

RECENSIONI

J. Goody, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 308, s.i.p..

Fra i tanti tentativi interdisciplinari degli ultimi anni l'incontro tra antropologia e storia si è rivelato tra i più fecondi. Le discussioni e i dubbi accesi dall'argomento restano ancora tanti, ma molti sono i pregiudizi superati. Il libro di Jack Goody sullo sviluppo della famiglia e del matrimonio in Europa, recentemente apparso, reca un contributo assai positivo per dimostrare la validità di un tale incontro. La sua pubblicazione ha avuto un'immediata risonanza tra gli studiosi e se ne annuncia una traduzione italiana presso l'editore Mondadori.

Naturalmente Goody affronta il problema da antropologo, studioso dei problemi della parentela e del matrimonio e interessato da sempre al confronto tra i modelli africani e quelli europei. Egli si chiede perché mai e in che modo, dal IV secolo in poi, «alcune caratteristiche generali dei modelli europei della parentela e del matrimonio finirono per assumere una forma diversa da quelli dell'antica Roma, di Grecia, di Israele e di Egitto, e da quelli delle successive società mediterranee del Medio Oriente e del Nord Africa» (pp. 4-5).

È appena il caso di sottolineare la complessità di un quesito del genere. Il problema è formidabile sotto qualunque prospettiva lo si affronti. Non c'è dubbio, tuttavia, che esso richieda un accostamento antropologico, come non c'è dubbio che anche l'analisi antropologica non potrebbe essere credibile senza il sostegno dei crismi critici dell'accostamento storico. Che Jack Goody avesse tutte le carte di antropologo in regola per affrontare l'argomento è fuori discussione. Ne ha dato prova, oltre che nelle monografie su alcune popolazioni dell'Africa Occidentale, nei saggi, ormai numerosi, di antropologia comparativa pubblicati nell'ultimo decennio. E che anche le sue carte di storico fossero in regola ce lo dice uno dei più illustri storici della famiglia in Europa, George Duby. In una recensione del libro, apparsa nel *Times Literary Supplement* dell'ottobre 1983, lo storico francese non nasconde la sua ammirazione per l'antropologo fattosi storico: «Nel suo notevole e provocatorio (*disturbing*) libro di Jack Goody... mostra agli storici, stupiti di vedere un intruso scrutare il loro terreno con occhi nuovi e svelarvi nuove configurazioni di cui essi non

avevano prima preso coscienza, i grandi vantaggi che ci si può attendere da una tale conversione». E Duby osserva ancora che «Goody non si è avventurato senz'armi nel terreno degli storici. Ha letto tutto, o quasi tutto, ciò che doveva leggere».

Al quesito iniziale che si pone, Goody risponde sostanzialmente che la causa prevalente delle profonde trasformazioni avvenute nel modello della famiglia europea dopo il secolo IV è stato l'intervento della Chiesa sulle norme matrimoniali con l'imposizione degli impedimenti canonici. Tale intervento fu determinato dall'interesse per la strategia dell'eredità nell'intento di consolidare, assicurandosi una sempre maggiore porzione dei beni trasmessi, il processo di evoluzione che portava definitivamente a superare la condizione di «setta» per divenire propriamente Chiesa.

L'impostazione precisa del problema di fondo la si può trovare in una citazione dallo storico francese E. Patlagean che Goody fa propria: «l'estensione delle proibizioni matrimoniali è una caratteristica originale del diritto cristiano medioevale *in contrasto* con le sue origini bibliche o romane e anche con la versione giustiniana del diritto romano» (p. 39). Il corsivo è mio, per far notare che l'elemento determinante dell'interpretazione di Goody sta nel contrasto rispetto alla situazione precedente all'azione della Chiesa e che in tale azione contrastante egli riscontra il proposito cosciente di controllare la strategia dell'eredità. Lo studioso, infatti, si chiede «perché mai la Chiesa cristiana avrebbe dovuto istituire un'intera gamma di nuovi modelli di comportamento nell'ambito del matrimonio e della parentela quando essi andavano contro i costumi degli abitanti che si voleva convertire e contro l'insegnamento dei sacri testi» (p. 42). E la risposta è, appunto, nella strategia dell'eredità.

