

NOTE

CAUSE E CURA DEL DYOWE: ANALISI DI UNA MALATTIA TRA GLI ABURE DELLA COSTA D'AVORIO

Carla M. Rita

Che il concetto di malattia, con il suo complesso di cause e manifestazioni, debba essere affrontato e studiato in relazione a fattori culturali, oltre che biologici, è un dato ormai pienamente accettato dalla scienza occidentale.

Ciò non è però sufficiente a consentire il superamento del divario ideologico esistente tra medicina moderna e tradizionale. Laddove la prima afferma che eziologia, sintomatologia e diagnosi sono logicamente concatenate - anche se sintomi identici possono permettere di individuare malattie diverse, e al contrario processi morbosi aventi la medesima causa possono manifestarsi con sintomi diversi - la seconda non riconosce una rigida concatenazione tra agenti, stati patologici e diagnosi (Buxton 1973, cap. 15; Lieban 1973; Colson & Selby 1974; Fábrega 1974; Young 1982).

Nelle culture subalterne (Cirese 1973) e in quelle extra-occidentali in genere la classificazione delle malattie rispecchia una classificazione culturale delle avversità (Lieban 1973:1047), organizzata dalla visione generale che della sfortuna hanno gli individui. La malattia non è dunque intesa come un elemento oggettivo che si mantiene costante. Spetta al curatore individuarne la causa, volta per volta. Qualunque essa sia, il fattore causante ha sempre natura particolare, anche se classificabile nel quadro generale delle relazioni tra il malato e l'ambiente circostante.

Largamente diffusa è inoltre la concezione della malattia come manifestazione di un castigo (cfr. Murdock 1980). Esso punisce chi abbia commesso una colpa per non aver ottemperato alle indicazioni sociali o religiose della propria cultura, oppure anche un individuo diverso dal trasgressore, ma a lui legato per vincoli di parentela. Non viene infatti accettato come evento ordinario che una persona cada gravemente malata o muoia all'improvviso nel pieno delle proprie forze; avvenimenti questi che vengono ammessi come naturali - ma non sempre né ovunque - soltanto per quanto riguarda i vecchi e i bambini, non più o non ancora membri socialmente attivi del gruppo. Ma l'infermità grave o la subitanea sventura di un individuo adulto e operoso sono considerati come indizi di una deviazione sul piano sociale, morale o religioso, e richiedono pertanto l'immediata eliminazione della colpa originaria per consentire il ristabilimento dell'ordine tur-

bato. La malattia dunque si caratterizza per una sua funzione significativa, trasmettendo un preciso messaggio alla società. Fondamentale diventa così la diagnosi, interpretabile come indagine sulla rettitudine morale degli individui, mentre la sintomatologia non raggiunge il valore acquisito nella moderna scienza medica (1).

Tra gli Abure (2) della Costa d'Avorio troviamo riaffermata questa interpretazione generale dell'infermità come elemento di controllo sociale. Una particolare malattia infantile, il *dyowe*, presenta tuttavia caratteristiche singolari, poiché non corrisponde a queste connotazioni "punitive".

L'etimologia della parola *dyowe* non è chiara. Secondo una spiegazione datami, il termine sarebbe composto da *dy*, contrazione dell'esclamazione di dolore *odyo*, e da *owe* 'malattia'. Altri informatori sostengono invece che vuole dire 'cosa vecchia'. Il termine *owe* assomma in sé concetti di malattia e morte e sta ad indicare tutto ciò che sconvolge in qualche modo il normale fluire della vita dell'uomo. Gli stati morbosi che colpiscono gli individui vengono suddivisi in due ampie categorie, in base alla gravità, all'intensità ed alla possibilità di cura che ciascuna infermità può avere. Le alterazioni patologiche meno gravi (raffreddore, tosse, influenza, infezioni leggere agli occhi, dolori addominali, diarree, ecc.), così come quelle (ad es. la malaria) per cui si conoscono ormai efficaci rimedi, non destano particolari preoccupazioni e vengono relegate al ruolo di avvenimenti naturali (cfr. Alland 1970). Spesso la continua convivenza con alcuni tipi di affezione largamente diffusi tra la popolazione - come accade per i parassiti intestinali dei bambini - fa sì che la malattia non venga più neanche ravvisata come tale. I rimedi che contribuiscono a rendere all'individuo lo stato di salute consistono in decotti, infusi e pozioni di erbe medicinali. Poiché si tratta di conoscenze comuni, rendono superflua la consultazione di un guaritore indigeno (*allo ayopué* / 'colui che prepara la medicina' / 'colui che conosce l'uso delle erbe') (3).

Ben diversa è l'attenzione che viene prestata alle malattie gravi ed improvvise. Esse vengono interpretate come conseguenze dirette di mancanze ed errori commessi volontariamente o involontariamente nei confronti di un altro uomo o di un essere sovranaturale. L'invidia suscitata da un'eccellente serie di eventi fortunati, una maledizione ricevuta per non aver rispettato le norme ereditarie tradizionali, l'indignazione provocata dalla scoperta di relazioni sessuali illecite o proibite (4), l'ira delle divinità cui non sono stati indirizzati i dovuti ringraziamenti o che hanno visto infrangere tabù o profanare luoghi loro consacrati, sono situazioni considerate minacciose e tali da scatenare infermità spesso mortali. Ma a differenza dagli esseri sovranaturali, l'uomo non può provocare il male con le sue sole capacità - a meno che non sia dotato di poteri superiori - e deve quindi rivolgersi ad un operatore culturale (5), ad un *aye* 'strega, stregone' (6) o ad un fattucchiere perché lo aiutino a realizzare le proprie malefiche intenzioni. Nessuna divinità accetterebbe infatti l'invocazione diretta e senza giusta causa di un qualsiasi individuo, il quale rischierebbe anzi di attirarne l'attenzione su di sé.

Il *dyowe* invece è il risultato di un'ingerenza del mondo dei morti, *avula* (7), su quello dei vivi. È un'infermità fisicamente invalidante che ha come sua caratteristica non quella di condurre alla morte, ma di lasciare il corpo segnato. Può accadere infatti che un individuo muoia di morte violenta (ad esempio cadendo da un albero, investito da un'automobile, ferito da un colpo di fucile, ecc.), riportandone segni ben visibili sul proprio corpo. Poiché la morte violenta sta ad indicare che il suo destino umano non si è concluso regolarmente, il defunto avrà certo il desiderio di tornare in vita per completare la propria missione e lasciare la terra soltanto quando il tempo per lui stabilito alla nascita dalla divinità sarà compiuto. Continuerà perciò a vagare intorno all'abitato e presto si reincarnerà in un neonato - di sesso maschile o femminile - appartenente al proprio lignaggio (8), il quale porterà però su di sé il difetto fisico del parente morto (9). Nulla vi è di vendicativo in questa scelta del defunto di reincarnarsi; egli non intende portare a termine un'azione malevola, ma è spinto da un'incoercibile volontà di vivere.

Questa "indebita" intromissione di un defunto nel mondo dei vivi non porta con sé elementi tali di apprensione da determinare un insieme di rituali apotropaici. Una volta nato, il bambino condurrà una sua vita indipendente e, per quanto possibile, normale, senza che alcun legame particolare venga ad instaurarsi con il parente defunto, nonostante che la natura della malformazione permetta quasi sempre - grazie ad un processo logico a posteriori - di identificarlo. Sono pochi anche i casi in cui si decide di attribuirgli lo stesso nome proprio (10).

Gli Abure credono però che, al di là del desiderio che i defunti hanno di reincarnarsi, il reale manifestarsi del *dyowe* possa anche essere regolato da un generico disegno divino, inteso come espressione della volontà della divinità suprema, *Nyamiē*, onnisciente ed onnipresente. *Nyamiē* può far sì - ad esempio - che una donna incinta che ha riso del difetto fisico di una persona partorisca un infelice, o può rendere inconsistente lo sperma di un uomo così che i suoi figli nascano gracili e di sviluppo lento (11).

Non tutti gli individui malformati sono però considerati *dyowe*; ad esempio gli ipo- o polidattili sono chiamati *nici* (Niangoran-Bouah 1964:96-97). *Dyowe* - poiché il termine viene usato sia per designare la malattia sia per indicare l'individuo colpito (*dyowepwé* 'chi ha *dyowe*'; *dyowe nebe* 'bambini *dyowe*') - è considerato chi mostra anomalie alle membra (paralitico, piede torto, claudicante) (12) oppure chi presenta sulla testa o sul corpo grossi bubboni e ascessi. «È una malattia che colpisce i muscoli e i nervi formandovi dei nodi, delle pieghe» dicono gli informatori per chiarire l'esatta origine delle diverse manifestazioni esterne del *dyowe*. I bambini colpiti da *dyowe*, e non da affezioni similari che lasciano nondimeno il corpo segnato, sono comunque rari.

La malattia *dyowe* può manifestarsi come malformazione congenita, ma spesso i bambini ne vengono affetti dopo la nascita - disastrosi sono ancora oggi in tutta l'area gli effetti della poliomielite - e in questo caso l'espressione usata è *mbetye awó dyowel/dyowe* a causa della terra'. Talvolta già du-

rante la gravidanza la madre viene messa in allarme dalla comparsa di bubboni o ascessi sul ventre, che indicano un possibile *dyowe* del feto.

Contrariamente a ciò che avviene per altri tipi di malattie, nel caso del *dyowe* la diagnosi viene dunque a perdere il suo valore risolutivo, poiché non è necessario andare a ricercare alcuna causa scatenante né svelare alcuna colpa. Oltretutto la gente è quasi sempre in grado di capire da sola se la malattia è o non è *dyowe*, a causa delle sue peculiarità. L'intervento del *komiē*, che "vede" l'infermità, diventa quindi pressoché superfluo, tanto da essere raramente cercato. Anche per la successiva cura - che deve essere sempre effettuata, nonostante la malattia sia ritenuta inguaribile nella maggioranza dei casi - si ritiene che non sia indispensabile rivolgersi ad un *komiē*, benché il suo potere di "cacciare" la malattia sia di certo maggiore di quello di un normale guaritore.

L'indeterminatezza del tentativo di cura fa sì che anche le modalità con cui essa viene praticata possano variare da guaritore a guaritore. La descrizione seguente si riferisce a due sedute registrate nel cortile di N.A., una *komiē* di circa 60 anni. I pazienti erano una bambina di 2 anni che non camminava ancora, ed a cui un'altra *komiē* aveva già diagnosticato un *dyowe*, ed una donna incinta all'ottava gravidanza che compiva la cura per evitare finalmente di partorire figli malaticci o invalidi. Nonostante la diversità delle due situazioni e la differente evidenza del male, la *komiē* agì in modo analogo, ricevendo in cambio lo stesso piccolo compenso (13).

La prima parte della seduta è rivolta alla preparazione del *dupa*, il medicamento ottenuto dalla triturazione di alcuni vegetali portati dal paziente in seguito ad una precedente segnalazione della *komiē*. Subito dopo il tramonto, mentre all'intorno le attività domestiche continuano a svolgersi normalmente, la *komiē* procede ad amalgamare i vari componenti sino a formare una pallottola molle e rossa, di pochi centimetri di diametro.

Dapprima la *komiē* tritura gli steli del *kokrobedi* (*Canna indica*) e ne utilizza il liquido che ne esce per allungare l'impasto delle altre sostanze. Passa poi a pestare una noce di cola, *bese*, e a grattugiare la costola di una foglia di palma da olio (*Elaeis guineensis*; evè 'palma'; *bedyeke* 'foglia di palma'). Aggiunge infine i seguenti componenti (14):

- 1) *oyuefé* (*efé* 'filo, liana'; cfr. Ablé 1978:167) si grattugia una parte della scorza;
- 2) *esëve* albero che viene fatto crescere nei pressi degli altari della foresta. Spesso con il tempo forma delle escrescenze rosse simili a tuberi, che vengono grattugiate a scopo medicamentoso;
- 3) *nentremé* piccola pianta legnosa con cui si fanno le scope; se ne usano le infiorescenze seccate;
- 4) *alolongò* rampicante di cui si grattugia una parte della scorza;
- 5) *aesa* (composta da *ae* 'terra' ed *esa* 'peperoncino', cioè 'peperoncino ipogeo', in contrapposizione al comune peperoncino aereo) semi marroni contenuti nel tubero rosso di un'erba, assai usati nella farmacopea indigena;

- 6) *aselé* albero considerato 'sacro' perché utilizzato per delimitare i terreni e per ombreggiare gli altari della foresta ed il cortile della dimora reale (Ablé 1978:228, Niangoran-Bouah 1978:129); se ne usano le foglie;
- 7) *ekplēbe* albero con corteccia bianca chiazzata di beige, assai longevo, che viene spesso utilizzato per sorreggere il cacao e i banani; come l'*esēve* indica anche la presenza di un altare. Se ne usano le foglie;
- 8) *nunwε* arbusto simile alla menta, le cui foglie sono usate a scopo rinfrescante; insieme al peperoncino ed al limone costituisce la base di molti rimedi tradizionali.

Nel *dupa* così ottenuto viene inoltre inserito un pallino da cartuccia (*otū mwé* / 'pietra del fucile' /; vedi oltre) ed infine tutto il composto è lasciato riposare per un attimo sulle monete del compenso.

Una volta conclusasi la fase dei preparativi, ha inizio il vero e proprio rituale di cura, che consta di due azioni tra loro contemporanee: un'operazione di strofinamento accompagnata da una recitazione ritmica. Dapprima la *komiē* spalma il *dupa* con la mano sui punti critici del corpo del malato (viso, gola, braccia - verticalmente e orizzontalmente - petto, ventre, ombelico, fianchi, gambe); poi ripete l'operazione più accuratamente servendosi di foglie di *nunwε*.

