

## SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

a cura di F. Cuturi, D. Fracchiolla,  
A. Lupo, C. Pignato, C.M. Rita

Aa.Vv., *Antropologia, Filosofia, Ideologia*, = Materiali Filosofici, n. 3, 1980, Angeli, Milano, 1981, pp. 338, L. 12.000

Termine dall'estensione assai ampia ma, nello stesso tempo, fortemente marcato dall'uso marxiano, "ideologia" è poco usato dagli antropologi, che preferiscono invece servirsi, nella trattazione degli ambiti più o meno delimitabili da questo concetto, di espressioni quali "credenza", "sistema di pensiero e, più recentemente, "sistema simbolico" e "sistema conoscitivo"; e il mutamento terminologico è certamente indicativo dei cambiamenti intervenuti nei fuochi di interesse e nel metodo.

Il volume che presentiamo, composto di tredici saggi scritti da altrettanti antropologi o filosofi sensibili alla problematica antropologica, ci mostra appunto degli esempi dei diversi ambiti circoscrivibili tramite questo concetto e delle differenti prospettive secondo le quali possono affrontarsi i discorsi e le pratiche dell'"ideologia". Così, Augé propone un approccio sintattico all'ambito dell'ideologico; Remotti ripercorre brevemente la storia del concetto di "equilibrio" in antropologia ed espone le sue personali esperienze tra i Banande; Asad porta esempi non convenzionali di antropologia ideologica; Cardona sottolinea i rischi collegati ad una ricostruzione di categorie di pensiero a partire da categorie di lingua; Meillassoux critica l'analisi strutturalista dei miti e presenta interessanti riflessioni sul tema dell'appropriazione ideologica dei processi generativi da parte degli uomini; Prandi è ugualmente critico nei confronti dello strutturalismo che, al pari del modello fonologico cui si rifà, sarebbe capace di spiegare come si costituiscono gli elementi deputati alla significazione ma non come e cosa essi significano; Curti presenta un caso australiano del condizionamento che una sintassi simbolica rigorosa e compatta può esercitare sulle scelte tecnologiche e ambientali, mentre Picon

analizza le diverse modalità secondo le quali quattro diverse culture colombiane interpretano l'incontro con i bianchi servendosi del linguaggio mitico tradizionale; Amselle e Le Bris studiano l'articolazione dei sistemi economici nella "piccola produzione mercantile" in Africa; Fabietti analizza i mutamenti economici intervenuti tra i Beduini; Vegetti tratta dell'approccio antropologico all'antichità greca classica e dei problemi particolari posti da una cultura che, per avere consapevolmente assegnato un ruolo centrale al "politico", si era posta lucidamente il problema dell'ideologia; Papi, infine, analizzando con strumenti antropologici l'ideologia della morte nella cultura contemporanea, sottolinea il "silenzio simbolico" che circonda l'evento di morte nella nostra società e riflette sui cambiamenti di valenze di questo evento nel passaggio da situazioni tradizionali a quella attuale.

Sui singoli contributi non ci è certamente concesso dire di più. In quanto al libro nel suo complesso, apparirà forse disorganico al lettore, e carente di una introduzione generale alla storia antropologica del tema affrontato; ma esso è certamente utile nel suo farci vedere come stiano mutando obiettivi e prospettive (e lo stesso linguaggio) della riflessione antropologica attuale.

c.p.

A. Béteille, *La diseguaglianza fra gli uomini*, trad. it. di G. Brunelli, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 226, Lit. 6.500

Così come è portato a valutare la realtà naturale che lo circonda, l'uomo non manca di valutare anche la realtà sociale in cui è inserito e gli altri uomini che la compongono; d'altro canto, per funzionare, ogni società organizza e distribuisce tra i suoi membri l'esercizio del potere. I due principi di valutazione ed organizzazione sono dunque, secondo l'A., le principali fonti della diseguaglianza nelle società umane. Una diseguaglianza che, pur considerata negativamente dalla gran parte delle moderne culture occidentali, persiste in esse sotto sempre nuove forme e in nuovi contesti.

Scritto in modo da non affaticare il "vasto pubblico" cui si rivolge, questo volume presenta l'antico problema etico e politico della eguaglianza sotto una nuova prospettiva comparativa, in cui si cerca di conciliare l'approccio sociologico con quello antropologico.

La diversa distribuzione di status, potere e ricchezza e l'esame dei modi in cui la stratificazione in caste o classi può, quando culturalmente riconosciuta, garantire funzionalità o coesione sociale sono i temi trattati nella parte iniziale del saggio; ma gli spunti più inte-

ressanti li fornisce la parte finale, in cui si affrontano il problema delle differenze razziali e quello della mobilità sociale: Bêteille tra l'altro suggerisce che le diverse razze umane — categorie biologiche il cui significato varia secondo il diverso riconoscimento culturale che ricevono — si sono mantenute e diversificate grazie anche a fattori sociali, come le regole matrimoniali endogamiche o la segregazione residenziale, che ad es. in Sud Africa e in parte anche negli USA ostacolano le relazioni sessuali tra bianchi e neri. In sostanza non v'è disuguaglianza tra gli uomini che sia comprensibile al di fuori del suo contesto sociale (p. 219) e lo stesso mito della società egualitaria non può prescindere dal riconoscimento etico di chi ne farebbe parte.

La chiarezza e l'oggettività che l'A. persegue nell'affrontare gli argomenti trovano l'espressione più felice nella discussione degli esempi, mentre la problematicità stessa del soggetto trattato fa sembrare forse un po' generici certi spunti teorici, che peraltro non mancano di un'accennata sfumatura morale.

a.l.

G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino, 1981, pp. 242, Lit. 6.900

Considerata tradizionalmente semplice replica della lingua parlata, la scrittura è stata studiata quasi esclusivamente in relazione a fatti di origine, diffusione, modificazione nel tempo e nello spazio di codici grafici particolari. Il rango di "scrittura" propriamente detta, inoltre, è stato riconosciuto esclusivamente a determinati sistemi grafici, ordinati a loro volta in una sorta di scala evolutiva in cui, essendo il grado di fonetizzazione il metro di misura prescelto, il sistema alfabetico era ovviamente destinato ad occupare una posizione privilegiata: esso rappresentava il frutto più perfetto di un lungo processo storico, il risultato finale e compiuto a cui ogni altro sistema grafico doveva essere ricondotto per venire compreso.

Il libro che presentiamo non solamente analizza, utilizzando dati disparati e fonti non conformistiche, gli aspetti tecnici, ideologici, sociali, magico-religiosi, conoscitivi e metagrafemici del fenomeno "scrittura" (costituendo così un ricco quanto originale repertorio) ma, soprattutto, sollecita una riflessione su basi nuove attorno al concetto stesso di "scrittura", mostrando la debolezza della tradizionale dicotomia antropologica fondata sulla contrapposizione di società "con" e "senza" codice scritto (e spesso, in realtà, di società "con" e "senza alfabeto", cfr. Goody J., *Literacy in Traditional Societies*, 1968,

Londra, Cambridge University Press); lungi dal rappresentare la conquista di poche culture più evolute, il possesso di una qualche forma di scrittura intesa, più generalmente come un "sistema di segni grafici" (secondo la definizione proposta da Cardona) è in realtà così diffusa da farci piuttosto considerare come rare eccezioni le società che ne siano completamente prive. Si tratta, dunque, di indagare le modalità e le valenze del fenomeno scrittura presso le diverse culture (non tutte, ad esempio, affidano alla registrazione grafica lo stesso ordine di conoscenze); in particolare, l'intuizione che «Il vero spartiacque per una società non è tanto nel passaggio tra lingua orale e lingua scritta, facce di una stessa medaglia, quanto nel suo spostare carico e interesse (in termini di contenuti codificati) dalla funzione grafica alla funzione linguistica come funzioni modellizzanti primarie» (p. 51), ci appare, per le sue implicazioni sul piano antropologico-conoscitivo, il suggerimento più stimolante di questo libro prezioso.

c.p.