Forse non è fuori luogo, anche se Goody non lo rileva esplicitamente, osservare che la sua tesi si colloca su uno sfondo storico consolidato. Si sa, infatti, che già nel secolo III Origene condannava aspramente la tendenza di certi vescovi ad assicurarsi i favori dell'alta società e delle ricche matrone per cupidigia di fasto e di ricchezza. Ed è noto che nella seconda metà del IV secolo, con l'elezione di papa Damaso, raffinato compositore di versi e forte esaltatore del potere del vescovo di Roma, lo stile della sede papale e delle sedi vescovili gareggia apertamente con lo stile e le ricchezze della corte imperiale e delle altre corti locali. Goody non cita papa Damaso, ma ricorda l'influsso di S. Girolamo che di papa Damaso fu contemporaneo e in qualche modo, cooperatore. In realtà, lungo un tale corso si affermerà appieno la dicotomia istituzionale tra stato e chiesa, così unica e tipica della storia sociale e politica dell'Europa.

Tra i documenti più sfruttati da Goody vi sono le direttive pastorali scritte da papa Gregorio Magno al monaco Agostino per guidarlo nell'opera di conversione degli Anglo-Sassoni. Le disposizioni di Gregorio riguardano direttamente la situazione d'Inghilterra, ma il loro contenuto riflette con esattezza la prospettiva dentro cui si veniva svolgendo l'azione della Chiesa nelle altre regioni d'Europa. In materia matrimoniale sono quattro i punti che papa Gregorio definisce: 1) la proibizione dei matrimoni tra parenti prossimi, ossia

tra cugini; 2) la proibizione del levirato e del matrimonio tra affini; 3) la proibizione dell'affidamento dei bambini alle balie; 4) la condanna del concubinaggio. Su questi quattro punti la Chiesa svolge un'azione proibitiva, ma ad essi va aggiunto un quinto punto, l'introduzione della parentela spirituale, sul quale l'azione della Chiesa è del tutto innovativa.

Il matrimonio tra cugini aveva una tradizione certa in tutto il Mediterraneo; costituiva una forma preferenziale di matrimonio tra gli Arabi, ed era praticato dagli antichi Israeliti come dagli antichi Greci e Romani. Esso perdura ancora nei primi secoli dell'era cristiana. Per esempio, il quadro genealogico della famiglia di Costantino, il primo imperatore cristiano, che Goody ricostruisce, presenta ben quattro matrimoni tra cugini primi, figli o sorelle del fratello del padre (p. 53).

Tuttavia, ciò che più interessa, tanto in relazione al matrimonio tra cugini quanto in relazione al levirato, all'adozione e anche al concubinaggio, è l'intento fondamentale che veniva perseguito con tali pratiche: o la salvaguardia del patrimonio di famiglia all'interno della famiglia stessa, o l'acquisizione di un erede nel caso che la sua presenza non fosse stata assicurata per le vie normali del matrimonio. In altre parole, si tratta, in ogni caso, di istituzioni direttamente connesse con la strategia dell'eredità.

«C'è chi vuol far leva - osserva Goody - sui principi etici universali contro il concubinaggio, ma lo stesso non può certo dirsi per il matrimonio tra cugini o per l'adozione. Il loro unico carattere comune si trova nel controllo che essi davano sulle strategie dell'eredità e, in particolare, nel controllo sui matrimoni vicini (*close*), quelli tra parenti consanguinei, affini e spirituali» (p. 84). Di conseguenza, «non sembra accidentale che la Chiesa abbia condannato proprio quelle pratiche che l'avrebbero privata della proprietà» (p. 95).

L'atteggiamento della Chiesa in relazione alla famiglia appare contraddittorio. Nella prima fase dell'espansione cristiana, allorché si cerca la conversione dei nuovi adepti, non si esita a incrinare l'unità della famiglia «con la forza del vangelo», ponendo il figlio contro il padre e la figlia contro la madre e così via, mentre una volta conseguita la consistenza istituzionale e la dimensione universale, la Chiesa opera per l'unità della famiglia attraverso l'unità della fede di quanti l'avevano ottenuta per il tramite della famiglia stessa, lottando e condannando decisamente l'eresia e l'apostasia (p. 91).