La funzione terapeutica del *dupa* sembra perciò essere di tipo magico simpatico. Senza dubbio il pallino da cartuccia e la foglia di palma vengono impiegati a causa del diretto legame che li pone in rapporto ad una morte violenta del parente defunto rispettivamente per un colpo di arma da fuoco o per caduta da una palma. Le relazioni esistenti tra gli altri componenti ed il *dyowe* appaiono invece più vaghe. Si tratta di associazioni mentali generiche derivanti dalla connessione - di un albero, una liana, un rampicante - con possibilità di incidenti invalidanti, dalla sacralità acquisita con la vicinanza ad altari (nn. 2, 6, 7), dalla capacità di "spazzare via" qualcosa (n. 3). Bisogna comunque ricordare che di alcuni vegetali impiegati nella cura del *dyowe* vengono comunemente riconosciuti i benefici e se ne fa largo uso nelle terapie tradizionali (noce di cola e nn. 2, 5, 8).

Per quanto concerne i gesti compiuti dalla *komiē*, il simbolismo della cura è tanto trasparente - e comune a culture diverse - da essere addirittura esplicitamente dichiarato dallo stesso soggetto operante. Il toccare il malato, l'imporre su di lui le mani sono atti che permettono al curatore di trasmettere il proprio potere, la forza avuta per un particolare collegamento con un essere extra-umano. Nello stesso modo il soffio che la *komiē* alita sul corpo dell'infermo, seguendo una prassi tipica delle cure sciamaniche, ha un valore di "benedizione", di passaggio di potenza verso chi è incapace di agire da solo contro il male.

L'intera azione della *komiē* - che si conclude nell'arco di una decina di minuti - è, come già detto sottolineata dalla ripetizione di una recitazione ritmica, mutabile di volta in volta nelle singole parole a seconda del paziente e delle sue condizioni, ma sempre pronunciata nell'intento di affermare

il proprio potere nei confronti dei devastanti effetti del *dyowe*. L'infermità viene affrontata personalmente, con formule dirette («*Dyowe*, tu rendi la bambina pigra... non devi rendere la bambina malata... lascia le sue gambe... non attaccarla») e le viene ingiunto di allontanarsi dal corpo dell'infermo, poiché in tutti gli interventi operati in precedenza la *komiē* ha avuto ragione del male («Faccio questo sacrificio per la salute... tutte le persone della terra sono venute a farsi curare e sempre sono riuscita ...una volta scoperto che sei tu, devi andartene»). Offrendo loro libagioni di rum (*ncá [pe]mpre* 'bevanda rossa'), la *komiē* chiama inoltre numerose divinità dei fiumi perché prestino aiuto alla sua impresa e le diano più forza mentre prega per la salute del malato.

Le variazioni nella terapia - oltre che alla diversificazione tra curatore e curatore - dipendono inoltre dalla necessità per la *komiē* di elencare più e più volte durante la seduta i vari tipi di *dyowe*, cioè delle cause che possono aver provocato la morte violenta dell'individuo reincarnatosi. Anche se, come già accennato in precedenza, tra l'infermità del bambino e il decesso del parente il nesso causale è quasi sempre deducibile, in realtà non si è mai sicuri di quale *dyowe* si tratti in particolare e perciò la cura, che è comunque praticata nonostante il verdetto diagnostico, viene rivolta all'infermità in generale. Per ottenere la guarigione è però necessario aggredire di volta in volta lo specifico *dyowe* da cui il paziente è affetto, e pertanto un elenco di tutti i casi possibili deve essere ripetutamente pronunciato, pur senza che vengano adottate formule fisse. Come per gli ingredienti del *dupa*, è l'insieme che riscuote efficacia nel suo complesso, ma fondamentali risultano i singoli componenti.

I tipi di *dyowe* ricordati, oltre a quello a sé stante che provoca bubboni o ascessi, sono i seguenti:

- | | | |
|--------------------|--------------|---|
| 1) <i>tomobi</i> | <i>dyowe</i> | (da <i>tomobi</i> < fr. <i>automobile</i>) <i>dyowe</i> dell'automobile; |
| 2) <i>aswe</i> | " | <i>dyowe</i> del fiume; |
| 3) <i>elibe</i> | " | " dell'albero; |
| 4) <i>otū</i> | " | " del fucile; |
| 5) <i>bedyeke</i> | " | " della foglia di palma; |
| 6) <i>nlātē</i> | " | " del coltellaccio; |
| 7) <i>ɔwwe</i> | " | " della pietra; |
| 8) <i>asɔ</i> | " | " del bastone da scavo; |
| 9) <i>akumā</i> | " | " dell'ascia; |
| 10) <i>eta</i> | " | " dei pesci; |
| 11) <i>ɔgbabwe</i> | " | " del fulmine; |
| 12) <i>aye</i> | " | " della strega. |

Al termine della seduta la *komiē* consegna il *dupa* avanzato, gli steli di *kokbrobedi* e le foglie di *nunwe* al paziente e raccomanda di ripetere le applicazioni a casa per almeno due volte. Essenziale per il buon esito della cura è anche il digiuno "purificatorio" del malato per tutto il resto della serata successivo all'intervento terapeutico.

Un tempo i bambini che presentavano gravi malformazioni alla nascita

venivano soppressi nei primi giorni di vita, quando ancora non erano considerati essere umani stabilmente inseriti nella società (15). Oggigiorno invece, grazie alla possibilità - inesistente in passato - di mandare i bambini a scuola o in centri appositi, oppure di affidarli alle missioni, sono sempre più numerosi i genitori che decidono di non sopprimere i propri figli. Ai bambini minorati fisici viene così riservato un trattamento che tende a non distinguerli dagli altri, anche se la necessità dell'apprendimento di una attività produttiva spinge ovviamente i congiunti a prestare maggiore attenzione agli individui sani. I bambini *dyowe* non devono comunque sottostare ad alcun tabù alimentare o ad altra restrizione rituale e, divenuti adulti, possono sposarsi e procreare a loro volta.

La specificità del *dyowe*, in contrasto con la visione generale delle infermità - propria di molte popolazioni, anche dell'Africa occidentale - come eventi punitivi e fortemente traumatici, ne fa un caso singolare.

Nonostante la gravità delle sue devastanti manifestazioni e la pericolosità rappresentata dal suo essere tramite tra il mondo dei vivi e quello dei morti, al *dyowe* non si rivolge in realtà l'attenzione di norma prestata alle malattie più serie e la cura non richiede cerimonie o riti specifici né operatori specialistici. La diagnosi d'altra parte non ha necessità di essere ricercata, in quanto è alla portata di tutti; e ciò ovviamente deriva anche dal fatto che le infermità indicate come *dyowe* sono giudicate ineluttabilmente presenti e irreversibili. La cura si risolve pertanto in un generico intervento che, senza alcuna possibilità di riuscita, viene indirizzato alla malattia nella sua globalità, con scarso riguardo ai singoli casi.

Note

1. Sull'argomento, per quanto riguarda l'Africa Occidentale, cfr. tra gli altri Field (1961), Grottanelli (1969:382-387), Augé (1975), Mallart Guimera (1977).

«Ampliando in misura per noi anomala la ricerca delle cause di sventura, malattia, infortunio e morte, tanto da includervi l'intervento di esseri sovrumani accanto ai fatti del mondo naturale e ai segreti della coscienza singola, gli Nzema danno a quelle che noi chiameremmo diagnosi clinica e prassi medica le dimensioni di un'inchiesta sociale se non addirittura di uno scrutinio cosmico, e la profondità dell'introspezione morale» (Grottanelli 1977-78, vol. 2:x).

«I Lobi... accettano che una malattia, un incidente, un morso di serpente possono essere la causa finale di una morte ma non l'origine, che si dovrà invece ricercare nella collera di una divinità, del proprio spirito protettore o di un antenato verso il quale è stata commessa una mancanza» (Antongini & Spini 1981:123).

D'altro canto anche nella nostra cultura emerge, in espressioni del tipo «Dio! Ma cosa ho fatto per meritare tutto questo», un'adesione inconscia alla visione "punitiva" del male.

2. Popolazione del gruppo linguistico *kwa*, sottogruppo delle lingue lagunari (per alcuni addirittura *akan*), gli Abure (circa 35.000 individui) sono oggi localizzati nell'area lagunare sud-orientale della Costa d'Avorio. Dediti all'agricoltura (manioca, taro, ignami, banane; caffè, cacao, ananas, palme da olio) ed alla pesca, gli Abure sono suddivisi nei cinque centri principali di Mossou, Yaou, Bonoua, Odjowo, Ebra. Ogni villaggio

- ripartito nei due quartieri di Koumassi (ovest) e Beniffi (est), in ricordo delle capitali asante e nzema occidentale - costituisce un'unità politica a sé stante in cui interagiscono gruppi di discendenza (7 clan matrilineari a residenza virilocale) e classi di età, queste ultime funzionanti sul modello galla (Niangoran-Bouah 1960, 1964, 1965, 1978, 1979; Paulme 1971; Samson 1971; Augé 1975; Ablé 1978; Ehouman 1978). Per cenni sulla lingua cfr. Dumestre (1971), Gauthier (1971). (Per ragioni tipografiche si è qui usata per i termini abure una trascrizione fonetica larga che non nota tutte le distinzioni vocaliche e non tiene conto dei toni).

La ricerca ha avuto luogo a Bonoua nel periodo febbraio-marzo 1981 nell'ambito della Missione Etnologica Italiana in Ghana-Costa d'Avorio, diretta dal Prof. Vinigi L. Grottanelli e finanziata dal Ministero Affari Esteri e dal C.N.R.

Assai utili si sono inoltre rivelate successive conversazioni svoltesi in Italia con Raymond Ahoua (23 anni), la cui famiglia risiede stabilmente a Bonoua.

3. L'espressione *allo ayopwé*, e *allo pwé* semplicemente, indica al contempo - oltre alla figura del guaritore in generale - sia il medico-erborista sia il curatore che viene prescelto per esercitare all'interno della propria classe di età. Nel primo caso si tratta di un individuo che fin da piccolo ha mostrato una particolare predisposizione per la botanica e la conoscenza delle piante curative e che ha approfondito in seguito le sue nozioni con l'aiuto di un *allo pwé* più anziano. Alcune volte invece queste conoscenze si associano ad una capacità innata - collegata anche ad una trasmissione di tipo ereditario - che consente all'*a.* di agire positivamente sullo spirito vitale dei malati. In questo caso l'individuo si reca da un *a.* più esperto dal quale apprende le tecniche che gli permettono di meglio utilizzare i propri poteri, che verranno esercitati in casi assai gravi all'interno della cerchia dei componenti della sua classe di età.

Altra grande figura di guaritore è quella del *komiē*, sacerdote che può essere tanto di sesso maschile quanto femminile, il *fetish priest* della letteratura etnografica inglese. Quando una delle numerose divinità minori che popolano le lagune, i corsi d'acqua, le rocce e gli alberi discende nel suo corpo, il *komiē* cade in trance e, parlando con la voce del dio, risponde alle domande dell'uditorio e comunica il risolutivo messaggio divino. Spesso ci si rivolge al *komiē* anche per la sua conoscenza delle piante curative; ogni sacerdote però si avvale di frequente della collaborazione di un proprio aiutante erborista (*allo pwé*).

Diversa è invece la prestazione dell'*ɔhwa pwé*, l'indovino che legge le sorti lanciando cordicelle cui sono legati dei cauri. Senza cadere in trance, egli consulta l'oracolo per individuare le origini del caso che gli è stato sottoposto. Secondo J.A.N. (60 anni), uno degli ultimi *ɔhwa pwé* di Bonoua, la figura dell'indovino è di origine baule e sono stati i suoi avi ad ereditarne le conoscenze. Come l'*allo pwé*, il *komiē* e gli stregoni, anche l'indovino deve "avere gli occhi", possedere cioè il dono della chiaroveggenza che consente di "vedere" le cose precluse agli individui comuni (per tutta la problematica cfr. Grottanelli 1977-78, vol. 1, prefazione; vol. 2, capp. 3 e 4).

4. Gli Abure restringono la norma dell'esogamia agli individui che appartengono allo stesso *ebiē* 'seggio', consentendo invece di selezionare il coniuge all'interno della cerchia degli appartenenti al proprio clan, *ocwē*. A Bonoua si contano 37 'seggi' (Ablé 1978), cioè segmenti di clan che hanno partecipato alla fondazione del villaggio.

5. Normalmente si tratta del *komiē*. Gli Abure di fede islamica si rivolgono a specialisti del genere "marabutti".

6. Per quanto riguarda le facoltà dell'*aye*, cfr. l'analoga figura nzema descritta da Grottanelli (1974, 1976, 1977-78).

7. Niangoran-Bouah (1964:47-48) precisa alcuni significati secondari di *owlô*, quali 'alto' e 'Nord'. Ciò però non deve far pensare ad una collocazione celeste del mondo dei morti, che gli Abure immaginano come un generico alidilà.

8. Anche i morti neonati o infanti possono reincarnarsi e spesso lo fanno nello stesso ventre che li ha partoriti la prima volta, senza per ciò causare ansie o terrori nella madre. Per quanto riguarda la natura di coloro che si reincarnano, vale la pena di ricordare brevemente quanto sottolineato da Augé (1975:127-130) e da Grottanelli (1977-78, vol. 2:154), che non si tratta mai di antenati, bensì di morti recenti e che occorre quindi distinguere tra le persone defunte dimoranti una volta per sempre nell'Ade ed i defunti che si reincarnano nei neonati.

9. I segni che permettono di capire che il bambino è la reincarnazione di un antenato morto in modo violento non vengono sempre interpretati come infermità (cfr. Augé 1975:181). Una zia paterna di R.A. - ad esempio - partorì un bambino perfettamente sano, ma con la pelle della testa per metà normale e per metà molto scura. Immediatamente la donna disse che il figlio era la reincarnazione di un suo zio materno morto poco tempo prima. Questi infatti, durante i lavori per la costruzione di una strada asfaltata, era stato travolto da un camion finendo schiacciato nel bitume appena steso.

