta alcuni esempi di processi involutivi cui i comportamenti ludici possono andare incontro. Queste diverse componenti (*agon*, *alea*, *mimicry*, *ilinx*), inoltre, non si combinano casualmente tra di loro; tra di esse, al contrario, esistono affinità e incompatibilità strutturali. Così, non si troveranno abbinati nello stesso

gioco, ad esempio, *ilinx* e *agon*, mentre invece la *mimicry* si combinerà in modo specifico con l'*ilinx*, l'*agon* con l'*alea*. All'interno di ciascuna di queste coppie elettive (*alea-agon*, *ilinx-mimicry*), infine, l'autore individua la presenza di un elemento costruttivo e culturalmente fecondo (rispettivamente, *agon* e *mimicry*) e di uno tendenzialmente regressivo, perché passivo e irrazionale (*alea*, *ilinx*). Il trionfo della civiltà comporta, secondo Caillois, il passaggio da *paidia* a *ludus*, la perdita di importanza, all'interno di ciascuna delle due coppie, dell'elemento tendenzialmente negativo e l'abbandono progressivo della coppia *mimicry-ilinx* a favore di quella *agon-alea* (il principio dell'*alea*, del resto, nelle sue ipòstasi più elevate va assumendo sempre più, secondo l'A., il significato di constatazione obiettiva delle leggi del caso piuttosto che di superstiziosa dipendenza dal fato). È interessante constatare che, in definitiva, l'elemento ludico più fecondo in sé e per sé rimane, secondo Caillois, l'*agon* combinato con il *ludus*, cioè l'agonismo sottoposto a convenzioni; con questo, Caillois finisce per assegnare, come Huizinga, una posizione privilegiata ai "giochi di competizione regolata", che restano i più fecondi per la cultura.

A molti anni dalla pubblicazione di *Les hommes et les jeux*, Dumézil dirà che nella sistemazione dell'universo ludico operata da Caillois non è possibile trovare un solo errore. Certamente, questa opera affronta la dimensione ludica (e tutte quelle attività che restano, in qualche modo, "sotto il segno del gioco") secondo una prospettiva più ampia rispetto alle opere precedenti e rappresenta, per la sua ricca documentazione, per i suggerimenti e gli accostamenti originali un contributo realmente stimolante. In particolare, noi consideriamo un'intuizione veramente importante di Caillois l'aver individuato nell'ambito del gioco delle componenti ben differenziate tra di loro. Se, infatti, ciò che è "gioco" è, nella coscienza comune, abbastanza ben distinto da ciò che non lo è (una caratteristica dell'attività ludica è proprio il suo essere "fittizia", cioè accompagnata già nei bambini dalla consapevolezza di una certa sua irrealtà nei confronti della vita normale), resta però il fatto che all'interno di questo universo emergono differenze sostanziali e vere e proprie incompatibilità. Come dice Caillois, «si arriva a dubitare che il gioco possa essere definito in base a dei caratteri comuni... I dati che ogni volta vengono studiati sotto il nome di giochi sono così eterogenei che si è portati a presumere che la parola *gioco* sia forse un semplice inganno che, con la sua ingannevole generalità alimenta illusioni tenaci circa la supposta affinità di comportamenti disparati» (p. 188). Il confronto con i dati preumani, giustamente proposto da Caillois, mostra, inoltre, che mentre certi aspetti della dimensione ludica possono già rinvenirsi a

livello preumano, certi altri si rivelano invece esclusivamente umani, che perciò e anche la dimensione ludica, come altri ambiti della cultura, è caratterizzata da un rapporto di continuità/discontinuità con il mondo animale. Nell'opera di Caillois, dunque, viene riconosciuto all'universo ludico il suo carattere di luogo privilegiato per l'esame di alcune disposizioni umane fondamentali. Nel gioco, "rito senza mito" (Benveniste 1947) "puro significante" (cfr. Agamben 1978), esse ci vengono restituite senza mediazioni, si realizzano secondo modalità più scoperte e dirette.

I principi di *agon*, *alea*, *mimicry*, *ilinx* rappresentano, a nostro avviso, nuclei d'indagine assai fecondi, anche se non siamo certi della loro esecutività. A proposito di *ludus* e *paidia* ad esempio, Caillois asserisce che essi «non sono categorie del gioco ma modi di giocare» (p. 71), essi, cioè, non rappresentano dei principi ludici fondamentali come gli altri quattro ma piuttosto i poli (turbolenza/regola) di una dimensione di cui i giochi partecipano. Noi ci chiediamo, invece, se anche *ludus* non possa considerarsi un principio in sé; in esso si esprime, ci sembra, la disposizione combinatoria dell'uomo, il piacere psicologico procurato dalla combinazione armoniosa e dalla rispondenza. Esiste probabilmente, e i giochi sembrerebbero dimostrarlo, un "piacere" della regola e della congruenza accanto a un piacere della turbolenza e della trasgressione.