L'interesse per la strategia dell'eredità riemerge allorché si introduce e si impone l'idea dell'adozione spirituale, inculcando la convenienza spirituale di lasciare i propri beni al Padre adottivo che è nei cieli anziché ai propri parenti. La continuità e la solidità della famiglia trovano in tale pratica una minaccia drammatica. Alcuni casi estremi determinano la riprovazione degli uomini più sensibili e responsabili, quali S. Agostino e S. Girolamo. Proprio quel S. Girolamo di cui Goody riporta il consiglio dato alla vedova Furia di lasciare i suoi soldi alla Chiesa, nonostante l'opposizione del padre di lei (p. 93). Goody ricorda anche il *Contra avaritiam* di Salviano di Marsiglia (sec. V), nel quale si incoraggiano i genitori a lasciare i beni alla Chiesa anziché ai figli, perché è meglio che questi soffrano in questo mondo piuttosto che i loro genitori siano dannati per sempre nell'altro (p. 101).

La strategia dell'eredità assicura alla Chiesa, attraverso i secoli, una crescente accumulazione di beni e di proprietà terriere. Ma proprio per questa ragione ripetutamente e quasi ciclicamente, attraverso i secoli, si rinnovano le lotte tra gli stati e la Chiesa, tra il potere temporale e il potere spirituale, perché lo stato reclama per sé un controllo più efficace sugli strumenti dell'appropriazione dei beni e intende limitare la capacità di accumulazione da parte della Chiesa. Ma prima ancora e più ancora che tra stato e Chiesa, il contrasto e le lotte si avveravano tra le famiglie e la Chiesa.

Tra gli argomenti di Goody un tema specifico riguarda lo sviluppo degli impedimenti canonici, più precisamente dei «gradi proibiti». Le norme canoniche non costituiscono la semplice prosecuzione del sistema romano, ma si sviluppano anche nel sistema germanico. Tra i due sistemi la differenza del metodo di calcolo dei gradi di parentela è netta. Il sistema romano tiene conto dei singoli atti di generazione, per cui ogni persona, figlio o figlia, all'interno di una linea costituisce un grado autonomo. Nel sistema germanico la base del calcolo è invece l'unità della generazione, per cui tutti i fratelli e sorelle si trovano ad uno stesso livello generazionale. Nei primi secoli la Chiesa si attiene prevalentemente al sistema romano e proibisce i matrimoni tra cugini fino al settimo grado; soltanto nel secolo XI, per opera di S. Pier Damiani, prevale l'opzione per il sistema germanico. Ma il passaggio dall'un sistema all'altro non è semplice né pacifico e, in ogni caso, è causa di confusione. Tanto maggiore è la difficoltà e diffusa la confusione, se si tiene presente che l'applicazione dei gradi proibiti si estendeva ai parenti consanguinei così come ai parenti affini e spirituali, cioè ai compadri. Il Concilio Lateranense IV, nel 1215, affronta decisamente la questione e riduce al 4° grado il limite dei gradi proibiti. Tale resta la legge universale della Chiesa, ma nel 1537 i gradi proibiti vengono ridotti al 2° grado per gli Indiani del Sud America, lo stesso avviene nel 1897 per i Negri e, infine, nel 1917, con la pubblicazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, il limite del 2° grado viene esteso a tutta la Chiesa (pp. 134-146).

In connessione con il problema e le dispute sui gradi proibiti si sviluppa l'istituto canonico della dispensa. Con essa la Chiesa annulla il valore effettivo delle sue stesse leggi e si assicura uno strumento straordinario in materia matrimoniale, da manovrare a proprio favore e vantaggio.

Un risultato, che, giustamente a mio avviso, Goody rileva, è che nel processo di tutti questi interventi «la molecola della parentela si riduce ai suoi atomi costitutivi, l'individuo, il cui consenso - al matrimonio, all'alienazione (dei beni) e a molte altre attività - non poteva più essere contestato da parenti recalcitranti o potenti» (p. 142). In altre parole, troviamo qui una delle radici dell'individualismo che diverrà una caratteristica distintiva del mondo moderno.

Il discorso di Goody si estende e si approfondisce nell'esame della riforma protestante e, in particolare, della vicenda di Enrico VIII, sulla quale vi sono osservazioni molto pertinenti e calibrate (pp. 168-182).