10. Per l'importanza dell'attribuzione dei nomi propri in gruppi vicini, cfr. Grottanelli (1977) e Dupire (1982).

11. Le espressioni usate sono *yi fe ηηla aumηa* oppure *yi fencwe aumηa* /'il sangue del padre non è maturo'/ oppure /'l'acqua del padre non è matura'/. Il termine specifico *nfeva* 'sperma' non viene in genere usato, per eufemismo.

12. La popolazione infantile handicappata di Bonoua è numerosa. Dal 1979 è in funzione un "Centre handicapés moteurs" costruito dalla congregazione religiosa italiana "Opera Don Orione". Il Centro - in cui lavora una cinesiterapista italiana coadiuvata da personale abure - si propone di riabilitare i piccoli e di farli operare negli ospedali di Abidjan per introdurli nella vita sociale. La maggioranza dei più di 200 bambini controllati è affetta da poliomielite; numerose sono anche le malformazioni scheletriche congenite degli arti inferiori ed i piedi torti. Nonostante i considerevoli risultati ottenuti, molti genitori diffidano ancora del Centro e delle strutture sanitarie pubbliche attribuendo la colpa dell'insorgenza di malattie nei figli alle iniezioni praticate loro.

13. Il compenso era di 300 CFA (= 6 franchi francesi).

14. L'erbario da me raccolto e consegnato alla Facoltà di Scienze dell'Università di Abidjan non è ancora stato a tutt'oggi classificato; non sono quindi in grado di dare gli equivalenti scientifici delle piante menzionate.

15. Risulta valido anche per gli Abure ciò che viene segnalato da Cerulli (1977:157) per la cultura nzema: «Puerpera e neonato trascorrono sette giorni di reclusione, la madre perché considerata impura, il bimbo perché non ancora completamente staccato dall'aldilà: se egli muore prima della presentazione, pur essendo contato tra i figli, avrà diritto solo a un breve cordoglio...».

A Bonoua, al termine della prima settimana di vita della prole, i padri sogliono compiere un breve rito di passaggio consistente nel ripulire, con un pezzo di foglia secca di palma che verrà poi bruciato, le mani dei neonati da tutto ciò che di pericoloso vi può ancora essere.

Bibliografia

- Ablé, J.A. 1978. *Histoire et tradition politique du pays Abouré*. Abidjan: Imprimerie Nationale.
- Alland, A. jr. 1970. *Adaptation in cultural evolution: an approach to medical anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Antongini, G. & T. Spini. 1981. *Il cammino degli antenati; i Lobi dell'Alto*

- Volta. Roma: Laterza.
- Augé, M. 1975. *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Parigi: Collection Savoir, Hermann.
- Buxton, J. 1973. *Religion and healing in Mandari*. Oxford: Clarendon Press.
- Cerulli, E. 1977. "L'individuo e la cultura tradizionale: norma, trasformazione ed evasione", in *Una società guineana: gli Nzema*, a cura di V.L. Grottanelli, vol. 1, pp. 143-212. Torino: Boringhieri.
- Cirese, A.M. 1973. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo Editore.
- Colson, A.C. & K.E. Selby. 1974. Medical Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 3: 245-262.
- Dumestre, G. 1971. *Atlas linguistique de Côte d'Ivoire*. Abidjan: Institut de Linguistique appliquée.
- Dupire, M. 1982. Nominations, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire? Un mode de survie. L'exemple des Serere Ndout (Sénégal). *L'Homme* 22, 1: 5-32.
- Ehouman, E.S. 1978. Dieux dans trois contes abouré. *Annales de l'Université d'Abidjan* 2, série J: 7-45.
- Fábrega, H. jr. 1974. *Disease and social behavior: an interdisciplinary perspective*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Field, M.J. 1961. *Religion and medicine of the Gã people*. Accra-Londra: Oxford University Press.
- Gauthier, B. 1971. *Analyse phonologique de l'abouré*. Abidjan: Institut de linguistique appliquée.
- Grottanelli, V.L. 1969. Gods and morality in Nzema polytheism. *Ethnology* 8, 4: 370-405.
- 1974. "La stregoneria akan vista da un autore indigeno", in *Demologia e folklore: scritti in memoria di Giuseppe Cocchiara* di Aa.Vv., pp. 339-368; 449-452. Palermo.
- 1976. "Witchcraft: an allegory?", in *Medical anthropology*, a cura di F.X. Grolling & H.B. Haley, pp. 322-329. L'Aja: Mouton. (ristampato in *L'Uomo* 5, 1: 176-183).
- 1977. Personal names ad a reflection of social relations. *L'Uomo* 1, 1: 149-175.
- (a cura di) 1977-1978. *Una società guineana: gli Nzema*. vol. 1: *I fondamenti della cultura*; vol. 2: *Ordine morale e salvezza terrena*. Torino: Boringhieri.
- Lieban, R.W. 1973. "Medical anthropology", in *Handbook of social and cultural anthropology*, a cura di J.J. Honigsmann, pp. 1031-1072. Chicago: Rand McNally.
- Mallart Guimera, L. 1977. La classification evuzok des maladies. *Journal des Africanistes* part 1 in 47, 1: 9-52; part 2 in 47, 2: 9-48.
- Murdock, G.P. 1980. *Theories of illness; a world survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Niangoran-Bouah, G. 1960. Le village abouré. *Cahiers d'Etudes Africaines* 2: 113-127.
- 1964. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagu-*

- naires de Côte d'Ivoire*. Parigi: Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- 1965. Les Abouré; une société lagunaire de Côte d'Ivoire. *Annales de l'Ecole des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université d'Abidjan* 1.
- 1978. Idéologie de l'or chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana. *Journal des Africanistes* 48, 1: 127-140.
- 1979. Le mariage Nsoyahin. *Cahiers d'Etudes Africaines* 19, 1-4: 315-322.
- Paulme, D. 1971. *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*. Parigi: Plon.
- Samson, M. 1971. *Les Abouré de Bonoua (Côte d'Ivoire)*. Thèse de Doctorat ès Lettres. Parigi: Université René Descartes.
- Young, A. 1982. The anthropologies of illness and sickness. *Annual Review of Anthropology* 11: 257-285.

Pervenuto il 2-9-1983

I LESE DELL'ITURI: NOTE PRELIMINARI

Luisa Moruzzi

I Lese vivono nella Sotto-regione Ituri dell'Alto-Zaire, e sono stati oggetto di una mia ricerca sul campo effettuata in due periodi, il primo nel luglio-agosto 1981 e il secondo nel dicembre 1982-gennaio 1983 (1). L'area studiata corrisponde alla Località Andifere, situata tra Mambasa e Nduye, la cui popolazione appartiene allà Collettività dei Lese Karo.

I Lese abitano la parte orientale della foresta dell'Ituri: occupano grosso modo l'area che, a partire da oriente della direttrice di Wamba, si stende fino al bordo orientale della grande foresta equatoriale. Il limite meridionale di insediamento di questa etnia segue all'incirca la strada carrozzabile Kisangani-Bunia, mentre altri gruppi lese si infiltrano a sud, sulla strada di Beni. La posizione geografica dei Lese e la loro collocazione tra le etnie confinanti è rappresentata nella fig. 1.

Appartenenza etnica

Non è semplice dare ai Lese una collocazione precisa all'interno delle suddivisioni in cui è stato organizzato l'ampio mosaico delle etnie africane. La lingua (il kilese) è ancora in gran parte sconosciuta, così come restano a tutt'oggi poco chiare le origini e il luogo di provenienza di questa popolazione. Tuttavia, su di un punto la maggior parte degli studiosi concorda: nel considerare cioè i Lese la propaggine più meridionale di quel vasto insieme di popolazioni "sudanesi" che, a partire dall'Atlantico, occupano una larga fascia a sud del Sahara, e si estendono a est fino a confinare con le popolazioni camite dell'Etiopia e della Somalia. Nello Zaire, il limite settentrionale della grande foresta equatoriale segna grosso modo il confine tra "sudanesi" e "bantu", e i Lese sono tra i pochi sudanesi, insieme ai loro fratelli etnici Mamvu-Mvuba e ai Mangbetu, ad averlo superato, penetrando in profondità nell'ambiente forestale che hanno condiviso con le popolazioni pigmee (Biasutti 1955:333).

Alla relativa compattezza linguistica delle popolazioni bantu, si contrappone la grande varietà di quelle sudanesi, variamente classificate; per cui i Lese vengono ora considerati parte dei "sudanesi centrali" (Murdock 1959:227; Vansina 1965:94), ora dei "sudanesi orientali" (Van Bulck 1954)

o addirittura, insieme ai Mamvu-Mvuba, un gruppo a sé stante e indipendente (Schebesta 1930:312; Costermans 1947:515).

Una popolazione in fuga

Sembra che i Lese non siano da sempre popolazioni di foresta: la loro presenza viene infatti segnalata tra il XVI e il XVII secolo nelle savane del bacino dello Mbomu, lungo l'attuale confine tra Zaire e Repubblica Centrafricana (Moeller 1936:37, 265). De Calonne (1921) non esclude che essa possa essere molto più antica: i Mamvu-Lese, da egli definiti «gli ultimi neolitici», sarebbero rimasti isolati in questa zona per lunghi secoli usando esclusivamente oggetti di pietra come dimostrerebbe l'abbondante industria litica ritrovata lungo il corso delle loro successive migrazioni. Viceversa Van der Kerken (1942:54) è convinto che i Mamvu-Lese siano dei «proto-nilotici» che arrivarono sullo Mbomu dall'est.

Nel XVI secolo circa ha inizio quella lunga serie di spostamenti che avrebbe condotto i Lese al loro attuale insediamento. La storia di questa popolazione è sostanzialmente il riflesso di avvenimenti a lei esterni, e si configura come un susseguirsi di fughe davanti a vicini più forti.

Il primo spostamento è in direzione sud-est, tra l'Uele e il Bomokandi (cfr. fig. 1), sotto la pressione di popolazioni sudanesi provenienti da nord-est. Tra il 1700 e il 1720, i Lese sono in fuga di fronte all'invasione dei Mayogo, un'altra popolazione sudanese, e i fuggiaschi si insediano sulle rive dell'alto Bomokandi, dell'alto Nepoko e del basso Afande. Un ulteriore spostamento a sud si rende infine necessario tra il 1875 e il 1880 di fronte alla guerra di conquista intrapresa dai Mangbele, una popolazione coinvolta nelle invasioni Zaride e Mangbetu, e il cui capo più noto, Gombari, spinge le sue imprese fino all'alto Ituri. Il ricordo di queste diverse tappe è presente sia nella tradizione mamvu che in quella lese (Schebesta 1936; Baltus 1949).

Secondo Baltus (1949:116), che tenta di ricostruirne i percorsi, i Lese erano divisi in sei gruppi principali: Dese, Masha, Karo, Maro, Walese, Vonkutu. A proposito dei Karo e dei Lese, è interessante notare che l'itinerario propostoci da Baltus ha trovato parziale conferma nella testimonianza, da me raccolta, di un anziano lese. Questi afferma infatti che i Karo e i Lese abitavano un tempo insieme, tra le sorgenti dell'Epulu e quelle dell'Ituri. Poi cominciarono a scendere, i Lese lungo l'Epulu e i Karo lungo lo Nduye; questa separazione sarebbe stata provocata, a suo tempo, dalla caduta di un albero che avrebbe ostruito il cammino a coloro che seguivano impedendo di proseguire nella stessa direzione. Nel suo racconto l'anziano inserisce anche un elemento nuovo e piuttosto contraddittorio, e cioè che i Karo e i Lese abitavano allora insieme ai Nande, «su una sola collina».

Questo riferimento ai Nande (cfr. fig. 1) appare legato piuttosto a una tradizione che situa in Uganda, probabile zona di provenienza dei Nande (cfr. Remotti 1982), anche la provenienza dei Lese. Accanto alla tradizione che vede i Mamvu-Lese-Mvuba provenienti dal nord, ne esiste infatti un'al-

tra molto diversa: essa riguarda più in particolare i Lese Vonkutu e gli Mvuba, che costituiscono la propaggine meridionale dell'etnia. Secondo questa tradizione, la culla di queste popolazioni era situata ai bordi di un grande lago e venne abbandonata a causa di violente eruzioni vulcaniche (il riferimento alla zona vulcanica orientale dei grandi laghi appare qui evidente). Joset (1949:3-4) riporta testualmente il racconto: «Il fuoco cadeva a torrenti dalle montagne, invadendo rapidamente la pianura e bruciando tutto al suo passaggio: alberi, case, campi. In poco tempo tutto fu distrutto, e la gente moriva di fame». Si tratta quindi di una tradizione che sposta a est, verso l'Uganda, l'origine, o almeno il passaggio dei Vonkutu e degli Mvuba, i quali poi, per tappe successive, si sarebbero introdotti nella foresta verso ovest. È anzi da qui, secondo un'altra versione (Biasin 1981) che alcuni gruppi lese si sarebbero spinti a nord, fino alla loro posizione attuale, seguendo quindi un percorso inverso rispetto a quello indicato dalla tradizione che proprio dal nord li fa discendere.

Interessante infine la versione offerta a Schebesta (1936:136) da Tshamunonge, un capo lese di Nduye. Esiste infatti una leggenda che attribuisce a una lite tra due fratelli l'origine della migrazione dei Lese dalla regione dell'Uele verso sud-est. Questi arrivarono in un primo tempo sulle rive del Nepoko guidati dai Pigmei Efe, familiari ai misteri di quella foresta. Furono i Pigmei, secondo il racconto, a indurre i Lese a proseguire oltre, verso luoghi che essi sostenevano ricchi di acque limpide e di pesce abbondante. Fu così che arrivarono ai fiumi Nduye e Epulu.

