

## SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

a cura di F. Cuturi, D. Fracchiolla  
V. Petrarca, C. Pignato, C.M. Rita

R. Alleau, *La scienza dei simboli. Contributo allo studio dei principi e dei metodi della simbolica*, trad. it. di G. Bogliolo, Sansoni, Firenze, 1983, pp. 272, Lit. 24.000

«Tutte le ermeneutiche devono essere considerate al tempo stesso necessarie e insufficienti» (p. 56): in questa affermazione potrebbe essere riassunto l'approccio dell'A. al problema del simbolo. Storico delle scienze, filosofo e "tradizionalista", Alleau mette in evidenza il fatto che il processo tautologico che è alla base del pensiero matematico è sì il «principio metodico "più efficace" del nostro pensiero» (p. 80), ma non l'unico; bisogna riconoscere «come base principale della simbolica generale la logica dell'analogia, "il processo analogico" in sé» (p. 15). A partire da ciò, l'A. distingue tre tipi di simbolismo: "sintematico", dove con "sintema" si intende «ogni segno "arbitrario" e "convenzionale" il cui senso univoco e costante è volontariamente fissato dalle parti che comunicano tra loro a proposito di esso» (p. 43), distinto dal simbolo da una parte e «dal segno propriamente "linguistico", in senso saussuriano» (p. 43) dall'altra (sintema è dunque ogni simbolo convenzionale usato, ad esempio, in logica e in matematica); "metaforico" o "allegorico" (ne vengono analizzate alcune manifestazioni, quali l'apologo e la favola, la divisa e l'emblema ecc.); "anaforico" o "tipologico", in cui si riuniscono «un significante e un significato a un significatore "tipico" secondo due possibili relazioni: una attiva, secondo cui il tipo interviene in quanto "modello", l'altra passiva, in cui il tipo funziona in quanto *imprint*» (p. 89).

Quantunque il tentativo di costituire una simbolica generale sia compiuto con ricchezza di materiali desunti dalla storia delle religioni, dall'etnologia, dall'etologia, dalla linguistica, dalla psicologia ecc. (con confutazioni, distribuite qua e là, dello strutturalismo lévistraussiano o dalla teoria marxiana del valore, ritenuti insoddisfacenti in quanto riduttivi), esso suscita dubbi laddove l'A., seguendo un punto di vista nettamente "tradizionale", muove ovunque dalla convinzione (comune ad altri esponenti del Centre de Recherche sur l'Imaginaire, fondato da Gilbert Durand e Léon Cellier nel 1966 presso l'Università di Grenoble) che «la funzione simbolica si eserciti secondo una duplice polarità, una "inconscia", l'altra "superconscia" (p. 169), e che «l'uomo

sia fatto in modo da non poter evitare né l'infraumano né il sovrumano perché partecipa di queste due realtà, entrambe presenti nell'universo» (p. 213).

d.f.

E. Bourguignon, *Antropologia psicologica*, trad. it. di M. Cerletti Novelletto, Laterza, Bari, 1983, pp. 486, Lit. 32.000

Scienza interdisciplinare, l'antropologia psicologica condivide i suoi ambiti di ricerca con diverse altre discipline: la psichiatria, la psicoanalisi, la psicologia infantile, l'epistemologia genetica, la psicologia della personalità. Alcune caratteristiche consentono, d'altronde, di definire la prospettiva propria dello psicoantropologo: lo studio dell'evoluzione del comportamento nel passaggio da una specie all'altra (e, in particolare, dai primati preumani all'uomo), l'interesse per il confronto interculturale, la pratica del lavoro sul campo più che dell'esperienza di laboratorio; infatti, anche se la psicoantropologia, sulla scia della rinascita nomotetica degli ultimi anni, ha recentemente recuperato una prospettiva di ricerca mirante all'enunciazione di principi universalmente validi, essa ha però mantenuto un'ottica olistica di preteso stampo antropologico, per cui i comportamenti umani vengono interpretati nel loro contesto culturale e alle differenze viene accordata la stessa attenzione prestata alle analogie.

L'utilissimo libro di Bourguignon mostra appunto come, dopo le ricerche idiografiche, relativizzanti e "culturologiche" di *Cultura e Personalità*, si sia imposta una prospettiva più articolata e complessa, in cui i livelli biologico e fisiologico interagiscono con quello culturale e i principi generali vengono riconsiderati nel loro operare concreto.

Percorso dalla dialettica tra generale e particolare (e da quella, connessa alla prima, tra "normale" e "anormale") questo libro non vuole costituire, perciò, una rassegna esauriente degli apporti reciproci di antropologia e psicologia né una storia incrociata delle due discipline ma, piuttosto, un percorso critico degli ambiti in cui si è realizzato in modo più evidente il confronto fra la tradizione psicologica occidentale e lo studio delle forme native della conoscenza e del comportamento; a questo proposito, vengono presi in esame anche i più recenti contributi dell'antropologia conoscitiva.

c.p.