Un'altra serie di problemi è sollevata, invece, dall'elaborazione, da parte dell'Autore, di una sociologia "a partire dai giochi". Non si tratta qui di fondare una tradizionale "antropologia del gioco", e neanche di sottolineare certe analogie e rimandi metaforici tra dimensione ludica e interazione sociale (tra *agon* e vita collettiva organizzata attorno ad una regolata competitività, tra *mimicry* e ruoli sociali "giocati", tra *ludus* e gli aspetti più formalizzati della vita sociale oppure tra strutture generative del gioco e cultura come matrice combinatoria secondo Lévi-Strauss...); secondo Caillois esiste una precisa interdipendenza tra le culture e i giochi che vengono praticati in esse; questi ultimi realizzano come allo stato puro le tendenze, i gusti, le motivazioni e le abitudini mentali tipiche di una cultura: «espressione o valvola di sfogo dei valori collettivi, i giochi appaiono necessariamente legati allo stile e alla vocazione delle varie culture» (p. 102).

Ma non si tratta solo di ipotizzare una congruenza tra gioco e cultura. Bisogna anche chiedersi, continua Caillois, se i principi di *agon*, *alea*, *ilinx*, *mimicry* non siano, anche *al di là* della dimensione ludica, irregolarmente distribuiti tra le diverse società, e «determinare lo spazio, l'importanza che le diverse società attribuiscono alla com-

petizione, al caso, al simulacro o all'ebbrezza» (p. 103). La proposta è certamente affascinante ma, nella forma ambigua in cui è formulata, solleva alcuni problemi. Si è già detto che, per Caillois, le società primitive sono dominate dai principi della maschera e della possessione, mentre nelle società più evolute regnano l'*agon* e una forma "civilizzata" dell'*alea*. Ma questa differenza, che sembra essere, almeno stando a certi passi, indipendente dalla realtà economica e estranea alle tecniche di dominio della natura, viene a collocarsi in una dimensione metastorica ed evoca quelle differenti coppe d'argilla con cui, secondo il detto, popoli diversi attinsero il dono della cultura («un antagonismo di altro ordine, questo sì fondamentale, che è forse alla radice di tutti gli altri, che li riassume, li alimenta e li spiega» p. 104). In secondo luogo, tutta l'opera è percorsa dalla volontà di mostrare, nel corso della storia, l'emergere progressivo della ragione. I principi, tendenzialmente regressivi, della *mimicry* e dell'*ilinx*, le forze del simulacro e della vertigine così strettamente intrecciate, nelle culture primitive, al tessuto sociale, così legate al discorso del potere, vengono fortunatamente relegate, nelle società più avanzate, «alla periferia della vita pubblica, ridotte a ruoli sempre più modesti e intermittenti, se non addirittura clandestini e illeciti, oppure confinate nell'ambito limitato e regolato dei giochi e della fantasia, in cui esse apportano all'uomo le stesse eterne gratificazioni ma regolamentate, represses» (p. 117). Mentre nelle culture primitive, dunque, *mimicry* e *ilinx* estendono la loro fascinazione al di là dell'ambito ludico fino a costringere religione e potere ad esprimersi nel loro linguaggio, nelle società civili le attività sociali più importanti si svolgono ormai sotto il segno dell'*agon* e di un'*alea* addomesticata. Questo razionalismo rigido e forzato va inquadrato, a nostro avviso, nella vicenda intellettuale di Caillois. Surrealista e propugnatore, nel suo *Le mythe et l'homme* di una "fenomenologia generale dell'immaginazione", interessato agli aspetti meno indagati della realtà umana e alle forme del meraviglioso, Caillois si era successivamente allontanato dal movimento surrealista e aveva accusato la nuova etnologia francese (assai vicina a questo movimento) di irrazionalismo, di mitizzazione delle culture primitive secondo il pensiero di Lévi-Strauss e di sottovalutazione per partito preso delle realizzazioni delle società occidentali (Caillois 1954-55). Queste severe critiche gli avevano valso, da parte di Lévi-Strauss, la qualifica di "surrealista velleitario" e "etnologo dilettante" e l'accusa di aver fatto ormai suo un conformismo di benpensante (Lévi-Strauss 1955). Non ci appare privo di fondamento ritenere che anche questo libro, scritto nel 1958, conservi nelle sue forzature gli echi di una polemica non ancora sopita e