G. Deleury, *Il modello indù. Le strutture della società indiana di ieri e di oggi*, trad. it. di S. Martini Vigezzi, pref. di R. Garaudy, Sansoni, Firenze, 1982, pp. 370, Lit. 22.000

L'intento di Deleury, per trent'anni missionario gesuita in India, è soprattutto quello di darci un'immagine del mondo indiano priva delle distorsioni del giornalismo ed anche degli eccessivi scientismi spesso, secondo l'A., lontani dal corrispondere all'idea che hanno di sé gli Indiani. In sostanza ci troviamo di fronte ad una visione di tipo emico che l'A. vorrebbe posta in contrapposizione a quella etica propria degli studi antropologici che riguardano l'India. Segno di tale impostazione è anche il costante riferimento ai testi sacri quali i *Rg Veda*, i *Purāna*, il poema *Mahābhārata*, in cui l'A. rintraccia la base ideologica dalle fondamentali relazioni tra uomo e donna e l'essenza concettuale di questi ultimi: infatti per comprendere veramente l'uomo indiano e i rapporti che lo legano al divino, alla società, alla natura, è necessario abbandonare l'uso degli strumenti interpretativi occidentali e partire da un punto di vista interno al mondo indù.

Gli avvenimenti storici e politici, l'economia, la struttura della società sono considerati alla luce di tale epistemologia ed in essi l'A. riscontra una costante secondo cui viene vissuto e sentito il sociale ed il privato, il principio del pluralismo e collettivismo. Il

nucleo attorno al quale si struttura ed esplica il principio del pluralismo è proprio il villaggio indù, «quello che diede all'India la sua struttura sociale e la ricchezza unica della sua cultura» (pp. 177-178). Ma molti altri sono gli elementi toccati dall'A. come ad es. l'esame dei concetti di *varna* e *jati*, o gli sconvolgenti cambiamenti legati al periodo coloniale britannico, espressi dal passaggio dall'economia di tipo collettivista a quello privato-industriale.

In questo saggio di Deleury (pubblicato originariamente nel 1978), la società indù è considerata dinamicamente nella globalità dei suoi aspetti in uno specifico settore disciplinare; e la sua caratteristica interdisciplinare è proprio data dal fatto di essere «il bilancio dell'esperienza di un uomo» che è rimasto profondamente legato all'India. L'A. con questo libro vorrebbe posta in dubbio nella sostanza la validità dei sistemi individualisti e totalitaristi occidentali, rivelando l'acuta delusione per il proprio mondo d'origine.

f.c.

M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, trad. it. di F. Sircana, Boringhieri, Torino, 1980 (rist. 1982), pp. 189, Lit. 19.000

L'attività del fabbro che lavorava nella sua fornace sostanze estratte dal ventre della terra alterando i modi di essere della materia e intervenendo nei processi della natura era circondata da ambivalente sacralità e precauzioni rituali; le credenze relative a una "crescita" dei metalli nelle viscere della terra e le immagini dei metalli-embrioni e della fornace-matrice (ampiamente diffuse a livello etnologico e folklorico) testimoniano, inoltre, la valenza "maieutica" dell'opera del fabbro, percepita come accelerazione, manipolazione e elaborazione di un divenire originatosi autonomamente in seno alla natura. In questo complesso, Eliade ravvisa una delle fonti dell'ideologia alchemica: il processo di trasformazione dei metalli proprio dell'attività metallurgica trova la sua continuazione nella trasmutazione alchemica di questi elementi (metafora della ricerca spirituale dell'alchimista, strumento della sua "trasmutazione" interiore) che potenzia l'aspirazione al superamento della dimensione temporale e l'accelerazione dei ritmi naturali già presenti nell'intervento del fabbro. Considerata dagli storici della scienza alla stregua di proto-chimica, l'alchimia fu invece, sostiene Eliade, per i suoi scopi e le sue origini, una scienza sacra dal significato sotterriologico, la cui eredità è stata paradossalmente raccolta, più che dalla chimica come disciplina particolare, dalla fede nelle possi-

bilità illimitate dell'*homo faber* dello scienziato moderno, benché nel frattempo sia intervenuto un processo di radicale secolarizzazione della natura, la materia sia stata spogliata dei suoi attributi mistici e la scienza abbia ridotto la dimensione temporale ad uno dei suoi parametri.

La continuità di immagini e di simboli tra metallurgia e alchimia è mostrata con dovizia di dati, e le riflessioni sul tema della temporalità, cui entrambe le pratiche rimandano, ci sembrano assai stimolanti; meno netta appare invece la continuità "ideologica" tra metallurgia e alchimia, e inaccettabile l'inconciliabilità mentale e cronologica, postulata da Eliade, tra un modo "religioso" e un modo empirico, scientifico, di considerare la realtà. La convinzione dell'A. (presente, del resto, in tutte le sue opere) relativa ad una priorità logica e temporale dell'azione religiosamente ispirata su quella orientata praticamente, gli fa ignorare il fatto che, diversamente dalla ricerca individualistica ed esoterica dell'alchimista, quella del fabbro (qualunque potesse essere il suo significato religioso) era una tecnica socialmente utile e dagli importantissimi risvolti pratici; e l'affermazione che «un simile universo [quello della ricerca misticamente orientata] differisce radicalmente da quello che permette l'osservazione oggettiva» (p. 31) semplifica i complessi rapporti che intercorrono tra sapere scientifico e speculazione filosofico-religiosa, come mostra la loro compresenza all'interno dello stesso contesto culturale e, talvolta, nella stessa persona: basti pensare (e citiamo dallo stesso Eliade) all'influenza del sapere alchemico sul pensiero del fondatore della meccanica moderna, Newton, e all'importanza della componente fantastica, emotiva, mi(s)tica spesso operante nella ricerca del moderno scienziato.

c.p.

C. Duverger, *Il fiore letale. Economia del sacrificio azteco*, trad. it. di A. Calzolari, Mondadori, Milano, 1981, pp. 222, Lit. 16.000

In un'opera famosa, *La parte maledetta*, Bataille esemplificava in quella azteca con i suoi istituti sacrificali il modello ideale di società fondata sull'eccesso dispendioso. La cultura azteca è invece, secondo Duverger, tutt'altro che "eccessiva", se con questo termine si vuole indicare la pratica trasgressiva e la ricerca della dismisura; essa persegue, piuttosto, la conservazione dell'energia e la liberazione di essa a fini esclusivamente collettivi: il gioco, l'erotismo, l'ebbrezza alcolica sono scoraggiati nella società azteca (il cui puritanesimo risulta

essere così meno etico che pragmatico) e l'apparente dilatazione del tempo cerimoniale cela l'assenza di una reale interruzione liberatoria del tempo quotidiano.