Ancora oggi viene riconosciuto ai Pigmei il ruolo di guida in un ambiente che per i Lese è sconosciuto e temibile. Un anziano lese mi dice: «Quando Dio creò il Mulese (2), creò il Mumbuti. Dove c'è un Mumbuti, c'è un Mulese». E aggiunge: «Proprio i Bambuti portarono qua la gente dei villaggi. La gente dei villaggi non conosce la foresta. Siccome i Bambuti conoscono la foresta, quando io vado nella foresta - e io non conosco la foresta - chiamo il mio Mumbuti, lo faccio andare avanti; io gli vado dietro». Anzi, è il Pigmeo che insegna ai Lese il nome dei posti: «Il Mumbuti dice: "andiamo da questa parte; dormiamo qui, dove c'è il fiume", e il Mulese: "che fiume è questo?" "È il fiume tal dei tali"». È il Pigmeo che mostra ai Lese dove posare le trappole per catturare la selvaggina. Un mito racconta che furono i Pigmei a insegnare ai Lese come si generano i figli (Joset 1949:4). Che molti incroci siano avvenuti tra queste due etnie risulta evidente dalla conformazione fisica degli stessi Lese e anche di alcuni Pigmei (cfr. anche Schebesta 1936). D'altro canto dalle stesse fonti risulta che neppure i conflitti mancarono.

Penetrazione degli arabizzati e colonizzazione bianca

Il decennio tra il 1880 e il 1890 vede la penetrazione simultanea nell'area nord-orientale dello Zaire sia degli arabizzati (o Bangwana, meticci di Arabi e Negri) provenienti dalla costa in cerca di schiavi e avorio, sia degli

esploratori bianchi che perlustrano quella che diventerà in breve la provincia Kibali-Ituri dello Stato indipendente del Congo. Nell'ultimo decennio del secolo scorso, la regione è teatro degli aspri scontri tra queste due forze.

Per di più le incursioni degli arabizzati provocano quelle verso nord dei Kumu, una popolazione bantu a sua volta in fuga dai primi. Secondo alcuni (p. es. Baltus 1949), questo è uno dei periodi più neri della storia dei Lese i cui clan, braccati dagli arabizzati e poi dagli stessi Kumu, fuggono a caso, rifugiandosi nel folto della foresta. Qui, a detta di Schebesta (1936:137) gli arabizzati non osano seguirli e finiscono per stabilire con essi un contatto tutto sommato superficiale.

La campagna vittoriosa dei Belgi sugli arabizzati mette fine alle guerre e dà inizio all'epoca del lavoro coatto per lo sfruttamento della gomma, attività chiave della colonizzazione di Leopoldo II.

Infatti, all'inizio del XX secolo viene aperto a Andudu, in territorio Mamvu, il primo "posto" dello Stato indipendente del Congo, e la regione lese viene coinvolta nella produzione della gomma: nel 1927 troviamo a Nduye l'Intertropical Comfina, una compagnia che si occupa del commercio dell'avorio e della gomma oltre a vendere «articoli per bianchi e neri» (Congo 1929:164). Inoltre, nel 1904, si cominciano a sfruttare le miniere aurifere di Moto (Watsa); ciò provoca importanti spostamenti di mano d'opera e la nascita di infrastrutture che investono anche la periferia della regione mineraria. Sorgono centri di acquisto di generi alimentari per l'approvvigionamento dei campi di lavoro: la zona di Gombari fornisce riso e, insieme a quella di Andudu, olio di palma.

Ma veramente centrale è la ricerca dell'oro, attività che si espande a tutti livelli: ancora oggi decine di giovani, tra cui alcuni Lese, trascorrono lunghi periodi nella foresta setacciando la sabbia dei fiumi.

Nell'arco degli anni '20 viene costruita la strada carrozzabile Stanleyville (ora Kisangani)-Bunia, e a partire dal 1921 circa, un primo missionario, il padre Debouge dei Preti del S. Cuore, comincia a percorrere il territorio lese. È infatti questo stesso missionario che accompagna l'etnologo Schebesta alla fine degli anni '20 (Schebesta 1936:131).

Nel 1929, come attesta una lettera del padre Debouge ai suoi superiori (3), è in costruzione la pista Mambasa-Nduye-Andudu, resa transitabile solo dopo la seconda guerra mondiale. In questo periodo, tra il 1945 e il 1950, come ancora oggi molti Lese ricordano, i Belgi ottennero che i gruppi lese insediati lungo l'Epulu e i suoi affluenti si avvicinassero per lavorare all'impresa. Sollecitati dal loro intermediario presso i Bianchi, Tshamunonge, essi finirono con il trasferirsi lungo la nuova via di comunicazione, dove vivono tuttora. Nel frattempo erano sorte la Missione cattolica di Nduye e quella protestante di Mambasa, cui si sarebbe aggiunta in seguito quella cattolica.

La crisi economica del 1929 aveva dato inizio in Congo alle colture obbligatorie sconvolgendo le strutture produttive del paese e costringendo centinaia di migliaia di famiglie a produrre cotone e arachidi per l'esportazione. Nonostante le carte economiche dell'epoca ci mostrino il Congo come un enorme campo di cotone, alla fine degli anni '40 la produzione

principale della regione Ituri continua invece a essere l'oro, cui si affianca l'importante produzione del caffè. Grosse piantagioni sorgono anche in territorio lese coinvolgendo mano d'opera sia lese che pigmea. Nell'attuale Località Andifere esistono tuttora piccole piantagioni di caffè, residui di quelle dell'epoca dei Belgi.

Divisioni amministrative e popolazione

Negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, i vari gruppi lese della zona Nduye-Epulu furono raggruppati dall'amministrazione coloniale in due grandi *chefferies* (attuali Collettività), quella dei Lese Dese a nord-ovest dello Nduye, e quella dei Lese Karo del bacino dell'Epulu a est dello Nduye. Quest'ultima oggi è divisa in cinque Località, tra cui l'Andifere, la cui suddivisione amministrativa sembra non essere socialmente arbitraria: in base alla ricostruzione di Baltus, i clan Andifere e Andibuta (la cui Località omonima confina oggi con la prima) costituiscono unità sociali parte di uno stesso gruppo lese (quello dei "Walese"), che si insediarono tra lo Nduye e l'Epulu verso il 1880. Ancora oggi si afferma che «tutti gli Andifere arrivarono insieme». Quanto alla sede del loro *sapu* (antico villaggio) prima della costruzione della strada, molti Lese da me interrogati hanno indicato soprattutto affluenti dell'Epulu (Itimbili, Mambaka, Njeluka) situati a est della posizione attuale.

Secondo i censimenti effettuati sulla base delle Circostrizioni indigene dell'epoca coloniale, i Lese ammontavano complessivamente a 19.000 unità, e le due Collettività dei Lese Karo e dei Lese Dese avevano, intorno agli anni '40, una popolazione rispettiva di 5.000 e 2.000 abitanti (Van Geluwe 1957:102) (4). La densità di popolazione della zona viene indicata come tra le più basse del paese: da 0,3 a 1 abitante per km², con qualche punta anche al disotto dello 0,3 (Courou 1951). Se i censimenti erano esatti, si tratta certamente di una densità molto bassa anche rispetto a quella di altre popolazioni orticoltrici. Basandosi sui risultati di alcuni rilevamenti demografici che mostrerebbero una tendenza alla diminuzione, diversi autori considerano i Lese un'etnia addirittura in estinzione (Schebesta 1936:143; Joset 1949:33). E per rendere conto del fenomeno si chiamano in causa diversi fattori: epidemie, guerra endemica, mortalità infantile, aumento del celibato per difficoltà economiche. Purtroppo non sono disponibili dati sull'attuale situazione demografica, e quindi sul perdurare o meno di un fenomeno che avrebbe potuto essere provocato tanto dagli avvenimenti storici nei quali i Lese sono stati coinvolti, quanto da oscillazioni locali tipiche delle popolazioni orticoltrici.

Insediamiento

L'insediamento lese della Località Andifere si snoda lungo un tratto (17

chilometri) della pista Mambasa-Nduye in una sequenza quasi ininterrotta (cfr. fig. 2). Dove non vi sono abitazioni la foresta, altrove tenuta a bada dall'attività orticola degli abitanti, stringe e sovrasta la strada. Ma dove sorgono le abitazioni, aree di terra battuta circondate da foresta secondaria aprono temporaneamente un orizzonte per lo più chiuso dalla vegetazione gigante dell'umida foresta equatoriale.

La Località ha una popolazione di circa 600 persone ed è divisa, nella sua lunghezza, in undici Sotto-località il cui nome generalmente è attinto da vicine sorgenti o corsi d'acqua; anche in questo caso la divisione amministrativa rispetta una realtà sociale: ogni Sotto-località infatti è sede di un gruppo di famiglie che si ritengono discendenti da uno stesso antenato e che hanno un nome in comune.

In ogni Sotto-località vi è di norma un nucleo abitativo più importante costituito da un insieme di capanne il cui numero oscilla tra 7 e 12; le rimanenti abitazioni sono disseminate in ordine più sparso. Il nucleo abitativo, come vedremo meglio in seguito, è sede della frazione numericamente più importante del gruppo complessivo di discendenza della Sotto-località. In esso le abitazioni delle singole famiglie non assumono un ordine costante, ma sono sempre disposte in modo da lasciare tra sé e la strada uno spiazzo aperto e sufficientemente ampio (*ubomudedede*) in cui si trova il luogo di ritrovo degli uomini che consiste in una semplice tettoia (*aguchu*) sotto la quale è normalmente acceso un fuoco. Vi è anche un luogo per le donne (*nogba*), dietro la casa, dove si cucina.

I Lese hanno diversi termini per indicare tipi differenti di abitazione (casa in generale, casa con uno, due o quattro spioventi). Ma la loro abitazione più tradizionale sembra essere stata la capanna circolare o ellittica (*chububa*) il cui tetto scende fin quasi a toccare il terreno, e con un basso e corto tunnel d'entrata: di questo tipo di abitazione è sopravvissuto nella Località un unico esemplare. Viceversa, quello rettangolare, oggi comunemente usato, con una struttura formata da un'intelaiatura di rami ricoperta sulle pareti di fango secco, e sul tetto di foglie, sembra che sia stato introdotto in tempi più recenti.

Alle spalle delle abitazioni, da ambo i lati della strada e a distanze che raramente superano i 45 minuti di cammino (normalmente molto meno), vi sono gli appezzamenti coltivati secondo il metodo tradizionale del "taglia e brucia", e i cui prodotti principali sono costituiti da fagioli, arachidi, manioca, riso, patate dolci, palma da olio. Non esiste un interesse per la terra come tale: lo spazio non manca, e all'interno della Sotto-località i nuovi appezzamenti vengono scelti con grande libertà, in base a criteri tecnici come la qualità del luogo e la sua distanza dal centro abitato. Oggi le donne vanno a vendere al mercato di Mambasa il po' di surplus che riescono a produrre, acquistando in cambio sale, sapone e indumenti; ma prima dell'arrivo dei Bianchi che stimolarono la vendita dei prodotti orticoli dietro pagamento in moneta, la famiglia consumava interamente quanto produceva. L'allevamento delle capre, oggi molto ridotto, un tempo era più importante; la capra costituiva soprattutto un bene di prestigio, e entrava come

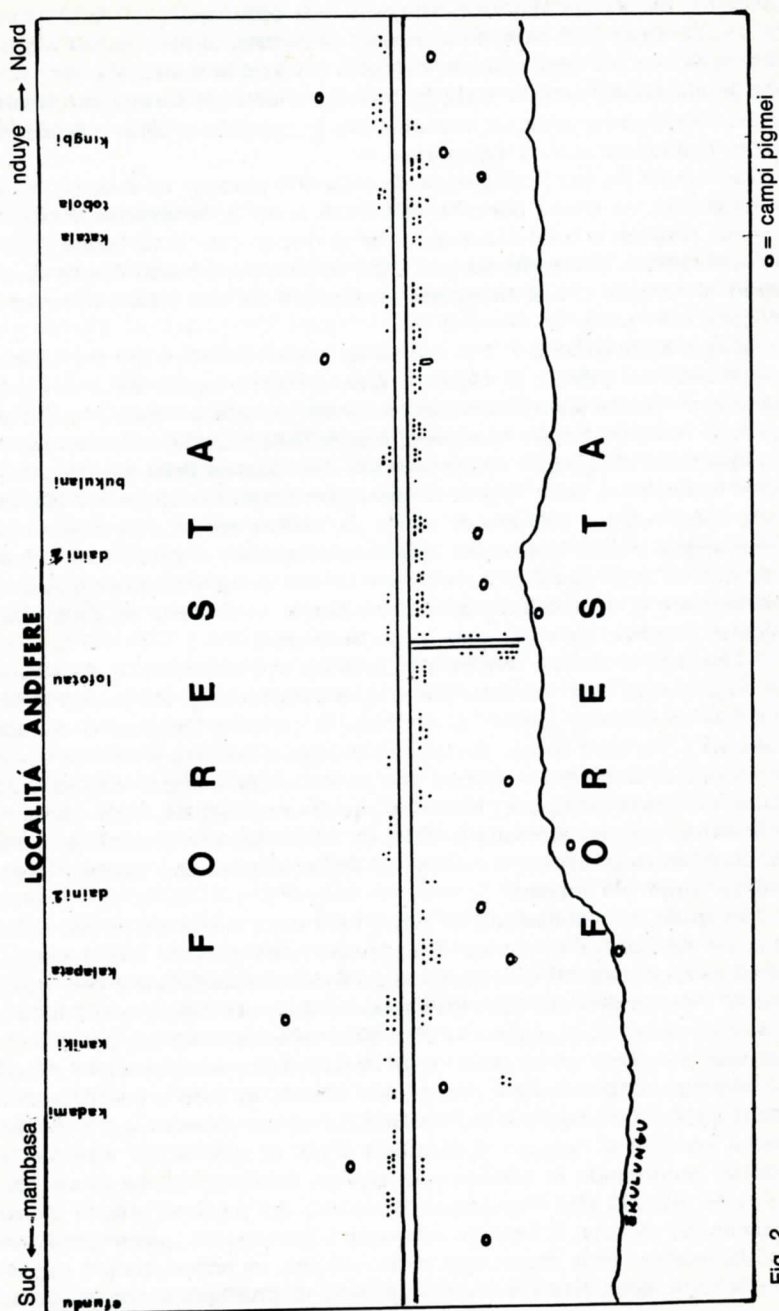


Fig. 2

moneta di scambio nelle transazioni matrimoniali.