che esso sia, tra l'altro, anche l'espressione di un partito preso di segno opposto al primo. È difficile accettare che solo presso le culture primitive il potere abbia una natura mimetica e ipnotica, o che l'autentica ascesi mistica sia «nettamente distinta dalle varie passeggiate celesti e dalle pretese metamorfosi degli stregoni» (p. 119), mentre la «serenità delle processioni» (p. 128) e l'olimpica compostezza della religiosità greca non trovano conferma nelle ricerche più recenti di antropologia classica; d'altra parte l'Autore sembra scorgere soprattutto gli aspetti positivi dell'*agon* che sarebbe, a suo avviso, il principio su cui si fondano le grandi civiltà.

L'esaltazione del principio della competizione regolata maschera un approccio funzionalista alla vita collettiva, tradisce il mito di una società fondata sul contratto ed è (come mostra il fatto che per Caillois una delle forme istituzionali dell'*agon* integrate alla vita sociale è, presso le società civili, la concorrenza in campo commerciale) strettamente apparentata all'etica liberoscambista del capitalismo.

Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. 1978. «Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco», in *Infanzia e storia*, pp. 63-88. Torino: Einaudi.
 Benveniste, E. 1947. *Le jeu et le sacré. Deucalion 2: 152-167.*
 Caillois R. 1938. *Le mythe et l'homme*. Parigi: Gallimard.
 — 1954-55. *Illusions à rebours. Nouvelle Revue Française* dic. 1954: 1010-1023; genn. 1955: 58-69.
 Eco, U. 1973. «Introduzione», in J. Huizinga *Homo ludens*, pp. vii-xxvii. Torino: Einaudi.
 Huizinga, J. 1949 (1973). *Homo ludens*. Torino: Einaudi.
 Lévi-Strauss, C. 1955. *Diogène couché. Temps Modernes* 10: 1187-2220.
 Wittgenstein, L. 1974. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.

Carmela Pignato

H.G. Nutini, B. Bell, *Ritual Kinship. The structure and historical development of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, pp. 494, \$ 37.50 (cloth), \$ 15.00 (paper).

Questo è un libro importante: concentrato sul comparatico, un argomento preciso seppur di ampio respiro per collegamenti e implicazioni teoriche, esamina l'istituzione nel contesto dell'area geo-

che esso sia, tra l'altro, anche l'espressione di un partito preso di segno opposto al primo. È difficile accettare che solo presso le culture primitive il potere abbia una natura mimetica e ipnotica, o che l'autentica ascesi mistica sia «nettamente distinta dalle varie passeggiate celesti e dalle pretese metamorfosi degli stregoni» (p. 119), mentre la «serenità delle processioni» (p. 128) e l'olimpica compostezza della religiosità greca non trovano conferma nelle ricerche più recenti di antropologia classica; d'altra parte l'Autore sembra scorgere soprattutto gli aspetti positivi dell'*agon* che sarebbe, a suo avviso, il principio su cui si fondano le grandi civiltà.

L'esaltazione del principio della competizione regolata maschera un approccio funzionalista alla vita collettiva, tradisce il mito di una società fondata sul contratto ed è (come mostra il fatto che per Caillois una delle forme istituzionali dell'*agon* integrate alla vita sociale è, presso le società civili, la concorrenza in campo commerciale) strettamente apparentata all'etica liberoscambista del capitalismo.

Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. 1978. «Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco», in *Infanzia e storia*, pp. 63-88. Torino: Einaudi.
 Benveniste, E. 1947. *Le jeu et le sacré. Deucalion 2: 152-167.*
 Caillois R. 1938. *Le mythe et l'homme*. Parigi: Gallimard.
 — 1954-55. Illusions à rebours. *Nouvelle Revue Française* dic. 1954: 1010-1023; genn. 1955: 58-69.
 Eco, U. 1973. «Introduzione», in J. Huizinga *Homo ludens*, pp. vii-xxvii. Torino: Einaudi.
 Huizinga, J. 1949 (1973). *Homo ludens*. Torino: Einaudi.
 Lévi-Strauss, C. 1955. Diogène couché. *Temps Modernes* 10: 1187-2220.
 Wittgenstein, L. 1974. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.

Carmela Pignato

H.G. Nutini, B. Bell, *Ritual Kinship. The structure and historical development of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, pp. 494, \$ 37.50 (cloth), \$ 15.00 (paper).