Indispensabile per la comprensione dell'anima azteca, sostiene l'A., è la riflessione sulla condizione migratoria degli Aztechi, di solito poco indagata dagli studiosi, ma la cui memoria si annidò nelle pieghe di una civiltà ormai imperiale e sedentaria: lo scontro con condizioni di vita difficili e con un habitat sfavorevole e la necessità di contenere spinte individualistiche e centrifughe produssero (o rafforzarono) insieme un forte orgoglio etnico e la visione di un cosmo dominato dalla dispersione energetica e dall'usura. Quel che l'A. chiama «materialismo azteco» consiste appunto in un'idea del mondo che non prevede una vera distinzione tra sacro e profano, fisico e spirituale, e in cui tutto, cose, persone, dei e il cosmo stesso, è soggetto alla distruzione; e la stupenda analisi del calendario svela una concezione del tempo come prodotto-segno della materia in degradazione. Alla funzione di contrastare questa tendenza entropica assolve il sacrificio, con le pratiche ad esso connesse: l'agone, la tortura. Esso non è, dunque, occasione di ebbrezza e dismisura ma sfruttamento pianificato dell'energia che si sprigiona dalla morte (e proprio in questa lucida amministrazione della morte sta, secondo l'A., la singolarità del caso azteco); ma il sacrificio è anche, certamente, strumento di intimidazione dei nemici, fonte di timoroso stupore per il popolo (i potenti sono i soli signori della morte), strumento di promozione sociale, consacrazione del sincretismo religioso azteco: secondo l'A., assai critico nei confronti di una interpretazione semplicisticamente "solare" del sacrificio azteco, proprio l'astrattezza della nozione di *Tonatiuh* ('energia', 'calore' più che, riduttivamente 'astro solare') rese possibile l'assorbimento nel pantheon nahua di figure divine originariamente estranee ad esso.

Dall'interpretazione "energetica" della religiosità azteca scaturisce così un'immagine omogenea in cui le concezioni del tempo e della materia, del concepimento e della morte, della sopravvivenza oltremondana e della guerra trovano la loro collocazione organica e in cui i diversi piani conoscitivi si spiegano e rafforzano reciprocamente. E se l'A. ammette la polivalenza funzionale del sacrificio e il suo rapporto con un sistema di dominio, viene anche mostrata, d'altra parte, la tendenza del livello simbolico a raggiungere una sua coerenza interna, ideologica, in quel rapporto ambivalente di correlazione e autonomia che i sistemi di pensiero intrattengono con gli altri livelli della cultura.

Nell'interpretazione di questa trama complessa, un ruolo fonamen-

tale assume l'analisi semantica dei termini nahua: che abbia semplicemente registrato l'evoluzione dei concetti o invece abbia essa stessa prodotto immagini e associazioni, la lingua è il luogo di una complessa sedimentazione storica, e l'analisi di Duverger mostra come un esame rigoroso della parola, diversamente dalle interpretazioni spesso estetizzanti del passato, possa rivelare il senso segreto delle cose.

*c.p.*

P.T. Furst, *Allucinogeni e cultura. Le droghe sacramentali nelle grandi civiltà mesoamericane*, Cesco Ciapanna, Roma, 1981, pp. 255, Lit. 10.900

Spesso capita di domandarsi perché in Italia le pubblicazioni che riguardano il settore etno-antropologico non rispondano ad attente politiche editoriali: le scelte infatti paiono indirizzate più a calmare presunti onnivori istinti di lettura del pubblico cosiddetto "non specialista", che non ad educarlo veramente. Viene così a crearsi, nella teoria e nella pratica, una dicotomia culturale sempre maggiore nel pubblico dei lettori, giacché, mentre da un lato le sofisticate pubblicazioni di buon livello scientifico sono riservate a pochi specialisti, dall'altro il lettore non iniziato al linguaggio della scienza, ermetico e settario, deve accontentarsi di lavori di basso se non dubbio livello scientifico. È questa una tendenza politica da contestare: il pubblico, quale esso sia, ha diritto a una produzione che sia sempre della migliore qualità possibile.

La presente traduzione di *Hallucinogens and culture* (Chandler & Sharp, San Francisco, 1976) di P.T. Furst (un importante studioso che si occupa di sostanze psicoattive e dei fenomeni culturali accompagnati al loro uso), che già rappresenta un notevole sforzo editoriale, parrebbe contraddire quanto si è detto. E invece siamo costretti a fare una serie di appunti sull'opportunità di tale traduzione. Innanzitutto la veste editoriale non è perfetta: mancano il titolo originale, la città di pubblicazione dell'edizione americana e il nome del traduttore, che per altro non eccelle in precisione (a p. 12 incontriamo degli sconosciuti «indiani Oaxaca»). Al contrario troviamo in eccesso un reboante sottotitolo, inesistente nell'edizione originale; nella quarta di copertina si leggono frasi scientificamente inaccettabili, quali: «i pelle-rossa, superstiti al genocidio praticato dagli immigranti [sic!] che invasero il continente americano, hanno oggi ritrovato una fede comune ed una dignità nazionale in una religione para-cristiana...» ed an-

che «gli indios del Messico, superstiti al massacro praticato dagli spagnoli, hanno mantenuto segretamente in vita il culto della più antica religione oggi esistente». Se di queste gravi inesattezze etnologiche potremmo anche scusare l'Editore Cesco Ciapanna, evidente "non specialista", cosa dire però delle romantiche affermazioni di Furst come «il Nuovo Mondo, prima della colonizzazione europea, non aveva mai conosciuto l'intolleranza fanatica, caratteristica di alcune tra le più importanti religioni del Vecchio Mondo, soprattutto quella cristiana e islamica le quali seppero operare massicce trasformazioni» mentre «era caratteristica diffusa [delle culture indiane] rispettare il gruppo che subiva il predominio di un altro...» (p. 19)? E come giudicare gli eccessi demagogici dell'A. nell'interpretare negativamente le culture che, come la nostra, "non permettono" l'uso di sostanze allucinogene, in contrapposizione a quelle che invece lo "permettono"? In questo caso non si comprende perché non possano essere visti alla luce della stessa analisi antropologica i meccanismi di rifiuto, di difesa o di accettazione nei confronti di elementi che le sono estranei (come l'uso di sostanze allucinogene).

D'altra parte, se consideriamo che questo libro — che non è certamente tra quelli meglio riusciti di Furst — è una "introduzione" alla "conoscenza" delle sostanze psicoattive esaminate dal punto di vista botanico e farmacologico, ci pare poco possibile che esso possa essere letto proficuamente da un pubblico non specialista; non solo, ma mancando in questo saggio anche solo un accenno informativo alle problematiche culturali sull'uso di tali sostanze, non sappiamo come possa essere convinto l'Editore di documentare il lettore «su tutti quegli aspetti della nostra esistenza che la cultura ufficiale nasconde o trascura». Un lettore del tutto sprovvisto di basi interpretative riceverà quindi una serie di nozioni inapplicabili, così come nessuna nozione veramente nuova ne riceve uno specialista del settore. Ed allora ci si chiede perché si siano sciupate tante energie e non sia invece indirizzato tale sforzo editoriale, con una politica più accorta, alla traduzione di studi più completi, come R.K. Siegel & L.J. West (a cura di), *Hallucination: experience, behaviour, theory*, Wiley & Sons, Londra, 1975; G. Reichel-Dolmatoff, *The shaman and the jaguar*, Temple University Press, Philadelphia, 1975; M.J. Harner (a cura di), *Hallucinogens and shamanism*, Oxford University Press, Londra, 1973; P.T. Furst (a cura di), *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*, Praeger, New York, 1972; ecc., per iniziare a coprire un settore come questo che, in Italia, non conta ancora lavori validi.