G. Calame-Griaule, *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, trad. it. e cura di G. Antognini, Boringhieri, Torino, 1982, pp. 273, Lit. 28.000

Introducendo, nel 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, G. Calame-Griaule si augurava di aver contribuito, con la sua opera, alla fondazione di una "sociologia del linguaggio". Con questa espressione l'A. non

si riferiva certo alla sociolinguistica, già allora attiva, ma allo studio delle filosofie indigene del linguaggio. Ma la raccolta di concezioni primitive sulla lingua sarebbe stata sempre meno realizzabile negli anni a venire: lo sfaldamento delle culture native, i più o meno massicci interventi acculturativi e, soprattutto, la progressiva scomparsa degli anziani, depositari delle conoscenze tradizionali, avrebbero reso sempre meno praticabile questa prospettiva di indagine, il cui oggetto di studio era rappresentato, appunto, dalle più o meno elaborate architetture metalinguistiche e simboliche, patrimonio di pochi membri privilegiati, "iniziati", della società (e questo, per inciso, è uno dei tratti che differenziano questo approccio da quello dell'etnoscienza, attenta piuttosto alle competenze nei vari campi del rappresentante "medio" della cultura).

Queste considerazioni ci fanno giudicare particolarmente preziosa un'opera come questa, nata, oltretutto, dalla conoscenza di una cultura, come quella dogon, in cui la facoltà linguistica è così intensamente meditata, così fortemente ideologizzata che una "teoria della parola" si traduce, inevitabilmente, in una teoria globale del Reale. La complessa rete di etimologie popolari, analogie, corrispondenze e correlazioni tra parole, gesti, oggetti, attività umane, cose della natura e segni grafici, esprime una concezione della parola come Principio Animatore di tutte le cose, Verbo creatore e fecondatore del cosmo. Il particolare, singolarissimo caso dogon sembra confermare un principio generale: che ogni ideologia che semiotizzi così profondamente l'universo deve essere, necessariamente, antropocentrica (le cose, secondo i Dogon, sono state create per gli esseri umani, gli unici in grado di "leggerne" i segni, e di conferire un senso alla realtà, i soli in grado di far sì che la parola divina non resti senza interlocutori); ma deve essere, anche, una ideologia "religiosa", per la quale i segni rimandano ad una organizzazione cosmica, a un ordine metafisico. Ciò che ci manca, in questa splendida impalcatura, è però una qualche connessione con i dati di tipo strutturale e il tentativo di procedere, nell'analisi delle testimonianze raccolte, oltre l'interpretazione fornita dagli ideologi della società; e, inoltre, una misura della diffusione di queste nozioni tra i membri "comuni" di essa.

c.p.

D. Coltro, *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*, pref. di F. Butturini, Sansoni, Firenze, 1983, pp. 230, Lit. 18.000

Nato e vissuto nella campagna veronese l'A. non è nuovo a pubblicazioni sugli usi e costumi, antichi e presenti, dei suoi conterranei. Il volume - corredato di un glossario e di una approfondita bibliografia specifica sull'area in questione - affronta il problema della medicina popolare offrendo un'ampia casistica tratta, oltre che da un'ininterrotta attività di ricerca, dai ricordi e dalle esperienze infantili. L'intento dell'A. non è però quello di far rivivere nostalgicamente un mondo a lui caro, ma - come ben evidenzia Butturini nella

prefazione - di proporre una "narrazione" scientifica atta a combattere «uno sprezzante atteggiamento "illuminista" - ma non illuminato - di commiserazione, più o meno sottintesa, per tanta ignoranza» (p. 6). I dati, spesso trascritti in dialetto e nelle parole stesse degli informatori, si susseguono, forse fin troppo numerosi, coprendo l'intero arco delle classificazioni delle malattie (suddivise per età e per regione del corpo colpita), dei guaritori, delle cure e dei rimedi impiegati. Combattuti tra la speranza nella vita e una fatalistica paura del male - inteso come «malattia in se stessa e malanno causato da un intervento malefico» (p. 17) - i contadini erano portati per convinzione atavica a rifiutare il distaccato intervento del medico e a cercare invece la comprensione del curatore locale, poiché «la "cerimonia" [di cura] soddisfaceva il senso religioso dell'uomo dell'era preindustriale che, assorbendo la medicina, sapeva di introdurre nel suo corpo "la forza benefica della natura"» (p. 47).

c. m. r.

A. Corbin, *Storia sociale degli odori. XVIII e XIX secolo*, trad. it. di F. Saba Sardi, intr. di P. Camporesi, Mondadori, Milano, 1983, pp. LXII + 334, Lit. 30.000