Questo è un libro importante: concentrato sul comparatico, un argomento preciso seppur di ampio respiro per collegamenti e implicazioni teoriche, esamina l'istituzione nel contesto dell'area geo-

grafico-culturale dello stato messicano di Tlaxcala dove gli AA. hanno compiuto la loro ricerca di campo per la durata di due anni e mezzo su un arco di tempo di tredici.

La sua importanza è di duplice ordine. Da un lato vi è l'eccezionale estensione della parte descrittiva, appoggiata a una massa enorme di dati raccolti che lo rendono il più consistente lavoro sul comparatico finora scritto (si consideri anche che questo è soltanto il primo di due volumi programmati); dall'altro lato sta l'interesse che presentano sia la metodologia impiegata sia la posizione concettuale degli AA. nei riguardi dell'analisi e dell'interpretazione della istituzione. La raccolta dei dati non si rivolge soltanto con minuziosa attenzione a ogni articolazione, momento, collegamento interno e esterno dei vari tipi di comparatico che appaiono nell'area, ma anche all'aspetto diacronico dello sviluppo dell'istituzione dal suo sorgere ad opera dei Francescani nella prima metà del secolo XVI fino ai tempi attuali, non trascurando nella ricerca etnostorica alcuno dei problemi fondamentali che il Tlaxcala ha dovuto affrontare nel corso di quasi cinque secoli.

Obiettivo programmatico di maggior rilievo degli AA. è infatti quello di distaccarsi da quegli studi particolaristici in cui i problemi connessi all'integrazione regionale o nazionale dell'area geografico-culturale oggetto di indagine sono del tutto trascurati e privi di un approccio problematico, generalizzante. L'appunto che Nutini e Bell muovono infatti agli studi etnologici rivolti a comunità contadine, è quello di mostrare «a deeply ingrained desire to look at and conceptualize what is unique in what they study, thereby consciously or unconsciously disregarding the replicable and what is more likely to be explained in terms of general statements, which is the main business of science» (p. 5). Ma dato che proprio in quel mondo contadino il comparatico trova la sua massima capacità di espressione e articolazione, la critica finisce per rivolgersi implicitamente anche alla posizione concettuale e epistemologica degli studi sul comparatico, come d'altro canto viene senza riserve dichiarato nell'appendice sinottica del comparatico in Latinoamerica, là dove si dice che «our lack of understanding of compadrazgo, ethnographically and comparatively, ...embraces virtually every aspect of the institution» (p. 405).

Il giudizio appare decisamente troppo drastico perché si rivolge indiscriminatamente a tutta la produzione, quando risultano poi mancanti all'appello, in bibliografia e nel capitolo dedicato all'esposizione e all'analisi delle posizioni che nei confronti dell'istituzione hanno preso i suoi principali studiosi, non soltanto nomi che vi dovrebbero

d'obbligo comparire, ma anche altri contributi di studiosi citati, fondamentali per la comprensione del loro pensiero e per un apprezzamento generale dello sviluppo teoretico del settore, il cui incremento è stato notevole negli ultimi anni. Ad esempio, sorprende l'assenza di ogni riferimento a Hammel (1968) e a Miller & Miller (1978), nonché veder citato, di un Autore fecondo e importante come Pitt-Rivers, soltanto un lavoro del 1958 e nessuno invece dei posteriori, di ben maggiore pregnanza teorica. È questo certo il limite maggiore del libro, che si riflette nelle analisi proposte, di incontestabile originalità di impostazione e taglio prospettico, ma che appaiono in certo modo procedere in uno "splendido isolamento".

Comunque sia, il tentativo di uscire dalle limitazioni criticate negli altri studiosi riesce pienamente agli Autori, anche se non tutte le generalizzazioni valide per Santa María Belén Azitzimitlán, la comunità su cui l'indagine si è concentrata, e da qui per l'intero stato del Tlaxcala, possono essere a nostro parere estese a ogni altra società, mesoamericana e no.

Nutini e Bell definiscono il comparatico «the only meaningful and effective mechanism of group formation in Belén society other than the domestic group» (p. 380). Non vi è praticamente alcun aspetto della vita comunitaria che non sia in qualche modo collegato a relazioni di comparatico e non sia inserito nella trama di manifestazioni rituali e cerimoniali che contrappuntano le attività sociali e religiose della comunità. Il continuo ripetersi e sovrapporsi di relazioni che tutto ciò comporta, si traduce nella formazione di reti di "compari" le quali travalicano la dimensione egocentrica per divenire exocentriche, talché si costituisce «a kind of ritual kinship system which is more prominent in the organization of the community than is the kinship system itself» (p. 380).