Dopo aver analizzato, nel penultimo capitolo, «l'economia latente della parentela» connessa alla strategia dell'eredità, Goody dedica l'ultimo capitolo, il nono, a una valutazione delle sue stesse argomentazioni. «L'opinione che

le regole della Chiesa sul matrimonio e la famiglia fossero connesse non solo a considerazioni etiche e dottrinali, ma anche alle strategie della parentela, potranno sembrare ad alcuni prive di fondamento, discutibili, o l'uno e l'altro» (pp. 214-215). A tale proposito Goody fa rilevare, innanzitutto, che tutti i sistemi di parentela sono sostenuti da intenti morali che vanno visti nel proprio contesto sociale. In secondo luogo, nell'attribuire alla Chiesa un intento di interesse nella strategia dell'eredità, «non intendo necessariamente dire che la Chiesa tutta era monoliticamente impegnata a promuovere consciamente quegli interessi... Inoltre, quando dico "interessi" non intendo dire che la partecipazione di un individuo particolare o di una corporazione fossero egoisticamente orientati (*self-oriented*) poiché essi potevano convogliare verso gli esterni i loro sforzi caritatevoli e no. Ciò che voglio dire si riferisce ai mezzi con cui si ottengono certi fini, che tali mezzi rientrino o no nelle intenzioni dell'attore... Ma nei tempi lunghi, affermo che vi è una relazione tra azioni e interessi, specialmente quando un nuovo tipo di norme prende il posto di quelle vecchie» (p. 215).

L'ultima osservazione ha sapore tipicamente antropologico e mette in risalto la logica che connette gli elementi tutti di una cultura e di una società e ne fa, attraverso le stesse dinamiche delle trasformazioni, un sistema integrato.

La società moderna dell'Europa è giunta ad una situazione nella quale non vi sono più «gradi proibiti» matrimoniali. Dal punto di vista religioso, una situazione del genere rientra nel quadro della secolarizzazione, quale processo storico ineluttabile. Si tratta di un processo, secondo Goody, che «non può essere visto soltanto in rapporto agli aspetti ideologici ed economici, il sorgere del capitalismo, lo sviluppo della società industriale e la demitizzazione del mondo. Ma deve essere visto anche in relazione diretta, non solo con i modelli della proprietà e della occupazione, dell'accumulazione e degli investimenti, dell'autorità "razionale" e della burocrazia, ma anche della vita domestica» (p. 220).

Il libro reca tre appendici: sui gruppi di parentela (clan, lignaggio e *lignages*); sul prezzo della sposa e sulla dote; sulla bilateralità e lo sviluppo della terminologia inglese della parentela. Si tratta di pagine tecniche che il lettore farà bene a non omettere.

Un libro, dunque, provocatorio per gli storici, stimolante per gli antropologi.

Bernardo Bernardi

F. Grossi, *Esplorazioni di economia antropologica*, Franco Angeli Editore, Milano, 1984, pp. 349, Lit. 27.000

È destino che le discipline etnoantropologiche finiscano per influenzare, a volte in maniera determinante, altri campi scientifici - come in questo caso l'economia - quasi a voler dare ragione, nella logica delle cose più che nello statuto disciplinare, a quanti asseriscono l'inevitabile primato dell'antropolo-

le regole della Chiesa sul matrimonio e la famiglia fossero connesse non solo a considerazioni etiche e dottrinali, ma anche alle strategie della parentela, potranno sembrare ad alcuni prive di fondamento, discutibili, o l'uno e l'altro» (pp. 214-215). A tale proposito Goody fa rilevare, innanzitutto, che tutti i sistemi di parentela sono sostenuti da intenti morali che vanno visti nel proprio contesto sociale. In secondo luogo, nell'attribuire alla Chiesa un intento di interesse nella strategia dell'eredità, «non intendo necessariamente dire che la Chiesa tutta era monoliticamente impegnata a promuovere consciamente quegli interessi... Inoltre, quando dico "interessi" non intendo dire che la partecipazione di un individuo particolare o di una corporazione fossero egoisticamente orientati (*self-oriented*) poiché essi potevano convogliare verso gli esterni i loro sforzi caritatevoli e no. Ciò che voglio dire si riferisce ai mezzi con cui si ottengono certi fini, che tali mezzi rientrino o no nelle intenzioni dell'attore... Ma nei tempi lunghi, affermo che vi è una relazione tra azioni e interessi, specialmente quando un nuovo tipo di norme prende il posto di quelle vecchie» (p. 215).

L'ultima osservazione ha sapore tipicamente antropologico e mette in risalto la logica che connette gli elementi tutti di una cultura e di una società e ne fa, attraverso le stesse dinamiche delle trasformazioni, un sistema integrato.