R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano, pp. 426, Lit. 14.000

Pubblicata nel 1972 in Francia, quest'opera si impose rapidamente per l'arditezza delle sue tesi; quella che il titolo annuncia come relazione tra i due termini del problema si rivela infatti, a lettura ultimata, una completa identificazione tra di essi: la Violenza è il Sacro, e viceversa. Le analisi formali dell'evento sacrificale mascherano, secondo Girard, l'incapacità dell'antropologia di affrontare una realtà sgradevole: che ogni società è tenuta insieme da un "linciaggio fondatore", replicato e riattualizzato nel momento sacrificale, e che il significato di quest'ultimo risiede nel prevenire la violenza reciproca tramite un transfert collettivo su di una "vittima sostitutiva". Diversamente dalla violenza incontrollata che innesca pericolose reazioni a catena, il sacrificio rappresenta «l'unica violenza senza rischio di vendetta» (p. 28), un tentativo di addomesticare l'aggressività reciproca consentendole uno sfogo rituale; esso simboleggia così l'oscuro equilibrio, il compromesso originario su cui si regge il patto sociale, fondato sulla distinzione di una violenza "giusta", socialmente ammessa, e una violenza "ingiusta", disgregatrice dell'ordine sociale. Ma, sottolinea Girard, «solo una trascendenza qualunque, facendo credere a una differenza tra il sacrificio e la vendetta o tra il sistema giudiziario e la vendetta può "ingannare" durevolmente la violenza» (p. 41). Il rischio della civiltà occidentale contemporanea, con la sua tendenza allo smascheramento e alla demistificazione e la sua progressiva espulsione del sacro, risiede appunto in un ritorno surrettizio della violenza sotto forme non più trascendenti e addomesticabili. La tragedia greca e il sistema freudiano, i rituali primitivi e i personaggi della tradizione romanzesca vengono ripensati alla luce di questo principio negativo animatore della vita sociale, mentre la critica che Girard muove alle "antropologie del contratto", edificate sulla rimozione dei lati oscuri del patto sociale, si esprime nelle riflessioni sulla teoria freudiana dell'Edipo e sull'interpretazione lévi-straussiana del tabù dell'incesto.

Lo spazio non consente l'analisi di un'opera complessa e pregevole più per certe analisi e intuizioni particolari (la carica demistificatrice, le differenze individuate tra sistema giudiziario occidentale e ss. gg. tradizionali, la trattazione del "desiderio mimetico"...) che per le sue conclusioni globali: essa colloca infatti la violenza in una dimensione metastorica e, nella misura in cui identifica il sacro con «quell'oscurità che in definitiva avvolge tutte le risorse dell'uomo contro la sua stessa violenza» (p. 30), presenta i limiti e i difetti di tutte

le teorie che tentano di spiegare istituzioni umane polivalenti e cruciali con ragioni univoche e analisi monofattoriali.

c.p.

J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, trad. it. di V. Messina, Angeli, Milano, 1981, pp. 201, Lit. 10.000

L'opera, di grande importanza teorica, di cui ci occupiamo cerca di valutare la portata degli sviluppi conoscitivi resi possibili, in società di tradizione orale, dalla introduzione di un codice scritto. L'A. si era già occupato del problema in un saggio premesso a una raccolta da lui curata nel 1968 (*Literacy in traditional society*, Cambridge University Press, Londra); *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, però, denota una maggiore attenzione per le acquisizioni grafiche di culture extraoccidentali rispetto all'opera precedente, in cui l'adozione della scrittura veniva a identificarsi con l'alfabetizzazione e le culture tradizionali contrapposte, secondo l'espressione dello stesso Goody, all' "unicità dell'Occidente".

Muovendo dalla constatazione che le polarità di cui l'etnologia si è servita di volta in volta per caratterizzare le differenze conoscitive tra la cultura occidentale e le culture tradizionali (società "calde"/società "fredde", pensiero scientifico/pensiero mitico, "ingegneria"/bricolage, storia/mito...) riducono a statiche opposizioni binarie realtà ben più differenziate e complesse, e non sono, d'altra parte, esplicative in sé, Goody si chiede se non sia possibile dare maggiore consistenza e significatività alle differenze già identificate o ipotizzate nel passato esaminando l'influenza di mutamenti intervenuti nei mezzi di comunicazione: mutamenti che, oltre a rivestire una importanza fondamentale per il funzionamento e la riproduzione di ogni sistema culturale, offrono il vantaggio di possedere una innegabile portata esplicativa. La possibilità di disporre di un sistema di segni grafici e l'accumulazione dei dati che essa consente, come pure il fatto di disporre di informazioni ripercorribili e riformulabili all'infinito, vengono così posti in relazione dell'A. con gli sviluppi della matematica, della scienza e della storiografia, con la nascita di forme letterarie come il dramma e il romanzo ma anche con le modificazioni nei modi di conoscenza, nei processi di pensiero che queste nuove acquisizioni comportano.

Il rischio di opporre alle vecchie dicotomie una nuova opposizione discorso/testo, orale/scritto viene d'altra parte superato dalla consapevolezza del fatto che l'adozione di un sistema di segni grafici intro-

duce possibilità più che imporre scelte obbligate, e che la "cultura scritta" si differenzia, nella realtà, in tante situazioni culturali concrete quanto a diffusione sociale del codice scritto, tipo di conoscenze ad esso affidate, suo livello di laicizzazione, suo rapporto col codice orale.

Un'indicazione di metodo ci sembra, infine, di grande interesse: uno degli effetti della scrittura, osserva Goody, consiste nell'organizzazione di dati, eventi e fenomeni in grafici, formule, tabelle... Questo fatto ha importanti conseguenze sul piano conoscitivo: non solo la percezione globale del modello si risolve in un fenomeno essenzialmente "visivo", ma la rappresentazione grafica, esigendo una precisa collocazione spaziale degli elementi considerati, impone (rispetto alla comunicazione orale, più polivalente e contestuale) una sistemazione univoca di questi, costringe ad una "esplicitazione" di categorie e rapporti tra categorie, "fonda" relazioni tra i dati. Riflettendo sull'ordinamento in forma tabellare della conoscenza dei membri di società orali, Goody si chiede se questo procedimento operativo non conduca automaticamente a considerare mutuamente esclusivi, rigidamente gerarchizzati e semanticamente univoci termini che tali non erano nella tradizione orale.

*c.p.*

J.R. Goody, S.J. Tambiah, *Ricchezza della sposa e dote*, trad. it. di M. Protti, Angeli, Milano, 1981, pp. 236, L. 13.000

Questo pregevole studio sulle due principali forme di transazione matrimoniale esistenti nelle diverse società umane, apparso in inglese nel 1973, si propone di cercare i rapporti che intercorrono tra i costumi matrimoniali e i «sistemi di produzione e riproduzione» (p. 7), mettendo tra l'altro in evidenza il loro influsso sulla condizione femminile, spesso frainteso e distorto dagli studiosi, specie per quanto riguarda l'area indiana.

Nel primo dei due saggi che costituiscono l'opera, Goody concentra la sua attenzione sul modello africano, in cui prevale la "ricchezza della sposa" (*bridewealth*), ossia l'uso secondo cui il gruppo parentale dello sposo corrisponde a quello della sposa un certo ammontare di ricchezze mobili per garantirsi i diritti sulla prole; questa forma di transazione matrimoniale, che vede andare le ricchezze là donde le donne provengono, favorirebbe la redistribuzione in senso circolare dei beni e il livellamento sociale e si accompagnerebbe spesso alle forme di agricoltura che non conoscono l'aratro ed alla poligamia;

al contrario la dote, che implica il trasferimento nella stessa direzione di donne e ricchezze (talora anche immobili), è associata ai casi di maggior mobilità e stratificazione sociale, nonché alla coltivazione col-l'aratro e alla monogamia.