Sempre alle spalle delle abitazioni, a volte a pochi minuti a volte a mezz'ora di cammino, vi sono gli accampamenti dei Pigmei Mbuti (Efe) con i quali i Lese intrattengono rapporti economici e sociali intensi e regolari. Non è facile definire il rapporto che unisce queste due etnie: l'interdipendenza economica certamente; infatti i Pigmei forniscono selvaggina a quasi tutti i gruppi lese, ricevendone in cambio prodotti dell'orticoltura e moneta. Ma, oltre a ciò, un po' più della metà dei gruppi lese della Località utilizzano i Pigmei (uomini e donne) nel lavoro dei campi. Nei centri abitati sono quasi sempre presenti dei Pigmei. I Lese affermano che ogni clan ha i «suoi Bambuti», normalmente quelli insediati nel campo più vicino, e si riferiscono a essi con una certa aria paternalistica e di superiorità. Di fatto, tuttavia, i loro rapporti reciproci non rivelano all'osservatore una marcata asimmetria: piuttosto è vero il contrario. Ma proprio questo punto necessita ancora di una indagine specifica che analizzi le diverse situazioni concrete di tale rapporto. Per esempio, il matrimonio di uomini lese con donne pigmee (il contrario non avviene mai) instaura legami di parentela che si allargano fino ai campi pigmei. I figli «lese» di donne pigmee sono quindi parte dei gruppi di discendenza lese, ma i loro legami con i parenti materni coinvolgono gruppi pigmei.

Le Sotto-località hanno confini che da ambo i lati della strada si inoltrano nella foresta, delimitando così il territorio di caccia di ognuna di esse. L'importanza di tale attività, che un tempo doveva essere maggiore, oggi è indubbiamente scarsa, anche se il contrabbando dell'avorio mantiene viva la caccia clandestina all'elefante. I principali fornitori di selvaggina ai Lese sono i Pigmei, i quali del resto collaborano spesso alle battute di caccia dei primi. A differenza dei Pigmei, i Lese cacciano la grossa selvaggina con le trappole mentre usano diversi tipi di frecce, a seconda dell'animale cacciato, per la selvaggina più piccola (scimmie, piccole antilopi, uccelli). Anche la pesca stagionale viene spesso praticata insieme, Lese e Pigmei. Durante la mia permanenza sul posto, alcuni abitanti della Località erano accampati con dei Pigmei lungo un affluente dell'Epulu, a circa sei ore di cammino nella foresta, per la pesca stagionale praticata con un sistema di sbarramenti e nasse.

Qualunque sia stata un tempo l'importanza economica della caccia, le pur scarse fonti disponibili e le informazioni fornite oggi dagli anziani lasciano comunque intravedere i ricchi complessi rituali e iniziatici ad essa legati e purtroppo quasi del tutto ignorati: per esempio, rituali per l'uccisione di grossa selvaggina come l'elefante, o soprattutto il leopardo, probabilmente simbolo della fecondità, della cui carne solo gli uomini possono cibarsi. Il parallelismo con rituali pigmei è in certi casi evidente, ma il segno delle reciproche influenze di non altrettanto facile identificazione.

Il limite del territorio in profondità, nella foresta, è quello stabilito dall'incontro con le popolazioni Bira: i Bira della Collettività Babombi a ovest e quelli della Collettività Bakwanza a est. Nel 1982 diverse famiglie della Località, sollecitate dall'attuale capo della stessa, si sono trasferite al confine

con i Bira Babombi perché costoro, a detta dei Lese, minacciavano di sconfinare nel loro territorio. Gli anziani ricordano ancora le guerre con i Bira; ma ciò non impedisce, come vedremo in seguito, numerosi scambi matrimoniali, soprattutto con i Bira Bakwanza.

Gruppi locali

I Lese praticano l'orticoltura semplice e il loro sistema sociale è caratterizzato da una accentuazione patrilineare dei gruppi locali di base. Ogni Sotto-località è formata da 2-4 gruppi patrilineari (*bochu*), ciascuno con un proprio nome, che si ritengono discendenti da antenati comuni e quindi parte di un unico gruppo di discendenza, anch'esso con un suo nome, pur se nella maggior parte dei casi non possono ricostruire concretamente il legame che li unisce. Qui chiamerò *bochu* minimi i primi, e *bochu* massimo il gruppo di discendenza di cui questi fanno parte. Nell'Appendice 1 viene riportata la lista dei *bochu* massimi e minimi della Località Andifere, e la Sotto-località a cui appartengono (andando da sud verso nord). I nomi, come si noterà, sono quasi tutti caratterizzati dal prefisso *andi*, che in kilese significa 'figli' o 'discendenti'.

La residenza postmatrimoniale dei Lese è patrilocale. La popolazione delle Sotto-località, quindi, è costituita tipicamente dai membri del *bochu* massimo, comprese le donne non sposate, e dalle mogli importate. In quattro casi è stata registrata la presenza di vedove, membri del gruppo, con i loro figli. Tra i Lese infatti, in caso di morte del marito, non di rado avviene che la vedova ritorni con i figli presso il fratello. Alcune famiglie risultano emigrate, soprattutto a Mambasa, il più importante centro vicino, mentre sono presenti alcune famiglie di altre etnie, in particolare Nande.

La popolazione della Sotto-località varia da un minimo di 25 a un massimo di 107 individui, mantenendosi nella maggior parte dei casi al disotto delle 70 persone. Al suo interno, l'identità dei *bochu* minimi viene mantenuta ed evidenziata dalla presenza di una tettoia degli uomini per ognuno di essi, anche quando due o più *bochu* minimi convivono nello stesso nucleo abitativo.

All'interno della Sotto-località vi è normalmente un *bochu* numericamente preminente rispetto agli altri, i quali si configurano come il prodotto di un processo di scissione rispetto al primo; ciò trova conferma nella coincidenza che si verifica in cinque casi tra il nome del *bochu* massimo e quello del *bochu* più numeroso i cui membri vivono, come si è detto, nel nucleo abitativo principale.

La media della profondità genealogica dei *bochu* è di 4-5 generazioni; ma in alcuni casi il ricordo si spinge fino a un antenato nella sesta generazione. Tuttavia essa non arriva mai a ricostruire, come è già stato notato, il legame reale tra le parti di uno stesso *bochu* massimo.

I membri del *bochu* condividono alcune proibizioni alimentari o *urain-da* (animale cattivo): alcune di esse ricorrono in quasi tutti i gruppi della

Località, come ad esempio *totji* (antilope: *Cephalophus*), *solì* (antilope: *Tragelaphus eurycerus*), *apulu* (topo gigante: *Cricetomys Gambianus*), *buduru* (scimmia: *Colobus guereza*). Anche questa circostanza concorre a confermare l'unità originaria del gruppo degli Andifere, di cui già si è accennato in precedenza. Del resto lo stesso nome *Andi-fere* significa letteralmente 'discendenti-porcospino'.

È possibile ricostruire la dinamica delle scissioni nell'arco degli ultimi 30-35 anni. I due *bochu* massimi contrassegnati dallo stesso nome (Andilabu) e i due (Bapambe e Andiopi) residenti nelle Sotto-località Daini 1 e Daini 2, sono frutto di una scissione avvenuta in tempi recenti, comunque dopo lo spostamento della popolazione lungo la strada. Sono anche i casi in cui *bochu* massimo e Sotto-località non coincidono perfettamente. Andilou è spazialmente separato dai *bochu* "fratelli" dagli Andilabu scissi, e condivide con essi la stessa Sotto-località Lofotau. Nel caso dei due Daini, i Bachema e gli Andibamukombé hanno una collocazione rispettiva inversa alla loro appartenenza al *bochu* massimo. Va notato tuttavia che Andibamukombé è definito un *bochu* «venuto dopo», perché nato dai discendenti di una sorella del nonno paterno di un attuale anziano Andiura, lo stesso che mi ha fornito l'informazione; alla morte del loro padre, essi si stabilirono presso lo zio materno. Due *bochu*, sempre nell'arco del periodo corrispondente all'insediamento attuale, sono andati dispersi.

Nei racconti degli informatori, come nel mito, a spiegazione della scissione dei gruppi ricorrono costantemente liti tra fratelli, così come accuse di stregoneria, sempre interne ai gruppi familiari.

La guerra interna (oltre a quella esterna), sembra fosse molto frequente. A detta di Joset (1949) essa costituiva l'occupazione principale degli uomini. Un anziano lese me ne parla senza reticenze: con l'aiuto dei *bochu* "fratelli", i Lese combattevano e uccidevano altri Lese «allo stesso modo in cui si uccide un animale da caccia» con le stesse armi, cioè l'arco e le frecce. I motivi scatenanti erano debiti non pagati, liti a causa di donne, furti, e i Lese chiamavano a raccolta anche i "propri" Mbuti perché li aiutassero nella guerra.

Vi era poi la guerra con altre etnie, per esempio con i Bira: qui l'anziano introduce un elemento nuovo, il cannibalismo, pratica reciproca riservata, come la guerra, agli uomini. Ma, mentre nella guerra interetnica il cannibalismo è proprio degli uomini, nei rapporti intraetnici esso viene associato alla stregoneria, dove sembra predominare l'elemento femminile (cfr. anche Schebesta 1936:145-146, Vansina 1965:101).

Oggi l'organizzazione amministrativa del territorio all'interno delle Sotto-regioni (Zona, Collettività, Località, Sotto-località) prevede un responsabile a ogni livello territoriale. Un tempo tuttavia, i *bochu* erano entità politiche autonome e indipendenti: sebbene ogni *bochu* avesse un capo (*ngama*), questi agiva di concerto con gli altri anziani del *bochu* massimo nel prendere le decisioni importanti come quelle riguardanti i matrimoni, la guerra o le attività iniziatiche e rituali (cfr. anche Vansina 1965: 17, 99-100; Joset 1949). I Lese, così come le popolazioni limitrofe della regione forestale,

appaiono caratterizzati simultaneamente da istituzioni politiche estremamente semplici a lato di complessi iniziatici molto sviluppati che, assieme alla guerra, costituivano il cemento delle micro-unità sociali. I Lese sarebbero anzi all'origine di tale sviluppo (Vansina 1965: 94). Attraverso l'insieme di queste attività venivano attuate le politiche di alleanza con altri *bochu* che sembrano avere costituito in passato l'unico livello di organizzazione politica superiore a quello del *bochu* stesso. Le piccole dimensioni e la scarsa profondità genealogica dei gruppi locali di discendenza, e al tempo stesso la loro compattezza sociale, rafforzano l'ipotesi di una struttura politica basata sull'interdipendenza di gruppi locali discreti e autonomi, fulcro di sistemi di alleanze mutevoli e sovrapponentisi, più che su aggregazioni automatiche quali quelle basate sui meccanismi dell'"opposizione complementare". Le società in cui è presente quest'ultimo meccanismo - o *massing effect* secondo l'efficace espressione di Sahlins (1961: 332) - oltre ad avere segmenti di base localmente compositi, conseguenza di una continua redistribuzione della popolazione in situazioni di ristrettezza territoriale, integrano insiemi molto più vasti e hanno una forte capacità espansionistica, caratteristiche queste che mancano alla società lese.

I Lese, in conclusione, avevano un'organizzazione "acefala" il cui perno era costituito da gruppi locali patrilineari. La patrilinearità, nell'orticoltura semplice dei Lese, non appare collegata alla trasmissione ereditaria di beni, ma al sistema economico-politico dello scambio, delle alleanze e del prestigio (cfr. anche Lancaster 1976).

Il matrimonio

La patrilinearità dei Lese è attiva, come vedremo tra poco, negli scambi matrimoniali. Il loro sistema matrimoniale è un sistema a proibizioni che combina un modo di filiazione unilineare a una normativa matrimoniale basata su divieti espressi soprattutto in termini di relazioni di parentela. Tenendo conto delle distinzioni che studi recenti hanno fatto tra sistemi "semi-complessi" e "complessi" (Héritier 1981), si può dire che quello dei Lese si avvicina ai primi per la presenza della filiazione unilineare, e ai secondi per il carattere delle proibizioni espresse in gradi di parentela, essendo la linea di filiazione, da questo punto di vista, scarsamente significativa.

Tra i Lese, un Ego maschio non può sposare le sue sorelle reali e classificatorie. La terminologia di parentela dei Lese per i cugini è di tipo sudanese e utilizza prevalentemente termini descrittivi. Ma al tempo stesso, per quanto riguarda i membri della generazione di Ego, i Lese affiancano al termine descrittivo quello di "fratello" o "sorella", dando quindi all'insieme dei termini di questo livello generazionale una connotazione hawaiana. Il divieto di sposare le sorelle significa quindi per i Lese divieto di sposare tutte le cugine, almeno fino al 3° grado, sia patrilineari che matrilineari.

Si tratta di un insieme di proibizioni - vale la pena notarlo - che coincide sostanzialmente con quelle presenti in diversi sistemi Omaha (cfr. Héri-

tier 1981), e conferma così la tendenza di questi ultimi e di quelli hawaiani a operare in modo simile nella strutturazione delle alleanze matrimoniali (cfr. Lévi-Strauss 1972:34).

Alcune fonti (p. es. Joset 1949:38), confermate da informazioni fornitemi direttamente, sostengono che tra i Lese lo "scambio delle sorelle" fosse un tempo la forma di matrimonio prevalente. Se ciò è vero - e mi propongo di cercarne qualche conferma nei dati - si tratta di vedere in che modo tale scambio venga praticato e coesista con il divieto di matrimonio tra cugini.