La società moderna dell'Europa è giunta ad una situazione nella quale non vi sono più «gradi proibiti» matrimoniali. Dal punto di vista religioso, una situazione del genere rientra nel quadro della secolarizzazione, quale processo storico ineluttabile. Si tratta di un processo, secondo Goody, che «non può essere visto soltanto in rapporto agli aspetti ideologici ed economici, il sorgere del capitalismo, lo sviluppo della società industriale e la demitizzazione del mondo. Ma deve essere visto anche in relazione diretta, non solo con i modelli della proprietà e della occupazione, dell'accumulazione e degli investimenti, dell'autorità "razionale" e della burocrazia, ma anche della vita domestica» (p. 220).

Il libro reca tre appendici: sui gruppi di parentela (clan, lignaggio e *lignages*); sul prezzo della sposa e sulla dote; sulla bilateralità e lo sviluppo della terminologia inglese della parentela. Si tratta di pagine tecniche che il lettore farà bene a non omettere.

Un libro, dunque, provocatorio per gli storici, stimolante per gli antropologi.

Bernardo Bernardi

F. Grossi, *Esplorazioni di economia antropologica*, Franco Angeli Editore, Milano, 1984, pp. 349, Lit. 27.000

È destino che le discipline etnoantropologiche finiscano per influenzare, a volte in maniera determinante, altri campi scientifici - come in questo caso l'economia - quasi a voler dare ragione, nella logica delle cose più che nello statuto disciplinare, a quanti asseriscono l'inevitabile primato dell'antropolo-

gia sulle scienze storico-sociali. Infatti, assai più della sociologia, l'antropologia può consentire la rielaborazione teoretica e metodologica delle scienze che hanno finora avuto il compito di interpretare e orientare le organizzazioni umane. L'economia in quanto scienza umana è un paradosso: nasce dall'analisi del comportamento umano che è razionale in quanto è economico e viceversa; si struttura e si articola come campo disciplinare nello studio dei processi di formazione e consumo della ricchezza sociale; eppure tutto ciò che causa, limita o condiziona la sfera dei fatti economici e che purtuttavia è squisitamente umano, è considerato estraneo alla scienza economica.

Ma proprio la diversità di funzionamento di sistemi economici, diversi perché lontani nello spazio o perché lontani nel tempo, ha spinto gli economisti a porsi il problema antropologico, sia in prospettiva storica (cfr. p. es. E. Grendi, storico dell'economia, con il suo *L'Antropologia economica*, Einaudi, Torino, 1972), sia, come in Grossi, in prospettiva antropologico-sociale. Alla base vi è l'esigenza di una chiave di lettura multidimensionale dei fatti economici in quanto storico-sociali che solo l'antropologia può offrire.

Ed è proprio questo il problema che si è posto Ferdinando Grossi con le sue esplorazioni di economia antropologica. Stimolato da una presa di posizione dell'economista E.M. Phelps Brown (*The underdevelopment of economics*, 1972, riprodotto in F. Caffè, *Autocritica dell'economista*, Laterza, Roma-Bari, 1975) Grossi fa sua l'esortazione: «Facciamola finita con la teoria economica in quanto tale. Lasciamo che il campo delle nostre ricerche sia determinato... da ciò che l'oggetto di studio presenta» (p. 14).

Osserva Grossi che «nel passo citato Phelps Brown si riferiva alla possibilità che i soggetti economici si comportino in modo "non razionale" (p. 14).

D'altronde proprio l'antropologia ha insegnato a identificare la razionalità profonda del comportamento economico al di là di una mera razionalità formale che non ha riscontro se non nei modelli teorici. La possibilità che soggetti economici si comportino in modo "non razionale" in realtà non esiste e il principio del tornaconto, consacrato nella teoria economica, deve intendersi come un presupposto di carattere formale e quindi soggetto ad essere culturalmente interpretato.

Se questi sono i principi da cui prende le mosse, questo è anche il limite dell'opera di Grossi. Il suo tentativo è, senza mezzi termini, quello di «costruire un sistema teorico unitario che consenta di affrontare sia il problema della produzione della ricchezza materiale sia il ventaglio dei possibili modi sociali di gestire la ricchezza stessa e il processo lavorativo che la produce» (p. 14).