Nel secondo saggio Tambiah si occupa invece dell'Asia sudorientale, in cui (come più generalmente in tutta l'Eurasia) prevale la dote, e studia il modello indiano, così come l'influenza che esso ha avuto sulle vicine società di Ceylon e della Birmania. L'esame dei dati etnografici, cui può accompagnarsi in questo caso quello della letteratura giuridica indiana, mostra che in quest'area la proprietà femminile è riconosciuta e nettamente distinta da quella maschile, cui si accompagna: vi sono infatti dei beni trasmissibili solo in via femminile (*stridhanam*) che costituiscono il nucleo della dote e che rimangono di proprietà della sposa anche dopo il matrimonio e l'eventuale divorzio. Le considerazioni dell'A. non si limitano peraltro al tema del possesso e della trasmissione delle ricchezze: le sue comparazioni storiche ed etnografiche cercano altresì di chiarire i rapporti dinamici tra passato e presente e quelli acculturativi tra l'India e Ceylon e Birmania, da studiare anche per altre istituzioni, come le caste. Proprio il confronto tra il modello come appare nel centro d'irradiazione e la sua applicazione nei due stati vicini dà origine ad uno degli spunti più interessanti: in esso Tambiah rileva come l'equiparazione crescente dei diritti ereditari tra fratelli e sorelle, associata a variazioni negli usi residenziali, può portare alla progressiva trasformazione di un sistema di parentela unilineare in bilaterale.

a.l.

J. Malaurie, *Gli ultimi re di Thule; con gli Esquimesi del Polo di fronte al loro destino*, "Terra umana", Jaca Book, Milano, 1981, pp. 398, Lit. 35.000

Uscito per la prima volta negli anni '50, e rivisto nella sua stesura attuale nel 1976, il volume riferisce sulle più che ventennali esperienze di viaggio dell'A. tra gli Eschimesi polari della Groenlandia. Ricalcando la stessa evoluzione intellettuale di F. Boas — che soggiornò per la prima volta tra gli abitanti dell'isola di Baffin in veste di geografo — Malaurie intraprese la sua esplorazione con l'unico proponimento di studiare gli aspetti geomorfologici del territorio. Ma l'interesse per il sistema di vita della popolazione indigena — che d'altronde egli condivise per oltre un anno — e soprattutto per la psicologia di questi cacciatori artici, lo avvinse a tal punto da indurlo ad intra-

prendere studi sociali ed economici che si andarono approfondendo nel corso degli anni. E la partecipazione si trasforma anche in impegno sociale, in difesa dei diritti dei "primitivi" nei confronti delle strutture politiche danesi e groenlandesi e del preoccupante insediamento nell'area di basi militari statunitensi. Il volume si snoda così sul duplice piano delle annotazioni autobiografiche e delle descrizioni etnologiche, senza tuttavia riuscire, né per quanto riguarda la narrazione né per quanto attiene al linguaggio, ad eguagliare il fascino e la profondità scientifica delle opere di Lévi-Strauss, di Clastres o di Turnbull. Assertore convinto delle tesi materialistiche culturali («...la strutturazione sociale procede da condizioni proprie all'ambiente e non agli uomini...» p. 105; «...innumerevoli tabù... suscitati dalla vita demografica e economica come anche da una concezione ecologica del modo di alleanza stretta tra l'uomo e la terra...» p. 259), l'A. ritiene che «gli Esquimesi polari... sono tra i rari rappresentanti dell'età preistorica negli spazi freddi. Essi sono testimoni eminenti di quel che ha potuto essere l'epipaleolitico in Europa ed Asia» (p. 383). E l'Eschimese diviene pertanto l'individuo il cui senso della morale e la cui religiosità devono essere rivalutate alla luce dell'influenza esercitata su di lui dall'ambiente; egli si è «trovato abitualmente in uno stato "prelogico, mistico"» (p. 259) ed ha cercato, per proteggersi, di congiungersi con le forze naturali.

*C.M.R.*

G. Marucci, *America Centrale*, "Popoli nel mondo", Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1981, pp. 120, Lit. 14.500

E' veramente ardua l'impresa di condensare in un unico volume — della seppur divulgativa collana "Popoli nel mondo" — un'area come l'America centrale (continentale ed insulare) che, se ben delimitata dal punto di vista geografico, non rappresenta certo un *unicum* da quello culturale. Alte culture mesoamericane e culture circumcaribiche, assai complesse e fondamentali nel panorama etnologico americano, vengono così costrette in uno spazio troppo angusto, in cui, come è ovvio, finiscono con il dominare le prime (Olmechi, Aztechi, Maya). L'impostazione diacronica in tre periodi — archeologico, coloniale, moderno — permette comunque all'A. di fornire un buon quadro generale dell'ambiente culturale della regione. «Il severo dominio militare e religioso» (p. 65) che caratterizzò i secoli successivi alla conquista viene così esaminato in tutti i suoi molteplici aspetti, da quello politico-legale-economico (*reducciones, encomiendas, hacien-*

*das, ejidos*) a quello della evangelizzazione, con una particolare attenzione per l'intricato problema delle commistioni razziali e delle relative conseguenze sociali: «la definizione prevalentemente culturale di razza lascia aperta la strada ad intere comunità per trasformarsi in non indiane» (p. 73). Il volume (corredato di ottime fotografie) si conclude infine con la descrizione più particolareggiata di cinque differenti popolazioni — gli abitanti del villaggio messicano di Teopoztlán, i riservati Tarahumara e gli isolati Lacandoni in ambito mesoamericano, gli Haitiani e i Cuna in ambito circumcaribico — che sono ritenute esemplificative della situazione odierna, ma che certo non possono soddisfare appieno il lettore che desideri una conoscenza d'insieme della condizione indigena attuale. Numerosi sono i dati accennati e stimolanti risultano, ad esempio, le pagine finali sul canto e le tecniche impiegate dagli sciamani cuna per facilitare il travaglio alle partorienti.

*C.M.R.*

U. Melotti, *Oltre la sociobiologia. Per una nuova scienza unitaria dell'uomo e della società*, Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1981, pp. 49, Lit. 2.000

Il volumetto (dispensa n. 13 del "Corso di Sociologia" diretto dallo stesso Melotti) è suddiviso in due parti e corredato dalla bibliografia delle opere citate nel testo. Nella prima parte (*Premesse storiche e orientamenti teorici*) l'A. mostra come il progresso degli studi biologici, psicologici, storici, antropologici, ecologici ecc., renda sotto molti aspetti anacronistica la suddivisione dell'attività di ricerca in «discipline» (anacronismo già individuato da F. Braudel in un passo, citato dall'A., apparso originariamente nelle "Annales" del 1958): in quest'ottica la sociobiologia di E.O. Wilson (il quale, come giustamente rileva l'A., è «manifestamente digiuno di epistemologia, storia della scienza e sociologia della conoscenza») si rivela essere non già una "nuova sintesi" ma (poiché risolve il problema del rapporto, nell'uomo, tra dato culturale e dato naturale semplicemente ignorando il primo o al più minimizzandolo) una riedizione di quel biologismo che trova i suoi precedenti nel socialdarwinismo e nell'etologia umana, e che, volendo fondarsi come «una specifica disciplina» (Wilson, citato dall'A.), cade, rispetto a certa sociologia "tuttologica", «in un riduzionismo ancora più bieco e in un imperialismo disciplinare ancora più rozzo». L'A. indica quindi la necessità, già prefigurata da Marx, di una scienza unitaria transdisciplinare, e mo-

stra poi come il marxismo "idealistico" (Lenin, il marxismo ufficiale sovietico, il marxismo-crocianesimo italiano) abbia disatteso tale indicazione negando l'aspetto biologico dell'uomo a tutto vantaggio dell'aspetto culturale. L'A. afferma la necessità di una integrazione (che ne sia il superamento) delle scienze umane e delle scienze naturali in una "nuova scienza unitaria" dialettica, che sia davvero "sintesi" e tragga anche dalla sociobiologia quanto vi è in essa di innovativo ed utile. La seconda parte del libro (*Primi risultati di una ricerca transdisciplinare*), dedicata all'applicazione di tale approccio metodologico a questioni di natura antropologica, è stata ripubblicata integralmente (con minime varianti) su *L'Uomo* 5, 2, 1981, col titolo *Sociobiologia e cultura. Nuove ipotesi su monogamia, esogamia, tabù dell'incesto e determinate forme di matrimonio privilegiato*.

d.f.

R. Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como. Secoli XVI-XVIII*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 157, Lit. 8.000

Questo pregevole ed intelligente studio di Merzario è l'esatta esemplificazione degli odierni indirizzi di metodo della ricerca demo-antropologica nell'area mediterranea condotta, soprattutto, attraverso l'attenta lettura di documenti che indirettamente segnano e rivelano non solo la storia ma in particolar modo la complessa struttura socio-culturale delle "società preindustriali".

L'esame dei registri parrocchiali e degli atti redatti dai notai vescovili della diocesi di Como tra la seconda metà del '500 e la metà del '600, è lo strumento di ricerca che conduce l'A. a ricostruire un preciso e definito sistema matrimoniale che vedeva uniti, in alta percentuale, parenti di quarto grado sia consanguinei sia affini. Perché proprio questa scelta preferenziale, pur proibita dalla Chiesa che la consentiva, con dispensa soltanto per "motivi particolari"? E quali erano questi motivi? L'A. pone le risposte a più livelli: pressioni esterne ed interne legate a fattori demografici, economici e sociali. Dai contenuti delle dispense risulta che in quel periodo storico i paesi comaschi erano definiti "stretti" in quanto era difficile sposarsi. Infatti i dati ricavati dagli atti notarili conducono l'A. a mostrarci che i matrimoni erano effettivamente resi difficoltosi da fenomeni demografici quali l'esiguità numerica dei "fuochi" ed al contempo l'elevato numero di componenti per ciascuno di essi; le presenze femminili, in relazione alla scarsità globale degli abitanti, erano più numerose di quelle maschili; a ciò si aggiunga il più evidente fattore economico: la

grande povertà che sottendeva la poca dote della donna in "età da marito". Non va dimenticato che quelli erano gli anni della peste, l'epoca dell'emigrazione degli uomini in cerca di un lavoro più redditizio, per cui i paesi comaschi videro calare il numero dei loro abitanti e sbilanciarsi ancor più la proporzione tra donne e uomini. Da un altro punto di vista il paese si faceva ancora più "stretto" se si considera che i partners dovevano avere eguale status sociale, soprattutto salendo la scala gerarchica: lo status «molto elevato restringe drasticamente il mercato matrimoniale, costringendo [le donne] a sposare un parente per non abbandonare la propria posizione di prestigio» (p. 57). Ma forse il punto più interessante è legato alle motivazioni interne che derivano dalla logica della parentela sentita come legame di amicizia tra famiglie creato spesso nel "vicinato" e sanzionato dallo scambio matrimoniale; ma, come rileva l'A., all'interno di questa logica il senso sta nel mantenere questi legami, che vanno rafforzati nel tempo: in effetti, il matrimonio tra parenti è la prosecuzione del rapporto, il riaprire «una prospettiva di un lungo legame di parentela... di amicizia» (p. 24). La scelta logicamente cade sui parenti di quarto grado proprio perché «se fossero un grado più lontano, potrebbero contrahere matrimonio senza dispensa», come a dire che «il quarto grado è l'ultima possibilità di rinnovare un legame di sangue che si va estinguendo nel tempo» (pp. 25-26). L'impostazione problematica dell'A. comunica l'impressione che questo sistema viva ed abbia ragione al di là dei fattori demografici-economici e che su di essi prevalga il sociale ed il culturale. Infatti, come fa notare l'A., questo modello delle "strategie" matrimoniali non si modifica con l'applicazione delle norme ecclesiastiche stabilite dal Concilio di Trento, ma al contrario sono le norme post-tridentine a modellarsi ed adeguarsi a quelle comasche.

Da tutti questi elementi nascono stimolanti problematiche che l'A. affronta con tanta chiarezza e capacità di sintesi da farci auspicare, in accordo alle sue parole (p. 9), che tale impostazione dello studio dei sistemi di parentela e matrimoniali dell'area mediterranea possa attenuare le lamentele di chi, oggi, deve constatare la limitazione e l'esiguità numerica dei lavori svolti in questo settore.

f.c.

A. Métraux, *Itinerari: Sudamerica, Haiti, Dahomey*, a cura di A.M. d'Ans, trad. it. di D. Garavini, pres. all'ed. it. di A. Colajanni, Borin ghieri, Torino, 1981, pp. xxi + 261, Lit. 22.000

Dotta ed irrequieta figura di studioso e di ricercatore sul terreno, M. — definito appropriatamente da Colajanni «un grande storico viaggiatore dell'etnografia» (p. xv) — peregrinò per tutta la vita in varie università europee, americane e dell'Oceania, compiendo ripetute indagini soprattutto nell'America centro-meridionale. Ma questi *Itinerari* (la traduzione italiana è un'ampia scelta dell'originale *Itinéraires (1935-1953): carnets de notes et journaux de voyage*, Payot, Paris, 1978) non possono essere inclusi nella ricca produzione scientifica dell'A., poiché nacquero in realtà come diario personale (ed il pensiero subito corre al diario di Malinowski) che doveva raccogliere, «in un tentativo di terapia» (p. xvi), i pensieri più intimi e le sensazioni avvertite durante i soggiorni all'estero. Dalle pagine emergono così quei sentimenti che mai appaiono negli scritti "ufficiali": l'angosciosa inquietudine dell'etnologo («C'è in me un vuoto terribile; non mi piace l'etnografia...» p. 73); l'affannosa ricerca di identità («Ieri, cercavo di definirmi. Mi sembra di vedermi con straordinaria lucidità: individuo nevristenico che, per senso del dovere, non vuole cedere alla malattia e cerca, con l'azione, di convincersi di non essere, malgrado tutto, un povero malato improduttivo» p. 56); la depressione per il complesso rapporto con il "diverso" («Fuori della routine è il disastro. E' possibile che io possa salvarmi... smettendo di fare viaggi che sono una vera tortura dato lo sfascio della mia personalità» p. 72); lo sconforto per i disagi ed i pericoli della ricerca sul terreno. Più descrittivi, i brani che si riferiscono ai soggiorni ad Haiti (1941, 1944, 1948) e in Dahomey, Togo e Niger (1952-1953), non affascinano il lettore quanto quelli relativi ai viaggi in Argentina, Paraguay e Bolivia. Questi ultimi sono maggiormente rivelatori della composita personalità dell'A. e del travaglio interiore che lo condurrà infine alla tragica risoluzione del suicidio.

c.m.r.