L'ipotesi levistraussiana che le leggi operanti nei sistemi elementari della parentela siano in qualche modo operanti anche nei sistemi a proibizioni, è stata ripresa e verificata in studi recenti che hanno rivelato la presenza di strutture matrimoniali, e quindi di modi non casuali di ripartizione delle donne, anche in società semi-complesse e complesse (Héritier 1981; Ariotti 1983). All'interno di questi studi, la pratica dello "scambio delle sorelle" inteso come scambio diretto "esclusivo", cioè non seguito dal matrimonio tra cugini incrociati (Muller 1980), ha acquistato una rilevanza particolare: esso si configurerebbe infatti come la forma matrimoniale di base che, eludendo l'insieme delle proibizioni, e quindi nonostante l'apparente tendenza alla diversificazione delle alleanze dei sistemi su di esse basati, ripropone, anche se con modalità diverse rispetto ai sistemi elementari, il mantenimento delle alleanze tra gruppi definiti, e il ritorno periodico del matrimonio nell'alveo della consanguineità. In altre parole, scambio ristretto tra gruppi e matrimoni selettivi consanguinei non entrerebbero solo nelle modalità di funzionamento dei sistemi elementari, ma anche dei sistemi semi-complessi e complessi, e ciò a partire dallo scambio diretto esclusivo di "sorelle". Muller (1980) constata la presenza di tale scambio in numerose società, sia elementari che semi-complesse e complesse, comprese numerose società africane, in associazione con le più diverse terminologie di parentela; egli giunge pertanto a considerarlo, quando usato sistematicamente, la vera struttura elementare dei sistemi matrimoniali, quella a partire dalla quale vengono operate le scelte che porteranno alla configurazione dei vari sistemi nei loro diversi gradi di "complessità".

Qui mi propongo di verificare la presenza di questa pratica matrimoniale tra i Lese, e di analizzare la forma che essa assume.

Nel corso della ricerca ho registrato, nell'ambito delle ricostruzioni genealogiche a partire dai gruppi locali, 427 matrimoni maschili, per i quali ho rilevato nome, gruppo di appartenenza e luogo di provenienza delle mogli. La registrazione parallela dei matrimoni delle donne ha presentato difficoltà dipendenti dal fatto che, data la patrilinearità dei gruppi, le genealogie tendono a omettere in molti casi le donne, come risulta evidente dalla sproporzione nella percentuale tra i sessi al loro interno, a mano a mano che si sale nel livello generazionale. I dati sui matrimoni femminili sono quindi incompleti e non vengono qui utilizzati, tranne, ovviamente, come controparte dei matrimoni maschili interni alla Località. Si tratta quindi di dati provvisori, ma dai quali è possibile trarre qualche indicazione.

Un'osservazione preliminare è che i Lese praticano la poliginia. Sembra

che in passato la poliginia fosse più frequente; oggi, all'interno delle genealogie raccolte nell'area studiata, sono stati registrati 61 matrimoni poliginici, pari ad una percentuale del 14,4% del totale dei matrimoni maschili. Di questi 61, in 46 casi si tratta di uomini con due mogli, e solo in 9 casi con tre e in 3 casi con quattro (nei 3 casi rimanenti - 2 con quattro mogli e 1 con sei - è incerto se si tratta di matrimoni contemporanei o successivi). Nei complessivi 15 casi di matrimoni poliginici con più di due mogli si tratta quasi sempre di uomini con ruolo di "kapita" di Sotto-località e membri del *bochu* preminente della Sotto-località stessa. È chiaro quindi il rapporto tra poliginia e status sociale.

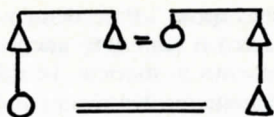
I luoghi di provenienza delle mogli nelle coppie sposate risultano i seguenti:

<i>Luogo di provenienza</i>	<i>N. matrimoni</i>	<i>%</i>
Località Andifere	178	42
Altre Località della Collettività	133	31
Altre Collettività lese	34	8
Altri (soprattutto Bira Bakwanza)	82	19
	<hr/> 427	<hr/> 100

Il 73% dei matrimoni maschili avviene quindi all'interno della Collettività dei Lese Karo, e il 42% all'interno della Località Andifere. E ciò nonostante il vasto raggio delle proibizioni. Essendo per ora disponibili unicamente le genealogie e i dati matrimoniali della Località Andifere, è a questa che l'indagine si riferisce.

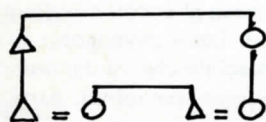
Dei 178 matrimoni interni alla Località, 44 costituiscono i termini di uno scambio di donne tra *bochu* massimi e 30 tra *bochu* minimi. In altre parole, considerando 2 matrimoni come uno scambio, si hanno 22 scambi di donne tra *bochu* massimi e 19 tra *bochu* minimi; tali scambi coinvolgono 82 matrimoni, pari al 45,8% del totale dei matrimoni interni alla Località. I matrimoni legati a scambio tra *bochu* minimi ne costituiscono invece il 21%. Va notato inoltre che 8 dei 19 scambi che avvengono tra *bochu* minimi sono interni al *bochu* massimo. Infatti, nonostante la norma contraria, 41 matrimoni (pari al 23% dei matrimoni interni alla Località) avvengono all'interno del *bochu* massimo, tra cui appunto quelli che operano lo scambio suddetto.

Non sappiamo in che misura i matrimoni esterni alla Località realizzino scambi di "sorelle", ma la percentuale che risulta dai dati interni alla Località appare notevole. Gli scambi praticati tra *Bochu* minimi costituiscono uno scambio simultaneo di "sorelle", oppure uno scambio dilazionato a 1 o 2 generazioni successive. La ricostruzione dei legami implicati nello scambio dilazionato presenta un modello ricorrente, tale da evitare l'unione tra cugini attraverso il coinvolgimento delle linee collaterali dei due coniugi originari. La forma è la seguente:

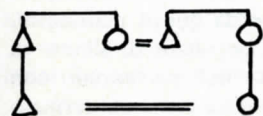
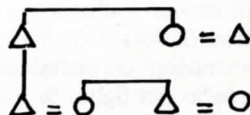


(La relazione di fratellanza può essere reale o classificatoria, e lo scambio può essere differito anche di due generazioni).

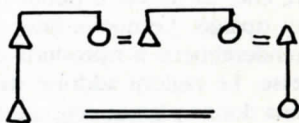
Avendo assunto i gruppi patrilocali come soggetti dello scambio, le donne scambiate sono sorelle reali o cugine parallele patrilineari (nella forma simultanea) e figlie di fratelli (nella forma differita), sempre membri del gruppo locale. Le cugine parallele matrilineari e le cugine incrociate bilaterali sono "sorelle" che appartengono ad altri gruppi locali, così come le loro figlie. La parentela bilaterale struttura il raggio delle proibizioni, ma i gruppi locali unilineari sembrano mantenere la gestione della strutturazione delle alleanze. I dati hanno fatto emergere infatti solo rari casi di scambio in cui sono implicati legami uterini, e del resto essi sembrano piuttosto costituire cicli corti di scambio fra tre gruppi locali come illustrato nei due casi seguenti:



ovvero



ovvero



È interessante notare come la forma matrimoniale che utilizza linee collaterali di maschi per concludere uno scambio nel rispetto delle proibizioni, è la stessa riscontrata in altri studi su società sia semi-complesse (Héritier 1981) che complesse (cfr. Ariotti 1983). Il suo ripetersi su più generazioni opererebbe una forma di scambio ristretto sistematico tra gruppi di filiazione unilineare (esplicita o implicita). Tra i Lese tuttavia, i dati non indicano una ripetitività dello scambio ristretto tra i due gruppi su più generazioni, anche se ciò può essere una conseguenza dei mutamenti in atto.

Un informatore lese ha sostenuto che oggi lo scambio di sorelle non viene più praticato perché troppo vincolante per le donne a cui restano scarsi margini di scelta. E in realtà la forma attuale di matrimonio prevede

il pagamento del "prezzo della sposa". Precedentemente esso veniva pagato soprattutto con oggetti di ferro o rame (cfr. anche Schebesta 1936) e con capre, oggi attraverso pagamento in moneta. Le difficoltà economiche cui queste popolazioni sono soggette rendono vieppiù difficile il raggiungimento della cifra necessaria, e questo incide sulla diminuzione della poliginia, provocando anche un aumento del tasso di celibato maschile. Che lo scambio di "sorelle" convivesse un tempo con il matrimonio attraverso il pagamento del prezzo della sposa, oppure che quest'ultima forma sia intervenuta successivamente, forse introdotta dagli arabizzati, è oggi difficile a dirsi. Per ora si può affermare che le due forme debbono avere coesistito per lungo tempo, dato che uno scambio effettivo di donne tra *bochu*, come i dati mostrano, è avvenuto ancora in tempi recenti.

Con la pratica del pagamento del prezzo della sposa, il sistema matrimoniale lese assume caratteristiche sempre più "complesse" (cfr. Muller 1980). Anche considerando tale pratica un modo indiretto di scambiare le donne (Meek 1936), non vi è dubbio che essa consenta una maggiore diversificazione delle alleanze rispetto allo scambio esclusivo diretto, sistematico o no.

Un ultimo aspetto cui è interessante accennare è quello del matrimonio tra uomini lese e donne mbuti. Dei 427 matrimoni raccolti, solo 10 sono di questo tipo (2,3%), e di questi, 7 avvengono all'interno della Località; anzi, in 5 di questi 7 casi si tratta di matrimoni tra Daini 1 e Daini 2 (oppure interni all'uno o all'altro), e in 2 casi di matrimoni interni al *bochu* massimo Andilabu (Lofotau). Vi è di più: 3 dei 5 matrimoni di Daini avvengono su tre generazioni consecutive lungo una stessa linea maschile che va dal nonno al figlio del figlio. Si ha quindi una linea interamente lese-mbuti, parte del *bochu* minimo degli Andikubu.

Colpisce il carattere "interno" dei matrimoni con donne mbuti, carattere che, da un certo punto di vista, fa loro assumere l'aspetto di matrimoni di ripiego. Le nuove linee che si formano a partire da questi matrimoni, tenderebbero a riprodurli diventando caratteristica peculiare di alcune di esse. Le ragioni addotte dai Lese per rendere conto del matrimonio con una donna pigmea sono piuttosto contraddittorie: talvolta viene confermato il carattere di ripiego di questi matrimoni, ma talora si afferma che la donna pigmea viene ricercata per una sua supposta maggiore fecondità (cfr. anche Schebesta 1936). Il significato ultimo di questi dati per ora sfugge. Essi sembrerebbero tuttavia riproporre, in attesa di ulteriori dati, un'asimmetria di fondo nei rapporti Lese-Pigmei.

I dati che sono venuta fin qui esponendo, costituiscono un primo passo nella conoscenza dei Lese. Essi comunque permettono già di cogliere elementi di notevole interesse che meritano di essere approfonditi: la marcata patrilinearità dei gruppi locali in un modo di vita caratterizzato da una base materiale molto semplice, patrilinearità non facilmente o unicamente riconducibile alle caratteristiche e al modo di sfruttamento delle risorse, o alla trasmissione di beni durevoli, in realtà molto scarsi; i rituali ricchi ed elaborati tra cui quelli di morte, oltre che di produzione e iniziatici, dei quali tuttora gli anziani maschi parlano con estrema reticenza; la strego-

neria, ancora così viva nelle relazioni umane; il rapporto con la foresta, ordito dei racconti serali e dei principali riti, oltre che rifugio tradizionale nei momenti di pericolo.

È chiaro che i Lese, come tante altre popolazioni africane, hanno profondamente risentito degli avvenimenti storici e in particolare della colonizzazione bianca che ha scardinato il loro tradizionale modo di vita in punti cruciali. E la mia ricerca si rivolge ai Lese attuali. Tuttavia non si può fare a meno di interrogarsi anche sul passato perché aiuti a illuminare il presente. E in questa regione periferica dell'enorme stato zairese, dalle strade deteriorate e difficili da percorrere, si ha l'impressione che, nonostante i mutamenti in atto, diversi elementi del passato siano ancora vivi.

Appendice

Località Andifere

<i>Sotto-località</i>	<i>Bochu massimi</i>	<i>Bochu minimi</i>
Efundu	Andilabu	Andilabu Andikwaku Andikei (disperso)
Kadami	Andikendi	Andikendi Andikakbu Anditu (disperso)
Kaniki	Bamenye	Aputoi Andikose Andichonge
Kalapata	Andeli	Andeli Mupumani
Daini 2	Andiopi	Andiocha Andilou (vive a Lofotau) Andiura Andibamukombé (vive a Daini 1)
Lofotau	Andilabu	Anditochi Andisibakomba
Daini 1	Bapambe	Bapambe Andikubú Andikuru Bachema (o Andikufengope) (vive a Daini 2)
Bukulani	Andikunji	Andikunji
Katala	Bati'i	Andikose Kundaobu Apakwanda

		Andimara Andikonja
Tobola	Malundu	Andingenge Andikiba
Kingbi	Andikalucha	Andiakuche Anditachi Aputaki

Note

1. La ricerca è stata effettuata nell'ambito della Missione Etnologica Italiana in Zaire, finanziata dai Ministeri degli Affari Esteri e della Pubblica Istruzione.
2. L'informatore usa qui i termini Kingwana (dialetto del Kiswaili) che prevede il previso *mu-* per il singolare e *ba-* per il plurale.
3. Cfr. Archivio della Casa Generalizia dei Preti del S. Cuore, Roma.
4. Nei dati riportati da Van Geluwe vengono indicate due Collettività di "Balese-Karo", di eguale consistenza demografica. Qui ne considero una sola, risultando problematica l'identificazione della seconda.