Egli però si preclude l'unica via che gli avrebbe consentito di pervenire ad una autentica rivisitazione dei concetti della scienza economica: l'analisi della razionalità delle diverse forme di comportamento economico. Questa è tuttavia una strada ambigua e irta di difficoltà, che può essere percorsa in vari modi. Il problema è di fondo e si può scegliere la via seguita da Godelier (*Rationalité et irrationalité en économie*, Maspéro, Parigi, 1964) dove la razionalità si identifica con la ragione storica del materialismo, oppure si può imboccare l'unica alternativa seria che si offra ad un economista: quella cioè di discernere le diverse forme culturali, ovvero, le diverse grandezze e variabili econo-

niche, che rivestono e condizionano la razionalità del comportamento economico che è sempre e dovunque quella che presiede alla scelta dell'impiego ottimale di mezzi intrinsecamente scarsi.

Grossi ha imboccato una via intermedia, empirica, e per costruire un sistema teorico unitario parte dal presupposto che non vi sia subordinazione tra il politico e l'economico (al contrario di Godelier, per cui il politico è determinato dall'economico e al contrario del modello teorico dell'economia politica classica, per cui il politico è distinto dall'economico), bensì che tra le due sfere vi sia interazione.

È facile riconoscere in questo approccio l'intuizione di Polanyi fondata su una ricognizione empirica dell'interazione tra l'economico e il sociale.

Basta infatti la lettura del paragrafo B dell'"introduzione" (pp. 15-17) per capire quanto integralmente Grossi abbia accettato l'opzione sostantivista. Egli afferma infatti che «il concetto attorno a cui ruota l'analisi proposta è quello di "ampiezza del sistema produttivo" all'interno del quale operano nuclei produttivi secondo forme di cooperazione che sono direttamente funzione dell'ampiezza del sistema produttivo stesso: i collegamenti tra i nuclei produttivi e tra le diverse parti sociali sono assicurati da flussi materiali» (p. 15).

L'adesione al sostantivismo di Polanyi si fa esplicita nella dichiarazione che «il mercato è soltanto uno dei possibili modi sociali di gestire i flussi materiali» (p. 16) e nell'accettazione praticamente letterale dei concetti esposti da Marshall Sahlins nel suo *Sociology of primitive exchange* (in Banton, *The relevance of models for social anthropology*, Tavistock, Londra, 1965). Così Grossi ricostruisce il modello triplice della reciprocità (generalizzata, bilanciata e negativa) nel concetto di "flussi materiali orizzontali", al quale sovrappone meccanicamente concetti come "sfera di scambio", "economia multicentrica" e "mercati periferici" tratti di peso da Bohannan e Dalton (*Markets in Africa*, Northwestern University Press, Chicago, 1962).

Analogamente rielabora il concetto di "redistribuzione" nella nozione di "flussi materiali verticali" (che si concentrano da più punti dello spazio sociale verso un'unica direzione e/o viceversa), di cui cita l'esempio del *potlatch* (p. 63).

In tal modo Grossi pretende di «soddisfare l'esigenza, formulata da F. Braudel, di un'economia storica capace di coprire teoricamente i sistemi economici compresi tra quelli più semplici, primitivi, e le moderne società avanzate» (p. 17).

L'A. sviluppa quindi, a partire da questi concetti, un'analisi del processo storico che da economie comunitarie porta alla creazione di imperi commerciali e, attraverso l'esistenza e lo sviluppo di centri di mercato periferici, al predominio di forme di reciprocità bilanciata a scapito di altre forme di integrazione sociale.

In questo modo Grossi utilizza l'analisi del circuito *kula* di Malinowski (p. 103) per introdurre riferimenti ad analisi storico-economiche relative al ruolo di Cartagine nel Mediterraneo, allo sviluppo dell'economia nell'antica Grecia e a Roma e più in generale al ruolo delle classi mercantili in un sistema di mercati periferici e allo sviluppo delle relazioni monetarie.

L'opera di Grossi si snoda successivamente in un'analisi piuttosto farraginata degli aspetti conflittuali ed espansivi delle organizzazioni economico-sociali, seguendo un piano di riferimenti storico-economici cui associa spunti di analisi sulla situazione del Messico precolombiano e sull'impero incaico.

Il punto focale di tutto questo lavoro sembra essere la ricerca del rapporto tra le forme di organizzazione economica dominate dal principio della reciprocità bilanciata e dal principio della redistribuzione e corrispondenti forme ideologiche e di organizzazione politica. L'analisi di Grossi è centrata naturalmente su quelli che potremmo definire i processi di transizione dalle prime alle seconde e dall'ideologia dell'eguaglianza all'ideologia mercantile-capitalistica.