S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 464, Lit. 25.000

La già vastissima produzione scientifica intorno a Lévi-Strauss continua ad aumentare, a conferma dell'enorme rilevanza che il suo pensiero ha assunto tra i contemporanei. Questa volta ci troviamo di fronte ad un'opera che intende rettificare l'opinione (semplicistica e di parte) dei molti critici dell'etnologo francese, secondo cui questi avrebbe rinnegato la libertà umana a favore di un rigido determinismo

naturale. Per scagionarlo dall'accusa, l'A. ripercorre attraverso le sue opere l'iter del pensiero di Lévi-Strauss di cui descrive, riassume e commenta l'insegnamento teorico, confrontandolo colle correnti che lo hanno influenzato e quelle cui si è contrapposto (e tra queste ultime innanzitutto lo storicismo e l'esistenzialismo di Sartre).

Il fulcro dell'argomentazione di Nannini è il concetto lévistraussiano di Inconscio, punto d'incontro tra la prospettiva scientifica della sociologia francese e quella storicistica dell'antropologia culturale americana, «“grammatica“ implicita in ogni forma di comunicazione» (p. 14), «struttura essenziale, universale e latente» del «pensiero simbolico» (p. 175). E' quest'inconscio il mediatore tra individuo e gruppo, tra osservatore e osservato, tra l'Io e l'Altro, tra storia e scienza; è esso che permette all'uomo di comunicare, sia per mezzo del linguaggio sia tramite gli scambi matrimoniali; è proprio esso infine a regolare anche le attività umane più spontanee, secondo processi di pensiero universali che sono l'oggetto dello studio di psicoanalisi, linguistica e antropologia.

L'A. è attento soprattutto alle problematiche filosofiche dello strutturalismo, colte nell'ambito dell'analisi antropologica ancor più che nelle opere più esplicitamente teoriche. A questo proposito egli non lesina le obiezioni: da quelle più generiche circa la “disinvoltura” con cui Lévi-Strauss presenta ipotesi e paragoni letterariamente brillanti ma dal «significato sfuggente e vagamente metaforico» (p. 95) alle più severe in cui gli rimprovera di ricondurre ogni rapporto sociale ad un «generico concetto di comunicazione (o scambio)» (p. 328), oppure di trascurare — lui, estraneo al marxismo se non per moda — i condizionamenti materiali dell'uomo che prevalgono su quelli, simbolici e secondari, del “pensiero simbolico”.

Questo volume dunque ci offre una rilettura dell'opera di Lévi-Strauss condotta con obiettività ed impegno teorico; non avrebbe forse nuociuto, visto lo spazio concesso alla parte più strettamente etnologica di quell'opera, indugiare maggiormente sulle “cadute” di metodo che vi compaiono e che la recente produzione antropologica ha messo in rilievo.

a.l.

F. Papi, U. Fabietti, A. Morosetti (a cura di), *Il grano e la morte. Letture di storia e antropologia per la scuola*, Zanichelli, Bologna, 1982, pp. 337, 96 ill. f.t., Lit. 9.800

Approssimandosi la riforma della scuola media superiore (che pre-

bontà della teoria sociobiologica, ed infine tratta il rapporto tra sociobiologia e scienze sociali (antropologia, psicologia, psicoanalisi, economia, sociologia) e tra sociobiologia ed etica (nella bibliografia, di almeno un'opera, *The philosophy of biology* di Ruse stesso, non è stata indicata la traduzione italiana, del 1976, di cui si fa invece menzione in quarta di copertina. La traduzione è nel complesso accettabile, con qualche punto non ben risolto). Il confronto in atto tra sociobiologia ed antropologia viene esaminato a partire da una definizione singolare di antropologia: essa si occuperebbe delle popolazioni che sono «a più stretto contatto con la natura» (p. 234) e che, a differenza delle popolazioni occidentali industrializzate, «mostrano ancora in modo significativo la loro biologia» (p. 217). Poiché la sociobiologia «ha la sua più diretta rilevanza sulle società meno sviluppate» (p. 217) ed è capace di spiegare fenomeni, «causa di imbarazzo teorico per l'antropologia non biologica» (p. 238), quali la guerra primitiva, l'unica prospettiva costruttiva per l'antropologia è quella di trovare un compromesso con la sociobiologia e dar vita ad una disciplina sintetica. Il successo della *biosocial anthropology* è esemplificato, secondo l'A., dalla spiegazione data da W. Durham della guerra primitiva presso i Mundurucú (pp. 238-244). Sebbene la trattazione sia indubbiamente accurata e l'A. molto cauto nell'accettare i vari aspetti della teoria sociobiologica, numerose restano (oltre alla suddetta) le zone d'ombra. Una di esse (come di consueto quando si tratta di sociobiologia) è costituita dalle accuse di maschilismo (sessismo) rivolte ai sociobiologi. L'A., ambigualmente, scagiona dalle accuse la sociobiologia ma non i suoi teorici come individui; in generale, egli affronta il problema del ruolo biologico e culturale della donna eccedendo in battute e storielle buffe. È casuale che l'A., dopo aver mostrato ogni rispetto per l'omosessuale maschio, nel parlare della donna omosessuale la definisca ad un certo punto «una donna con smanie lesbiche» (p. 214)?

d.f.

E.R. Service, *Introduzione alla etnologia*, trad. di A. Sedini Pistono, Loescher Università/Manuali, Torino, 1982, pp. 524, Lit. 25.000

Intitolato più appropriatamente nell'originale *Profiles in Ethnology* il volume era stato pubblicato in America nel 1958, e successivamente aggiornato (l'edizione italiana è la traduzione della terza edizione, apparentemente del 1978). Service individua nelle società di interesse etnologico cinque livelli culturali: ai primi quattro, ben noti (banda, tribù, "dominio" — qui traduzione volonterosa dell'arduo *chiefdom* —,

stato primitivo) si aggiunge (ed è questo il dato di particolare interesse del volume) quello delle *folk societies*, cioè società a carattere rurale, marginali, che conservano ancora strutture proprie di civiltà al «livello immediatamente superiore di integrazione» (p. 28). Ognuno dei cinque livelli — dopo una breve introduzione esplicativa — è illustrato da quattro-cinque esempi: Arunta dell'Australia centrale, Yahgan del Cile meridionale, Andamanesi, Eschimesi del Rame, e Boscimani !Kung (per il livello della banda); Tungusi, Cheyenne, Nuer, Navaho, Jívaro (per il livello della tribù); Nootka, Trobriandesi, Tahitiani, Beduini Rwala dell'Arabia (per il livello del "dominio"); Zulu, Inca, Asante, regno del Siam (per il livello dello stato primitivo). Come esempi delle "moderne società folk" sono stati scelti i villaggi di Chan Kom (Yucatán), Shamirpet (Deccan), Kaihsienkung (presso Shanghai) e Luogh (Irlanda occidentale). Per la sua struttura, l'ampiezza della campionatura, la chiarezza del linguaggio, e infine per la trattazione di quelle che vengono definite "società folk", il volume costituisce un brillante sostituto, sotto l'aspetto propedeutico, di quella *Ascesa dell'uomo alla civiltà*, di P. Farb, la cui edizione italiana è ormai esaurita, e che comunque risaliva, originariamente, al 1968. Completano il volume una bibliografia e un glossario dei termini antropologici.

d.f.

P. Sibilla, *Una comunità walser delle Alpi; strutture tradizionali e processi culturali*, intr. di C. Tullio Altan, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1980, pp. 282, s.i.p.