L'aspetto più significativo del sistema è che esso non è "chiuso in se stesso", non solo per gli elementi in precedenza messi in risalto, ma specialmente perché l'ideologia che lo sottende è la stessa che sottende l'intero complesso socio-religioso di credenze e di pratiche esistente nell'area. Tanto che Nutini, riprendendo quanto detto in un altro suo saggio scritto in collaborazione con Isaac (1977), fa la previsione che esso diventerà chiuso in se stesso quando decadrà la fede nella natura sacrale dell'istituzione, da cui dipende — «for fear of disrupting the core of beliefs and practices of which the ideology of compadrazgo is part» (p. 381) — il rispetto dei rigidi comportamenti formali prescritti. Gli AA. distinguono infatti due aspetti del comparatico, l'ideologico e lo strutturale, aspetti che si ritrovano d'altra parte in ogni sistema di dimensione comunitaria. Il primo si colloca

su un livello "conscio", essendo del tutto chiaro a ogni individuo il valore che il comparatico ha nei più vari settori — economico, sociale, religioso — attraverso le relazioni interpersonali che esso stabilisce e le cerimonie che ad esso si collegano, «transitory aspects... where magico-symbolic functions are of exclusive importance» (p. 381).

L'aspetto strutturale per contro — che secondo Nutini e Bell è denotato dalle dimensioni permanenti del comparatico, ad esempio i raggruppamenti di individui che per esso si vengono a formare in seno alla società — non risulta invece altrettanto chiaro, nel senso che gli elementi che sono alla base della formazione di reti ego- ed exocentriche non vengono considerati ideologicamente importanti. Il sistema del comparatico è visto come sorretto dagli stessi principi di formazione di gruppo che sono propri della parentela di sangue, quelli cioè preposti alla operazione del reclutamento parentale. Citando quanto detto da Nutini con White (1977) in altro lavoro, «the structural view of compadrazgo represents primarily the conceptualization of its permanent, systemic, and integrational aspects».

Naturalmente nessuna analisi del comparatico può essere fatta tenendo conto di uno soltanto dei due aspetti, ma entrambi vanno considerati per comprendere il sistema, in quanto inscindibilmente complementari l'uno all'altro. Resta però il fatto che il comparatico può essere usato per fini comparativi unicamente per quanto attiene alla sua ideologia, nella quale sola esso trova un significato unitario, espresso dalle sue funzioni magico-simboliche; significato unitario che non si ritrova a livello di struttura sistemica rispetto alle articolazioni del comparatico nei settori sociale, politico e religioso. Tale duplicità del comparatico è secondo gli AA. una caratteristica universale dell'istituzione, ma non si può non osservare che la forma su cui questa considerazione si appoggia è il frutto di una indagine svolta in un contesto etnografico da loro molto ben "lavorato", ma che è anche molto particolare: limitandoci alla sola Mesoamerica, non dovunque troviamo una complessità sistemica e una varietà di tipi di comparatico, ciascuno legato a specifiche occasioni sociali o religiose, o ancora, una strutturale capacità di infiltrazione, riflesso degli «constraints and imperatives it [the compadrazgo] embodies as part of the ideological core» (p. 381), paragonabili a quelle che contraddistinguono l'area del Tlaxcala.

Non è questo ad esempio il caso dei Huave dell'Istmo di Tehuantepec, del cui sistema ho conoscenza diretta (Signorini 1979). Qui le occasioni rituali sono infatti soltanto due, battesimo e matrimonio (altre due, cresima e "candela", hanno, specialmente la prima, scarsa frequenza e minima importanza) e su di esse si costruiscono linee di