Bibliografia

- Arioti, M. 1983. Sistema di parentela e scambi matrimoniali in una comunità contadina dell'Umbria. *Rassegna Italiana di Sociologia* 24, 2:253-288.
- Baltus, M. 1949. Les Walese. *Bullettin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier congolais* 17, 4:114-122.
- Biasin, C. 1981. La mia gente. I Walese, dalla leggenda alla vita. *Messis* 1:4-5.
- Biasutti, R. 1955. "I popoli del Sudan centrale e orientale", in *Razze e popoli della terra*, a cura di R. Biasutti, 3:331-382. Torino: Utet.
- Congo 1929. Bulletin de l'Office Colonial. Commerce I.
- Costermans, B. 1947. Muziekinstrumenten van Wasta-Gombari en Omstreken. *Zaire* 5:515-542.
- Courou, P. 1951. Notice de la carte de la densité de la population du Congo et du Ruanda-Urundi. *Atlas Général du Congo*. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles.
- De Calonne-Beaufaict. 1921. *Azande. Introduction à une ethnographie générale des bassins de l'Ubangi, Uele et de l'Aruwimi*. Bruxelles.
- Héritier, F. 1981. *L'exercice de la parenté*, Parigi: Gallimard-Éditions du Seuil.
- Joset, P.E. 1949. Notes ethnographiques sur la sous-tribus des Walese-Abfunkotou. *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier congolais* 1:1-21; 2:31-54; 3:74-97.
- Lancaster, C.S. 1976. Women, horticulture and society in Sub-Saharan Africa. *American Anthropologist* 78:539-564.
- Lévi-Strauss, C. 1972. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.

- Meek, C.K. 1936. Marriage by exchange in Nigeria: a disappearing institution. *Africa* 9:64-74.
- Moeller, A. 1936. *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo Belge*. Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques. Bruxelles.
- Muller, J.C. 1980. Straight sister-exchange and the transition from elementary to complex structure. *American Ethnologist* 7, 3:518-529.
- Murdock, G.P. 1959. *Africa. Its people and their culture history*. New York: McGraw-Hill.
- Remotti, F. 1982. "I Banande dello Zaire", in *Uomini e re* a cura di M. Ariotti, pp. 183-239. Roma-Bari: Laterza.
- Sahlins, M. 1961. The segmentary lineage: an organization of predatory expansion. *American Anthropologist* 63: 322-345.
- Schebesta, P. 1930. Die Efe-Pygmaën. *Anthropos* 25:311-314.
- 1936. *My Pygmy and Negro hosts*. Londra.
- Van Bulck, G. 1954. Notice de la carte linguistique du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. *Atlas Général du Congo*. Institut Royal Colonial Belge. Bruxelles.
- Van der Kerken, G. 1942. *Le Mésolitique et le Néolitique dans le bassin de l'Uele*. Institut Royal Colonial Belge. Bruxelles.
- Van Geluwe, H. 1957. *Mamvu-Mangutu et Balese-Mvuba*. Annales du Musée Royal du Congo Belge 8, 3.
- Vansina, J. 1965. *Introduction à l'éthnographie du Congo*. Kinshasa: Editions Universitaires du Congo.

Pervenuto il 5-4-1984.

UN CONTRIBUTO ALLA STORIA DEL PENSIERO ANTROPOLOGICO

Bernardo Bernardi

La prima reazione alla notizia della pubblicazione postuma di un'opera di Evans-Pritchard è di spontanea e grande attesa; ci si aspetta qualcosa pari alla statura dello scomparso maestro *. Quando, però, si prende in mano la pubblicazione e la si esamina, se le attese non vanno del tutto deluse, certo non trovano pieno riscontro. Il titolo promette ciò che effettivamente non dà, e l'ovvia ragione sta nel fatto che l'opera è postuma e incompiuta. Evidentemente, il curatore è stato mosso dal desiderio di non lasciare più a lungo inedito un materiale prezioso, e nello stesso tempo dalla volontà scrupolosa di attenersi ai limiti della semplice redazione. Il che è giusto; ed è ancor più giusto che il manoscritto non rimanesse nascosto, ma fosse reso disponibile alla legittima curiosità degli studiosi. Per quel tanto che ci offre, e non è poco come vedremo, il volume conferma l'originalità delle letture e la profonda intuizione critica che furono proprie del compianto studioso oxoniense.

Sulla qualità innovativa dell'opera complessiva di Evans-Pritchard si può dire che esista unanimità di consenso. Nonostante le revisioni critiche di alcune sue interpretazioni, anzi proprio anche per questo, si riconosce che la sua opera, sia in quanto applicazione di un metodo oggettivo di ricerca sul terreno, sia in quanto elaborazione di una problematica teorica, ha segnato un vero e decisivo passo innanzi nello sviluppo degli studi antropologici. L'unanimità del consenso colloca la sua opera tra i classici dell'antropologia. Evans-Pritchard, come scrive Ernest Gellner nella introduzione del presente volume, è stato uno «tra i più illustri e influenti antropologi della sua generazione: qualcuno potrebbe dire "il" più illustre e influente» (p. xiii). Il suo insegnamento non rimase confinato alla sua università di Oxford, né al solo mondo anglosassone, ma divenne ben presto un punto di riferimento obbligato dovunque si impartissero corsi a soggetto antropologico. Né si è esaurito. Alcuni anni fa, trovandomi negli Stati Uniti nei giorni d'inizio dell'anno accademico, fui molto colpito dall'evidenza del volume *The Nuer* che, a grandi pacchi, emergeva tra i tanti testi delle librerie universitarie che andavo visitando: indice indubbio dell'attualità del libro e dell'unanime riconoscimento della sua efficacia pedagogica per gli apprendisti antropologi.

È chiaro che un'opera postuma di un tanto autore, con un titolo decisa-

* È questa una nota di commento all'opera postuma di E.E. Evans-Pritchard, *A history of anthropological thought*, edited by A. Singer, introduction by E. Gellner, London, Faber & Faber, 1981, pp. 218.

mente ambizioso, fosse destinata a suscitare curiosità e attesa. Ho detto che l'attesa non è ripagata, ma nemmeno del tutto delusa. Si tratta, infatti, di una serie di ritratti di autori degli ultimi tre secoli che hanno contribuito, nel giudizio di Evans-Pritchard, a definire il metodo e l'oggetto delle discipline antropologiche o, più precisamente, dell'antropologia culturale e sociale. Al di là di questo, nel volume non si ritrova una storia del pensiero antropologico, non certamente nel senso di un discorso compiuto e articolato.

I personaggi scelti da Evans-Pritchard sono venticinque. Di quindici ci viene dato un ritratto compiuto, in altrettanti medaglioni che costituiscono i quindici capitoli del volume. Degli altri dieci esistono soltanto note e appunti, di diversa estensione, che nel volume sono raccolti in appendice. Evidentemente l'autore li aveva lasciati da parte, in attesa di svolgerli compiutamente e di aggregarli sistematicamente. Questi scritti hanno una loro storia. Alcuni risalgono agli anni in cui Evans-Pritchard tenne un incarico di insegnamento all'Università del Cairo, e di essi qualcuno era già stato pubblicato come saggio autonomo. Altri sono più recenti e, come si è detto, non sono stati mai finiti. Ognuno dei medaglioni offre un discorso compiuto in sé stesso e la semplice giustapposizione in capitoli serve a coordinarli in successione storica. Indubbiamente, ogni ritratto contiene riferimenti al contesto storico dell'autore descritto, per cui non è difficile per il lettore cogliere il vincolo ideale che ha guidato Evans-Pritchard nella scelta e il curatore nell'ordinamento editoriale. È ovvio che la sola scelta di personaggi riveli un modo preciso di percepire lo svolgersi della problematica antropologica. Ed effettivamente, anche sotto questo aspetto, Evans-Pritchard riconferma la sua originalità e il prevalere, nella sua concezione dell'antropologia, dell'aspetto sociologico.

Dei personaggi compiutamente descritti, cinque appartengono al secolo decimottavo: Montesquieu, Henry Home, Ferguson, Millar e Condorcet. Quattro sono del secolo decimonono: Comte, McLennan, Robertson Smith, Maine. Gli altri stanno a cavallo tra il secolo decimonono e il ventesimo: Tylor, Pareto, Lévy-Bruhl, Frazer, Durkheim e Hertz. La quasi totalità dei personaggi del gruppo incompiuto, due eccettuati, appartiene al nostro secolo: Müller, Nieboer, Van Gennep, Mauss, Hocart, Driberg, Steiner, Malinowski, Radcliffe-Brown, White.

Il quadro cronologico ci permette di cogliere la visione d'insieme del pensiero di Evans-Pritchard. Nel risalire al secolo decimottavo egli intende scoprire le radici del movimento scientifico dal quale l'antropologia si è sviluppata come disciplina autonoma. Essa è figlia dell'illuminismo e Montesquieu e Condorcet ne segnano autorevolmente i termini. Anche in altri scritti Evans-Pritchard aveva dato molto rilievo al pensiero di Montesquieu, che egli considera tra i più importanti precursori dello studio scientifico antropologico, colui che «ha la chiara percezione della funzione integrativa del costume in modo assai simile a quanto sosterranno i funzionalisti del nostro secolo» (pp. 8-9). Di Condorcet, l'ultimo dei filosofi illuministi, fa notare la fede nelle leggi della storia e la certezza che con l'applicazione della "matematica sociale" si potranno scoprire le chiavi del futuro. Meno noti sono gli altri autori settecenteschi, ma Evans-Pritchard li ritiene degni di analisi. Di Adam Ferguson afferma

che, benché poco considerato, «è una delle figure principali nella storia del pensiero sociologico» (p. 18). In lui si riscontra una nozione rigida dello sviluppo lineare più di quanto non sia in Montesquieu, ma come questi insiste «sullo studio oggettivo dei fatti sociali e sul bisogno di giungere a formulazioni d'ordine generale basate sulla comparazione sistematica della società» (p. 28). Di John Millar, seguace di Adam Smith, ricorda l'opera *The origin of the distinction of ranks...*, distinzione che, secondo Millar, ha le radici nel sesso, nell'età e nel bisogno di *leadership* (p. 31). Si tratta di un'opera, osserva Evans-Pritchard, che, nonostante alcuni errori etnografici forse inevitabili al suo tempo, «si avvicina per molti aspetti a un trattato sociologico più di qualsiasi altro libro del secolo XVIII» (p. 33). Meno convincente è la rivalutazione di Henry Home (Lord Kames). La sua carriera di studioso è certamente notevole. Evans-Pritchard tenta di trarre dai suoi scritti un insegnamento che suoni ancora valido per gli antropologi moderni, e segnala in lui il senso empirico da cui Home si lascia guidare e la regola di non trarre conclusioni generali dai fatti particolari: «che è ben altra cosa, commenta Evans-Pritchard, dal dire di non cercare il generale nel particolare» (p. 17).

Le pagine dedicate agli autori dell'Ottocento sono tra quelle che si leggono con nuovo interesse, anche se la posizione di Evans-Pritchard nei loro riguardi era già nota. Pur non negando a ognuno di essi stima e ammirazione, li accomuna in una critica radicale: «si combattevano l'un l'altro sulle interpretazioni ma i loro metodi di analisi e il genere di conclusioni che formulavano erano gli stessi. Anche se, in fondo, le loro ipotesi si poggiavano sui fatti, non era da questi che tali ipotesi venivano tratte. Non esiste alcuna documentazione reale per la serie degli stadi dello sviluppo sociale... Si dava per scontato che l'antitesi della cultura vittoriana fosse lo stadio culturale più basso possibile e la loro generica ignoranza della storia e delle altre società, diverse dalla loro, era abissale» (p. 68).

Al gruppo successivo, a cavallo del secolo, appartengono autori particolarmente cari a Evans-Pritchard, come Durkheim, Lévy-Bruhl e Hertz. Ve ne sono altri, quali Tylor e Frazer, dei quali, pur esprimendo il massimo rispetto per la loro erudizione, disapprova decisamente il metodo. In realtà, come già per il gruppo dell'Ottocento, il giudizio che ritroviamo in queste pagine Evans-Pritchard lo aveva già formulato in altri suoi scritti a tutti noti. Per questa ragione mi sembra più utile soffermarmi a considerare il giudizio che Evans-Pritchard dà di Pareto che, pur essendo già stato pubblicato al Cairo, non è altrettanto conosciuto.

Rileverò, innanzitutto, la singolarità della menzione di Pareto in una "storia del pensiero antropologico". Il significato di tale menzione è tanto più da rilevare se si prende atto che in tutte le altre storie del pensiero antropologico, ivi comprese le pagine che alla stessa storia sono dedicate da autori italiani, Pareto non compare. Si potrebbe dire che la scoperta di Pareto antropologo sia opera di Evans-Pritchard. Il ritratto di Pareto appartiene alla serie dei saggi che Evans-Pritchard aveva scritto durante il suo soggiorno al Cairo. Di fatto, questo su Pareto, era stato pubblicato nel 1933 (quello di Lévy-Bruhl nel 1934). Alcuni anni fa un giovane studioso italiano ha compiuto un esame critico del

saggio di Pareto, ma più per precisarne il pensiero in relazione all'interpretazione datane da Evans-Pritchard che per discuterne il significato antropologico (cfr. C.G. Rossetti, *Evans-Pritchard e Pareto*, *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, 16, 43, 1978, pp. 75-90).

L'inserzione del saggio su Pareto nella precisa cornice di una storia del pensiero antropologico mette bene in chiaro la prospettiva da cui Evans-Pritchard si era mosso. Va innanzitutto osservato che l'interesse di Evans-Pritchard per Pareto corre parallelo a quello per Lévy-Bruhl, sia nella critica negativa sia negli apprezzamenti positivi. Lo stesso accostamento dei due studiosi nel volume postumo non è casuale né prettamente cronologico (il capitolo su Pareto [pp. 95-118] precede immediatamente quello su Lévy-Bruhl [pp. 119-131]).