Afferma Grossi: «J.J. Rousseau anziché interrogarsi sulla origine dell'ineguaglianza avrebbe dovuto indagare sull'origine dell'idea di eguaglianza» (p. 141). Secondo l'A. questa ideologia nasce dallo sviluppo di quelle «forme istituzionali di circolazione intercomunitaria dei prodotti capaci di annullare l'ostilità latente nei rapporti di reciprocità bilanciata. Questo è il caso del *kula trade* di Malinowski» (p. 103). E ancora: «è proprio la reciprocità bilanciata, con la sua diffusione e per le sue caratteristiche sociali fondamentali, a generare continuamente nei soggetti sociali che la pongono in essere un'ideologia di eguaglianza: per quanto inevitabilmente destinata a perdere terreno... tra le diverse forme di integrazione economica» (p. 291).

L'ipotesi antropologico-politica così sfiorata non è però sostenuta da alcun apparato teorico che faccia riferimento alla nutritissima letteratura sull'argomento. L'A. cita, all'inizio del suo lavoro (pp. 60-61), i Pigmei Mbuti, ricavandone alcune osservazioni critiche, ma non utilizza il libro di Turnbull, che pure figura in bibliografia, né l'imponente produzione in merito al problema dei modelli di integrazione delle società di caccia-raccolta, così come delle società agricole o pastorali.

L'intero impianto teorico dell'opera di Grossi risulta così basato su fondamenta molto fragili da un punto di vista etno-antropologico e il suo contributo alle nostre discipline risulta alquanto esile.

Per quanto riguarda il concreto sviluppo dell'analisi, bisogna sottolineare che la problematica squisitamente economica, che costituisce la parte preponderante del libro, deve per forza sfuggire al nostro giudizio. Ciò che rimane da dire è che l'uso della letteratura etnologica fatto dall'A. sembra superficiale e lacunoso. Ad esempio, mentre spazia da Malinowski a Firth, da Barth a Godelier, trascura autori come Pospisil, Salisbury o Schneider, della corrente formalista, che pure hanno compiuto studi fondamentali, o altri, come Belshaw, così importante per lo sviluppo di concetti e teorie di tipo transazionale. Grossi non tiene inoltre conto di un'opera come *The economics of a Mexican market system* (B. Malinowski & J. de la Fuente, 1957-1982) la cui importanza per l'antropologia economica è ancora da esplorare.

In definitiva questo libro non si raccomanda per una feconda integrazione tra i due campi disciplinari dell'antropologia e dell'economia, per quanto pretenda - dal versante economico - di costituirne una pietra miliare. Valga per questo la lettura del seguente passaggio:

«...lo scambio tra le due discipline è stato... a senso unico e nella direzione sbagliata: gli antropologi che hanno chiesto alla scienza economica strumenti per l'interpretazione dei fenomeni economici delle società che intendevano studiare hanno trovato soltanto, eccezion fatta per i marxisti, che avevano anch'essi le loro difficoltà, anche se di tipo diverso, la pretesa eternizzante della teoria neoclassica (= l'economia studia l'allocazione di risorse scarse tra fini alternativi) le cui capacità interpretative, già dubbie per una società capitalistica avanzata, svaniscono del tutto per società di tipo diverso e sono in grado di produrre, soltanto risultati aberranti» (pp. 16-17).

Affermazioni di questo genere dimostrano che l'A. non intende tener conto fino in fondo della polemica che si è sviluppata tra formalisti e sostantivisti in antropologia economica (cfr. p. es. G. Dalton, *Theoretical issues in economic anthropology*, *Current Anthropology*, 10, 1, 1969, pp. 63-102; D. Kaplan, *The formal-substantive controversy in economic anthropology: reflection in its wider implications*, *Southwestern Journal of Anthropology*, 24, 1968, pp. 228-251, per non citare che gli interventi più recenti e noti).

Simili dichiarazioni implicano però un giudizio ancora più severo da un punto di vista teoretico perché è sorprendente che un economista non riconosca ciò che ormai è pacifico tra gli antropologi e cioè che l'errore di fondo dell'opzione sostantivista è stato quello di avere confuso disperatamente il principio dell'economia neoclassica (quello che Grossi definisce la «pretesa eternizzante») con l'economia di mercato. È ovvio che tale confusione possa produrre risultati negativi ma è altrettanto ovvio che il nostro A. ne è un'ulteriore vittima.

Mariano Pavanello