datori di padrini e linee di riceventi, costituite per discendenza paterna, irreversibilmente disposte in un rapporto asimmetrico di prestazioni; occasioni che non sono oltretutto certo in grado di costituire quella che Nutini (1976: 225-226) definisce un'unità globale simbolica e in certa misura anche pratica di parentela rituale, per la quale la comunità può divenire, in determinati momenti e per il raggiungimento di certi scopi di interesse comunitario, una unità sociale legata da vincoli di parentela rituale, seppur temporanei. Il caso huave può naturalmente essere moltiplicato, così come d'altra parte lo può essere quello del Tlaxcala. Per quest'ultimo, la sua struttura va spiegata, secondo Nutini e Bell, prendendo in esame una molteplicità di ragioni, di ordine storico e funzionale; in particolare — e come potrebbe non essere, data la natura complementare, «figurativa» (Pitt-Rivers 1977: 67) del comparatico rispetto alla parentela di sangue — quelle appunto riguardanti la rispettiva incidenza nel Tlaxcala del comparatico e della parentela nella formazione di gruppi effimeri o permanenti di individui necessari all'espletamento dei riti connessi al ciclo religioso e al ciclo della vita individuale: interesse agli aspetti sistemici che si traduce per i nostri AA. nella costruzione di un approccio in cui il comparatico diviene «the conceptual substitute of kinship» (p. 385). Questa parte di analisi, condotta mediante il minuzioso esame del contesto regionale, consente loro talune generalizzazioni di certa importanza, estendibili almeno all'ambito geografico-culturale mesoamericano: tra queste, che il comparatico tenderà a sostituire la parentela, quale elemento di organizzazione e reclutamento di gruppi, là dove la comunità, pur immersa nel flusso del processo di acculturazione al modello "moderno", rimane ancora nel complesso ancorata all'ideologia socio-religiosa tradizionale; mentre là dove invece la secolarizzazione ideologica si è imposta, sia la parentela sia il comparatico cessano di avere importanza come strumenti di formazione di gruppi, sostituiti dall'unità domestica. Non va però dimenticato che in quest'ultimo caso la perdita non comporta né scomparsa né rilevante contrazione delle relazioni di comparatico.

Per concludere, usando le parole di Nutini e Bell (p. 385), il comparatico va considerato come un sistema che offre «significant descriptive and explanatory advantages for the study of societies in which kinship has ceased to be traditionally important as the major organizing principle of community life». Ciò significa che il loro lavoro, facendo del comparatico un efficace strumento operativo di vaglio del livello di acculturazione, accresce notevolmente il valore euristico degli studi che d'ora in poi potranno essere fatti su questa istituzione.

Riferimenti bibliografici

- Hammel, E.A. 1968. *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Miller, R.A. & M.G. Miller. 1978. The golden chain: a study of the structure, function and patterning of comparatico in a South Italian village. *American Ethnologist* 5, 1: 116-36.
- Nutini, H.G. 1976. «The demographic function of compadrazgo in Santa María Belén Azitzimititlán and rural Tlaxcala», in *Essays on Mexican kinship*, a cura di H.G. Nutini, P. Carrasco, J.M. Taggart, pp. 219-236. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Nutini, H.G. & B.L. Isaac. 1977. Ideology and the sacro-symbolic functions of compadrazgo in Santa María Belén Azitzimititlán, Tlaxcala, Mexico. *Ethnology* 16,4: 353-384.
- Nutini, H.G. & D.R. White. 1977. Community variations and network structure in the social functions of compadrazgo in rural Tlaxcala, Mexico. *Ethnology* 16,4: 353-84.
- Pitt-Rivers, J.A. 1958. Ritual kinship in Spain. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 20: 424-431.
- 1977. *The Fate of Shechem, or the politics of sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean*. Londra: Cambridge University Press.
- Signorini, I. 1979. *Gente di Laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milano: Angeli Editore.

Italo Signorini

C.L. Ragghianti, *L'uomo cosciente: arte e conoscenza nella paleostoria*, «Opere di C.L. Ragghianti», vol. 1, Collana Arte e Scienza diretta da C.L. Ragghianti, Edizioni Calderini, Bologna, 1981, pp. 280, Lit. 40.000

Ai fini di ogni prospettiva generale della storia dell'uomo, l'arte del Paleolitico superiore è fenomeno di tale rilievo da non poter venire trascurato neanche da noi etnologi e antropologi che studiamo le società viventi: non considero perciò fuori luogo segnalare ai lettori de *L'Uomo* la comparsa di un nuovo libro italiano sull'argomento, per di più scritto, una volta tanto, da un non-paletnologo. In linea di principio sono infatti convinto che l'osmosi fra i multiformi settori delle scienze dell'uomo, mai riducibili a paratie stagne, possa essere salutare, quando consenta l'ingresso nei nostri studi di nuovi fermenti critici non legati alla rigida specializzazione accademica, e l'avvio