Secondo Evans-Pritchard, l'opera di Pareto è rilevante per l'antropologia sociale perché nello studio dei popoli civili egli si serve dello stesso metodo comparativo con cui i popoli primitivi vengono studiati nelle grandi opere classiche, quali *Primitive culture*, *The golden bough*, *Les fonctions mentales* ecc. Più esplicitamente afferma: «quando ci si rende conto che Pareto giunge alle stesse conclusioni sul comportamento "civile", che Lévy-Bruhl aveva raggiunto sul comportamento "selvaggio", si ammetterà subito che i suoi scritti hanno un interesse anche per gli antropologi» (p. 95). Ma dopo un'affermazione così positiva, il giudizio di Evans-Pritchard su Pareto si fa aspro e tagliente. «Alla pari di tanti altri italiani, Pareto era in ritardo di un quarto di secolo dal resto del mondo scientifico» (p. 95). Dopo una tale dichiarazione Evans-Pritchard rincara la dose. Non solo gli danno fastidio le sue tirate polemiche contro «fantomatici nemici» (p. 95), ma aggiunge: «Pareto era un plagiatore, e anche piuttosto sciocco. Sembra non conoscere la letteratura sociologica contemporanea, non menziona le opere di Durkheim, di Freud, di Lévy-Bruhl, tanto per citare tre soli autori che pure si erano occupati degli stessi problemi dei sentimenti, delle razionalizzazioni, del pensiero non logico, sui quali egli stesso stava indagando. Anche se ignorava queste opere, certamente egli trasse molte delle sue idee, senza il dovuto riconoscimento, da autori precedenti che spesso ripagava con l'insulto» (pp. 95-96).

Nel novembre 1983, in occasione del sessantesimo dalla morte di Pareto, vi è stato un convegno al quale chi scrive recò un contributo discutendo la posizione così aspra di Evans-Pritchard. La discussione mise in chiaro che si tratta di una posizione, se non preconcetta, certamente esagerata e anche inesatta. Non è vero che Pareto non conoscesse Durkheim, di cui recensisce l'opera, né si può dire oggettivamente che egli fosse uno studioso così sprovveduto e chiuso quale pare risultare dalla descrizione di Evans-Pritchard (si veda la raccolta della *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, pubblicata a Ginevra; gli atti del convegno, svoltosi a Roma presso l'Istituto Luigi Sturzo, sono in corso di pubblicazione).

Dal punto di vista metodologico Evans-Pritchard accomuna Pareto agli altri studiosi dell'epoca: «come Tylor, Frazer, e Lévy-Bruhl, Pareto adottò un metodo comparativo fallace. Prendeva in esame credenze di qua, di là, di ogni parte, e le disponeva all'interno del suo mosaico teorico» (p. 111). Tuttavia,

viene distinto dagli altri per due ragioni precise. La prima è che Pareto è in grado di valutare direttamente le testimonianze dei «nativi», Greci, Romani, genti del Medioevo, avendo a disposizione i testi che documentano le loro credenze e le loro opinioni sulle stesse credenze. La seconda ragione sta nel fatto che Pareto conosceva la società che studiava grazie al contatto diretto: «in un certo senso aveva un'esperienza di campo». Evans-Pritchard dà molto risalto a questo particolare: «Pareto non passò la vita in uno studio, né le mura di un collegio segnarono i confini della sua esperienza. In un periodo anteriore della sua vita era stato uomo d'affari concreto e aveva imparato, attraverso le sue osservazioni, che vi è una grande differenza tra ciò che gli uomini dicono delle loro intenzioni e ciò che intendono effettivamente fare» (p. 112).

Ora, nonostante tutto, Evans-Pritchard afferma che Pareto vada posto tra i maestri dell'antropologia, e sostiene la sua convinzione mettendo Pareto alla pari di Lévy-Bruhl: «Lévy-Bruhl ha scritto parecchi volumi per dimostrare che i primitivi sono prelogici... Pareto ha scritto parecchi volumi per dimostrare che gli europei sono non logici» (p. 112). Il più innovativo contributo dell'opera di Pareto, nell'opinione di Evans-Pritchard, consiste nell'aver dimostrato che «lo studio del pensiero non scientifico e del comportamento rituale non si può restringere alle società primitive, ma si deve estendere anche alle società civili»; e su questo, in senso più generale, Evans-Pritchard commenta: «la relazione tra il campo logico-sperimentale e il campo non logico-sperimentale costituisce quasi una costante di tutta la storia» (p. 113).

Un altro elemento positivo che viene riconosciuto a Pareto è quello di aver precisato «il bisogno di una netta distinzione tra il pensiero logico-sperimentale e il comportamento, e tra le altre forme di pensiero e il comportamento. Nel far questo egli ha impostato dei problemi di terminologia che, se presi in considerazione prima, avrebbero evitato inutili confusioni nell'antropologia sociale. La divisione del pensiero in due categorie fatta da Pareto, quella logico-sperimentale e quella non logico-sperimentale, è eccellente ed anzi è necessaria se si vuol condurre un'indagine sulla parte svolta nella società dal pensiero logico» (p. 113). Ma pur riconoscendo l'utilità della distinzione, Evans-Pritchard rileva e critica l'astrusità del linguaggio tanto di Pareto quanto di Lévy-Bruhl, soprattutto quando si arriva all'assurdo di un concetto come quello di «logica non logica» (p. 114).

Critica analoga egli rivolge al linguaggio che Pareto usa in relazione «al piano morale del comportamento», espresso dal concetto e dalla parola «sentimento»: «Tuttavia, per lealtà verso Pareto, si deve riconoscere che egli ha percepito uno dei problemi basilari, forse anzi il problema basilare, della sociologia, rendendosi conto che soltanto con il metodo induttivo della ricerca esso poteva essere risolto. Se si devono porre a confronto società diverse, è essenziale spogliare il comportamento dei suoi caratteri variabili per rivelarne l'uniformità, in altre parole, ridurre il comportamento osservato in astrazioni per valersene come unità di comparazione. E chi mai potrebbe negare che in tutte le società esista una serie di modi di comportamento semplici e uniformi, chiamateli sentimenti, o residui, o partecipazioni, o semplicemente *x*, perché come potremmo altrimenti, si chiede Pareto, comprendere così facilmente il

linguaggio e il comportamento dei selvaggi e degli antichi?» (p. 116).

Un altro punto importante cui Pareto, secondo Evans-Pritchard, reca un apporto innovatore riguarda la psicologia individuale in riferimento alla cultura. Anzi, per lui, questa è la parte migliore dell'opera di Pareto.

Infine, un ultimo rilievo favorevole riguarda la metodologia di Pareto, «sana, anche se spesso la sua applicazione è insoddisfacente» (p. 118). Evans-Pritchard la riassume in due punti: primo, la necessità di compiere una scelta tra i fattori di una situazione reale per ottenere risultati scientifici. Pareto privilegia le relazioni mutue dei fatti psicologici e, in certa misura, le relazioni degli stessi fatti psicologici con i cambiamenti economici e le varianti biologiche, mentre trascura i fattori ambientali, storici, razziali ed altri. Secondo: dei fatti su cui focalizza il suo interesse, Pareto compie uno studio funzionale, notando le uniformità e le interdipendenze che li collegano.

In conclusione, Evans-Pritchard, nonostante tutte le critiche e le riserve, riconosce in Pareto un antesignano della ricerca antropologica delle società complesse: un invito indiretto, oggi per fortuna quasi universalmente acquisito, a superare la dicotomia tra società semplici e società complesse, tra "primitivi" e "civili", come linea discriminante, del tutto ingiustificabile.

Restano le note dell'appendice e, con esse, l'amarezza che la morte abbia tolto all'autore la possibilità di svilupparle appieno. La novità di alcune scelte, come Driberg e Steiner, che non compaiono nelle storie "ufficiali" dell'antropologia, colpisce per la sua singolarità ma si rivela tanto più preziosa. Sugli altri grandi è interessante conoscere il punto di vista di Evans-Pritchard che, anche se già indirettamente ricavabile dagli altri scritti, viene qui espresso in maniera esplicita, se non altro come canovaccio potenziale di un più vasto svolgimento.

Su Max Müller, che apre la serie, gli appunti non aggiungono nulla di rilevante a ciò che già si sapeva. La valutazione di H.J. Nieboer riguarda l'opera *Slavery as an industrial system*. La pagina dedicata a Van Gennep è incisiva. Evans-Pritchard ne illustra la tesi sui riti di passaggio e poi osserva: «questa [la tesi] può sembrare un luogo comune, ma al tempo della sua pubblicazione fu una rivelazione... il libro ha ancora valore teorico e significato storico» (p. 189).

Il testo su Mauss è di tre pagine, il più ampio della serie. Appare evidente che gli è figura congeniale. Ammira l'uomo «di non comune abilità e sapere, ma anche di integrità e di forti convinzioni» (p. 189). Stima profondamente lo studioso, del quale apprezza l'empirismo come un'ancora di concretezza e puntualità. Per questo lo pone a confronto, ovviamente, con Durkheim filosofo. Ma più di Durkheim, Mauss «nei suoi saggi parte sempre da fatti concreti e li esamina nella loro interezza fino all'ultimo dettaglio» (p. 190). Sono qualità che emergono soprattutto nel saggio sul dono. «"Totale" è la parola chiave di questo saggio» (p. 190). La capacità di cogliere la totalità dei fatti non è di tutti ed esige la conoscenza diretta dei fatti stessi. Mauss si rivela grande perché ne è stato capace, pur restando sempre a Parigi: egli «ha affondato la sua mente nel materiale etnografico, ivi incluso tutto il materiale linguistico disponibile; ma c'è riuscito solo perché la sua mente possedeva appieno il me-

todo sociologico. Mauss fece nel suo studio ciò che un antropologo fa sul terreno, applicando la sua mente esperta allo studio della vita sociale dei popoli primitivi in modo da osservarla e sperimentarla. Per questo noi antropologi sociali lo consideriamo uno di noi» (p. 191).

La valutazione di Jack H. Driberg è gradevolmente intrisa di amicizia. Figura romantica, svolse un'attività determinante, accanto a Hodson e a Hut-ton, per consolidare la scuola di antropologia sociale di Cambridge. Più divulgatore che pensatore originale, il suo volume *The Lango*, su una popolazione dell'Uganda, resta un «eccellente lavoro di ricerca» (p. 195). Ed è interessante che Evans-Pritchard annoti che tale qualità si debba «non solo al suo potere di osservazione - che era grande - ma anche alla sua capacità di affetto per la gente di cui scriveva» (p. 196).

L'affetto guida anche le note su Franz B. Steiner, la cui vita fu segnata da una successione incredibile di peripezie e di tragedie. Dai ripetuti naufragi delle sue cose, l'unico lavoro di Steiner a salvarsi è il libro *Taboo* (tradotto anche in italiano), «di grande valore per chiunque sia interessato all'idea di tabù» (p. 197).

Seguono le note su Malinowski e Radcliffe-Brown, sfortunatamente assai brevi. Evans-Pritchard non è un ammiratore di Malinowski, del quale, peraltro, insieme a Raymond Firth, fu uno dei primi studenti nel 1924. Riconosce in lui il maestro della ricerca sul terreno, gli nega l'intuizione teorica: «non possedeva alcuna idea dell'analisi astratta e conseguentemente della struttura» (p. 198). Il suo lavoro sugli «Argonauti dell'Oceano Pacifico» è prettamente descrittivo e cinquanta pagine avrebbero potuto essere sufficienti per dirci quanto ci dice in cinquecento: un romanzo sociologico alla Zola. Come pensatore, Malinowski, al dire di Evans-Pritchard, era «futile» (p. 199).

Sostanzialmente critico del suo metodo comparativo e della sua insistente ricerca degli universali ossia delle leggi generali, Evans-Pritchard riconosce e mette bene in luce l'eminenza di Radcliffe-Brown. «Scriveva con grande chiarezza sia di stile che di ragionamento, ma anche con difficoltà e non si capirebbe come abbia potuto divenire una figura eminente del mondo antropologico se si considerassero solo i suoi scritti» (p. 200). Il segreto della sua personalità stava nell'entusiasmo che sapeva infondere nei suoi numerosissimi studenti (aveva insegnato in ben dodici università nelle più diverse parti del mondo). «Il suo contributo principale al pensiero antropologico sta nella chiarezza delle sue esposizioni, nella scelta felice di termini appropriati: era un forgiatore di strumenti concettuali» (p. 200). La critica di Evans-Pritchard si appunta, con pochi cenni, sul saggio riguardante «il fratello della madre in Sud Africa», nel quale rileva il mancato collegamento di quella figura con l'intero sistema di parentela, con il diritto di proprietà, con il potere politico e così via. Accenna anche agli altri saggi in cui Radcliffe-Brown ritiene di dimostrare l'esistenza delle leggi generali: la base fattuale è quanto mai gracile e non si prende mai in considerazione la documentazione in contrario. Evans-Pritchard chiude la sua nota con una citazione di Kroeber sul dilemma dei sociologi i quali quando riescono a giungere ad «una formulazione contro cui non è possibile addurre alcuna eccezione, l'hanno resa così essenzialmente

logica, così remota dai fenomeni, che nessuno sa più che cosa farsene» (p. 202).

L'ultima nota riguarda Leslie A. White. Anche qui, Evans-Pritchard si dimostra infastidito dalla «solita vecchia storia: 415 pagine per dirci che le culture sono sistemi naturali soggetti a leggi rigorose, funzionali e storiche, ma in tutte quelle pagine non c'è nulla che tratti effettivamente di una cultura come esemplificazione di tali leggi» (p. 204).

Così si chiude l'opera postuma di Evans-Pritchard. La sua personalità riemerge da queste pagine, quale la si conosceva: severo assertore della conoscenza critica ed esatta dei fatti etnografici, ma come premessa necessaria per l'intuizione problematica che soggiace alla struttura di ogni sistema sociale. È in tale prospettiva che egli affronta anche il problema della storia del pensiero antropologico. Evita le sintesi generali e approssimative, ma si accosta ai personaggi che hanno contribuito direttamente allo svolgersi di quel pensiero. Un accostamento concreto che consente di percepire con più esattezza gli apporti determinanti della storia.

Pervenuto il 12-4-1984.