Nella prima metà del XIII secolo si stabilì a Macugnaga (prov. di Novara) un nutrito gruppo di ceppo germanico, i Walser. Dopo alcuni decenni una cinquantina di famiglie si distaccarono da questo nucleo originario e si diressero in Valsesia dove, nei pressi dell'odierna Varrallo, fondarono la comunità di Rimella, che ha conservato a tutt'oggi integri i propri caratteri tradizionali, compresa la lingua. L'isolamento fornito dalle aspre montagne piemontesi — la rete viaria è stata completata solamente negli ultimi anni — e la durezza della vita alpina hanno favorito l'autoemarginazione di queste genti, che si sono sempre sentite minacciate da pressioni esterne e il cui livello demografico, dopo essersi mantenuto più o meno stabile nel corso dei secoli, ha raggiunto alla fine degli anni '70 il minimo storico delle 280 unità. Queste ed altre caratteristiche relative al modo di produzione hanno reso possibile definire la comunità di Rimella come "marginale" ed inserirla in un'ana-

lisi «dei processi relazionali fra cultura egemone e culture regionali o subculture locali» (p. 261). E, poiché per tracciare un compiuto profilo etnografico — che spazia dall'organizzazione della famiglia ai nomi, al matrimonio, al ciclo agrario, all'alpeggio, ai miti, ai riti, alla percezione della morte — occorre «utilizzare la storia per giungere ad una conoscenza critica preliminare dei fenomeni che hanno concorso a produrre nel tempo marginalità, dipendenza, squilibrio e conflitti che si riflettono anche sul piano assiologico» (p. 266), l'A. ci fornisce un quadro storico della comunità assai circostanziato, frutto di un'indagine approfondita su tutte le fonti locali esistenti. L'interesse del volume, oltre che nella serietà e nella mole dello studio storico-antropologico, risiede in ugual misura — come ben evidenzia C. Tullio Altan nell'introduzione — nell'intelligenza con cui è stata svolta la ricerca sul terreno, che ha così permesso all'A. di conoscere perfettamente non solo i luoghi e le vicende della comunità, ma la realtà quotidiana dei singoli individui e l'intera rete dei rapporti sociali.

*c.m.r.*

I. Signorini, *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*, Loescher, Torino, 1981, pp. 158, Lit. 6.500

Il compadrinaggio — termine coniato da Ravicz nel 1967, per indicare il rapporto verticale tra padrini e figliocci come quello orizzontale tra padrini e genitori dei figliocci, rapporti che nel loro insieme costituiscono la parentela spirituale — nasce da una prescrizione della Chiesa cattolica: all'atto dell'amministrazione del battesimo e della cresima colui che riceve il sacramento deve essere affiancato da persone che fungano da testimoni e garanti «della volontà, della capacità nonché delle successive educazione e fedeltà religiose dell'assistito» (p. 14). Il legame religioso così fondato tra i partecipanti diventa la base di una serie di relazioni interpersonali che si estrinsecano sul piano sociale ed economico e che fanno della parentela spirituale quello che secondo l'A. è il miglior meccanismo di integrazione sociale, per assommare in sé, oltre ad altre sue proprie, «le qualità dell'amicizia da un lato e della parentela dall'altro» (p. 93). L'attenzione dell'A. si rivolge appunto a determinare la struttura, le occasioni, i meccanismi della scelta del compadre-padrino, le funzioni, le qualità, l'efficacia e le valenze del successo del compadrinaggio. Va rilevato innanzitutto che alla base della chiarezza e coerenza di questo studio sta lo sforzo positivo di aver sciolto per sé e per il lettore le ambiguità annidate nell'uso, non sempre univoco, di termini legati a concetti ormai convenzionali, e di

averne circoscritto l'ambito: è il caso dei complessi concetti di "preferenzialità", "reciprocità" e "non reciprocità" della scelta, "simmetria" e "asimmetria", considerati dall'A. sia alla luce dell'ideologia cristiana sia nella logica dello scambio basato sullo status sociale dei partecipanti. Ma il pregio maggiore del saggio sta nell'aver superato il rischio di rispondere in modo indifferenziato a definizioni e problematiche assolutamente parziali e relative, come spesso sono quelle avanzate dagli studiosi del compadrinaggio, che operano ciascuno partendo dalle proprie ricerche sul terreno, e nell'aver dato invece del compadrinaggio un'immagine completa, a tutto tondo, che va al di là delle consuete interpretazioni in chiave funzionalista: la posizione dell'A. è infatti attivamente conciliatrice ed eclettica. D'altra parte, la profondità storica del compadrinaggio e la sua capillare diffusione in coincidenza con l'adesione magari anche formale (nel mondo latinoamericano e in India) al cattolicesimo, offrono l'opportunità di osservare tale istituzione in tutte le sue sfaccettature; tale diffusione si deve certo alla sua duttilità, alla sua capacità di adattamento, ai vantaggi sociali in essa insiti, garantiti e «sostenuti» (p. 85) dall'aspetto spirituale dell'occasione religiosa — che ogni società sfrutta a rinforzo della sua struttura sociale — e a quelli «non immediatamente rapportabili alla funzione di stimolo dell'integrazione sociale» (p. 8). È questo, senza dubbio, un campo privilegiato per l'analisi antropologica: ne è concreta testimonianza l'ampia e particolarmente curata bibliografia, che propone al lettore i testi fondamentali per la storia e l'analisi dello sviluppo e delle funzioni del compadrinaggio. Ed è importante sottolineare che nella letteratura sull'argomento questo saggio costituisce la prima summa teorica delle analisi fin qui elaborate: non semplice disamina, ma agile costruzione, in una linea personale, di sintesi teoriche e interpretative dell'istituzione, a partire dalla sua storia stessa (nel primo capitolo, l'A. segue i mutamenti, in parte dovuti a «sollecitazioni di ordine sociale», p. 10, della posizione della Chiesa attraverso le disposizioni riportate nel diritto canonico).

f.c.

F. Vásquez, *La veridica istoria di Lope de Aguirre*, trad. it. e nota di A. Marino, Sellerio, Palermo, 1981, pp. 187, Lit. 5.000

Il miraggio della conquista di enormi ricchezze in pietre e metalli preziosi e di immensi territori non ancora soggetti al controllo del potere centrale spinse nel XVI secolo numerosi avventurieri a varcare l'Oceano Atlantico per tentare di emulare le gesta dei grandi *conqui-*

*stadores* del Nuovo Continente. Tra di essi acquisirono una seppur effimera notorietà le due figure antitetiche — brillantemente esaminate nella nota finale dal curatore di questa versione italiana — di Francesco Vásquez, cronista pedante e fedele al re, e Lope de Aguirre, membro della spedizione partita alla ricerca del mitico El Dorado ed in seguito comandante ribelle di un tentativo di insurrezione armata contro le autorità costituite coloniali. Il racconto — di assai piacevole lettura — si snoda tra le descrizioni dei preparativi della spedizione, delle difficoltà, dei disagi sopportati dal piccolo esercito che si accingeva tra i primi ad affrontare l'incognita della navigazione del Rio delle Amazzoni sino alla foce, ed i commenti dell'A., sempre e comunque volti a mettere in evidenza la perversità e l'iniquità del "tiranno" rinnegato Lope de Aguirre. Ma l'immagine del condottiero crudele e teso unicamente all'ottenimento del potere, ricerca che lo condurrà alla morte dopo l'abbandono da parte dei suoi compagni, non riesce ad apparire agli occhi del lettore più odiosa o negativa di quelle degli "eroi" della conquista coloniale (Cortés, Pizarro ed altri).

C.M.R.

---

#### NOTA REDAZIONALE

Questo numero della rivista esce — per cause non dipendenti dalla nostra volontà — con forte ritardo, e di questo ci scusiamo con tutti gli abbonati e i lettori.

A partire da questo fascicolo *L'Uomo*, la cui proprietà è nel frattempo passata all'Università di Roma «La Sapienza», riprenderà puntualmente la sua periodicità abituale.

La Redazione