Riferimenti bibliografici

- Hammel, E.A. 1968. *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Miller, R.A. & M.G. Miller. 1978. The golden chain: a study of the structure, function and patterning of compadrazgo in a South Italian village. *American Ethnologist* 5, 1: 116-36.
- Nutini, H.G. 1976. «The demographic function of compadrazgo in Santa María Belén Azitzimititlán and rural Tlaxcala», in *Essays on Mexican kinship*, a cura di H.G. Nutini, P. Carrasco, J.M. Taggart, pp. 219-236. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Nutini, H.G. & B.L. Isaac. 1977. Ideology and the sacro-symbolic functions of compadrazgo in Santa María Belén Azitzimititlán, Tlaxcala, Mexico. *Ethnology* 16,4: 353-384.
- Nutini, H.G. & D.R. White. 1977. Community variations and network structure in the social functions of compadrazgo in rural Tlaxcala, Mexico. *Ethnology* 16,4: 353-84.
- Pitt-Rivers, J.A. 1958. Ritual kinship in Spain. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 20: 424-431.
- 1977. *The Fate of Shechem, or the politics of sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean*. Londra: Cambridge University Press.
- Signorini, I. 1979. *Gente di Laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milano: Angeli Editore.

Italo Signorini

C.L. Ragghianti, *L'uomo cosciente: arte e conoscenza nella paleostoria*, «Opere di C.L. Ragghianti», vol. 1, Collana Arte e Scienza diretta da C.L. Ragghianti, Edizioni Calderini, Bologna, 1981, pp. 280, Lit. 40.000

Ai fini di ogni prospettiva generale della storia dell'uomo, l'arte del Paleolitico superiore è fenomeno di tale rilievo da non poter venire trascurato neanche da noi etnologi e antropologi che studiamo le società viventi: non considero perciò fuori luogo segnalare ai lettori de *L'Uomo* la comparsa di un nuovo libro italiano sull'argomento, per di più scritto, una volta tanto, da un non-paletnologo. In linea di principio sono infatti convinto che l'osmosi fra i multiformi settori delle scienze dell'uomo, mai riducibili a paratie stagne, possa essere salutare, quando consenta l'ingresso nei nostri studi di nuovi fermenti critici non legati alla rigida specializzazione accademica, e l'avvio

a nuove visuali disancorate da essa. Gli esempi di simili sconfinamenti hanno origini lontane: «soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator», già confessava Seneca.

Il volume qui segnalato, firmato da un autorevole storico e critico dell'arte medioevale e moderna, è dunque in partenza benvenuto. Va dato atto a Ragghianti di avere personalmente e a lungo riflettuto (sia pure attraverso la letteratura, perché non competevano a studioso del suo ramo dirette ricerche di scavo, scoperte, rilevamenti in sito, datazioni, etc.) sui documenti dell'arte preistorica; e di averne tentato un apprezzamento originale, guidato dalla sua propria esperienza di critico piuttosto che dai canoni tradizionali stabiliti dai paletnologi e accettati con rispetto a volte eccessivo dal pubblico colto.

La sorpresa e la perplessità del recensore sono se mai suscitate dalle dichiarate ambizioni, tutto fuorché modeste, dell'A., il quale proclama che il suo libro, lungi dal limitarsi a costituire un contributo, competente e originale quanto si voglia, agli studi sul vasto argomento, è «un'opera decisamente sostitutiva delle esistenti in materia come storiografia della cultura e dell'arte paleostorica» (p. xxiv), come a dire un perentorio invito a gettare fra la carta straccia quanto è stato detto fino a ieri in questo campo. E ancora: «Questo libro, è chiaro, non è solo una riflessione e trattazione scientifica, sebbene il suo contenuto e la sua elaborazione lo siano nel modo più rigoroso ed esteso. Aggiungo un altro linguaggio, il linguaggio visuale, a quello per secoli sostenuto unico, cioè il linguaggio verbale. Il nuovo criterio scopre la nuova materia, acquista alla storia umana integrale un'area confinata nell'estetico, e come tale appartata come esperienza univoca, o assoggettata ad altre componenti storiche» (p. xxvii, corsivo dell'A.). La prosa è alata, ma non trasparente: siamo di fronte all'inaugurazione di un modo integralmente nuovo di guardare, interpretare e comprendere l'arte preistorica, oppure più semplicemente ci si annuncia la scoperta di quello che alla buona si solea e si suole chiamare il corredo illustrativo? Il libro in esame è, di fatto, assai riccamente illustrato; ma è davvero il primo a esserlo? A costo di passare per antiquato conservatore, continuo comunque a giudicare preferibile la vecchia regola di lasciare che le lodi alla propria opera le tessano i critici e il pubblico dei lettori, anziché anticiparsele da sé.

Peccato: perché il libro, scritto con eleganza, è denso di osservazioni meritevoli di attenzione — le si condividano o no — che a volte risultano assai plausibili (come nell'interpretazione "architettonica" dei segni a grata o tettiformi o più in genere di tipo geometrico, pp. 32-42), altre volte convincenti appieno, come nella contestazione delle visuali spesso proposte da autori precedenti e ispirate a concetti evoluzionisti.

stici e materialistici, che insistevano sulle origini e funzioni meramente utilitarie dell'arte preistorica, legate a riti magico-religiosi di caccia o di fecondità.

Al livello dell'apprezzamento estetico, le valutazioni non possono che essere in larga misura personali: nessuno può reputarsi tanto autorevole da decretare come validi soltanto il gusto e il giudizio propri, e da contestare in assoluto quelli altrui. Mi limiterò dunque a dire di sfuggita che le valutazioni di Ragghianti paiono a me in complesso giuste, anzi spesso acute e illuminanti anche se contro-corrente rispetto alle opinioni accettate, per quanto riguarda l'"art animalier" in cui gli artisti del Paleolitico raggiunsero i vertici della sensibilità e del virtuosismo; assai meno invece nella sua deliberata e sofisticata rivalutazione estetica delle ultra-adipose e turgide "Veneri" aurignaziane o perigordiane, le cui steatopigiche e quasi caricaturali proporzioni risultano ai nostri occhi perdonabili nell'ottica di un supposto e verosimile culto della fecondità — come simboli carnosì degli impulsi d'appagamento sessuale e delle esigenze riproduttive, in armonia con la vecchia e ancora corrente interpretazione — ma non certo come ideali accettabili di venustà muliebre (v. a p. 118 l'affermazione di R. sull'"alta qualità artistica" della Venere di Lespugue). Ma, ripeto, l'ideale estetico dell'eterno femminile è e rimane, oggi come nel Paleolitico, elemento opinabile.

Scendendo a un terreno più modesto ma anche più concreto, che non si può ignorare scrivendo su una rivista etnologica, non ci si deve certo scandalizzare se i riferimenti all'etnologia o "ricorsi comparativi" ad essa, inevitabili in un'opera d'argomento preistorico, tradiscono la comprensibile scarsa dimestichezza dell'illustre Autore con dati e problemi della nostra scienza: così per esempio nel fuggevole richiamo al "matriarcato" (p. 109), nella qualifica di "uncini" assegnata a certi propulsori (p. 102); il "*churinga* degli Acilpa (Australia centrale)" riprodotto a p. 72 è, come il lettore indovina, degli Arunta: come ognuno sa, *achilpa* non è nome tribale, bensì il titolo totemico che gli Arunta davano all'uomo-gatto selvatico. Sviste marginali, su cui sarebbe pedantesco insistere. Ma curiosa è la menzione, al primo posto fra i «fondatori della scienza etnologica moderna» (p. 60) di uno sconosciuto e suppongo inesistente Harrison; mentre, fra quelli reali, Franz Boas è trattato con condiscendente sufficienza: «io penso di aver potuto intendere meglio... il processo e il nesso, perché il Boas possiede un criterio meno preciso e aderente del linguaggio artistico» (pp. 228-229), e i coevi autori francesi — Lévy-Bruhl, Durkheim e Mauss, i quali fra l'altro mai si sognarono in vita loro di autodefinirsi "antropologi" — vengono associati nella critica al compianto

De Martino, dato che tutti «posavano sostanzialmente in falso» (p. 262).

Ma le frecce contro gli etnologi, com'è logico dato l'argomento del volume, sono blande rispetto a quelle che l'A. scocca contro i paletnologi. Alle opinioni di un venerato decano di questi studi, l'Abbé Breuil, e alla loro confutazione, l'A. dedica un capitolo eloquentemente se non modestamente intitolato "Da Breuil 1934 a Ragghianti 1957" (pp. 243-256). L'ambizione decisamente innovatrice del libro si rivela d'altronde non solo nella rivalutazione critica di singole opere o cicli di opere, ma ancor prima nella terminologia di base. Al vecchio termine preistoria Ragghianti sostituisce regolarmente "paleostoria", e a designare l'intero genere cui tutti apparteniamo egli propone la formula *homo conscius* in luogo dell'antiquata *homo sapiens* — donde appunto il titolo del volume: alla segnalazione del quale — se spazio e tempo non lo vietassero — sarebbe interessante associare e magari contrapporre quella di un altro libro di uguale argomento e data di pubblicazione di pochissimo posteriore, ma scritto da un insigne paletnologo per la collana *Storia Universale dell'Arte* (L.-R. Nougier, *La Preistoria*, Torino, UTET, 1982), e corredato — a differenza da quello qui recensito — da un'aggiornata bibliografia.

Vinigi L. Grottanelli