Non sembri strano presentare in una rivista antropologica un saggio come questo di A. Corbin, uscito nell'edizione originale (*Le miasme et la jonquille*, Aubier Montaigne, Parigi 1982) con un titolo assai più emblematico delle intenzioni dell'A. di quanto non sia quello piuttosto pretenzioso dell'edizione italiana; quest'ultima offre però come introduzione un interessante e approfondito saggio autonomo di P. Camporesi che prolunga indietro nel tempo la ricostruzione storica della percezione olfattiva. Con impostazione intelligente e originale Corbin ripercorre il lento e progressivo cambiamento prodottosi nel modo di percepire gli odori dal XVIII al XIX secolo. È il passaggio dalla tolleranza verso i miasmi cittadini (immondizie putrefatte, escrementi nelle strade e nei pozzi neri, acque stagnanti), costante sottofondo della Parigi di allora, e dalla sopportazione di odori forti e ottundenti quali quelli dell'ambra, dello zibetto e del muschio impiegati nella preparazione di farmaci e profumi, all'"abbassamento delle soglie di tolleranza", al rigetto del presente olfattivo, alla ricerca di una "deodorizzazione" delle città, delle case, dei corpi, all'invenzione di nuove e più sottili combinazioni di profumi, insomma appunto il passaggio «du miasme à la jonquille». Ci troviamo di fronte non alla semplice e banale documentazione di un cambio superficiale di gusti, di mode e di atteggiamenti collettivi nei confronti degli odori, quanto piuttosto alla complessa analisi di una rivoluzione nel modo di percepire gli odori che ha radici nelle concezioni meccanicistiche dell'aria prima delle decisive scoperte della chimica pneumatica, nelle idee scientifico-mediche riguardanti non solo la fisiologia della respirazione degli esseri umani ma anche il funzionamento tutto del corpo e la sua relazione con l'atmosfera in cui è immerso, nelle pratiche, infine, mediche e igieniche. In questo variegato cosmo in cui l'olfatto era relegato da filo-

sofi come Kant al «posto più basso nella gerarchia dei sensi» (p. 7), concetto sottolineato dalla «confondente povertà» di un linguaggio incapace di tradurre adeguatamente le sensazioni olfattive (p. 7), gli odori risultano, nella pratica, essere usati invece come strumento di misurazione e classificazione dei «pericoli» (malattie, epidemie, contagi) e dei «benefici» contenuti nell'aria, di cui essi sono l'emanazione e i portatori. Questo, fin troppo in breve, il ricchissimo e stupendo materiale presentato dall'A., che ci auguriamo stimoli e aiuti proficuamente l'antropologo e il linguista, ancor oggi fortemente limitati dalla mancanza di lavori attendibili sulle percezioni sensitive e in particolar modo olfattive.

f.c.

M. Curatola, *La regione andina*, "Popoli nel mondo", Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1983, pp. 120, s.i.p.

Sconvolta nel corso dei secoli da successivi e violenti mutamenti che ne hanno profondamente modificato l'assetto originario, la regione andina - in particolare l'area centro-settentrionale - viene presentata in questo volume della collana "Popoli nel mondo" nei suoi più diversi e complessi aspetti. L'A. ne indaga infatti le condizioni geografiche ed ecologiche, le vicende del popolamento e le fasi archeologiche, gli accadimenti storici, economici, politici e sociali, sino alle più attuali problematiche indigeniste. L'esposizione iniziale delle principali culture precolombiane molte delle quali (ad es. Chavín, Moche, Nazca, Tiwanaku, Chibcha, Inka, ecc.) già note alla maggior parte del pubblico anche non specialista - è ravvivata da interessanti notazioni sulla vita quotidiana delle popolazioni e sulle loro stupefacenti acquisizioni tecniche ed artistiche. Ancor più densa di notizie e curiosità folkloriche, oltre che di dati etnografici e storici, è la seconda parte del volume, dedicata alle principali popolazioni indigene contemporanee (Quechua, Aymara, Uru); ma l'A. non omette di sottolinearne anche la tragica condizione umana, quando ricorda la terribile persecuzione che esse hanno subito nell'arco di cinque secoli, da parte dei *conquistadores* e del clero prima e dei governi coloniali e nazionali in seguito: «La condizione sociale ed esistenziale di questi infelici è così drammatica che in molti casi conduce all'alienazione e alla malattia mentale. Gli ospedali psichiatrici delle grandi città sono pieni di gente apatica, catatonica, schizofrenica, demente precoce o alcolizzata cronica, il cui stato morboso è aggravato da gravi carenze alimentari» (p. 117).

c.m.r.

M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, trad. it. di E. Franchetti, Sansoni, Firenze, 1982, pp. 144, Lit. 15.000

Il volume contiene sei saggi, due dei quali inediti, scritti fra il 1965 e il 1974; tutti, tranne l'ultimo, sono testi di conferenze, per l'occasione corredate di note e qua e là ampliati. Il titolo del volume (che ripete quello dell'edizione originale, *Occultism, witchcraft, and cultural fashions*, pubblicata nel 1976) richiama l'attenzione sui tre saggi che costituiscono il vero motivo d'interesse della raccolta (quantunque tutti i saggi siano ugualmente degni di nota). Si tratta infatti di scritti che gettano un po' di luce (talvolta, bisogna dirlo, in maniera alquanto tendenziosa) sul permanere nella nostra cultura di tendenze mistiche ed esoteriche, tanto fra gli intellettuali (scrittori, poeti e artisti quali Goethe, Schiller, Novalis, Baudelaire, Rimbaud, Kandinsky e Duchamp), quanto al livello delle mode culturali di massa (Eliade cita l'esempio della rivista "Planète", che negli anni Sessanta ebbe un successo straordinario, contrapponendo alla «alquanto squallida *condition humaine*» [p. 13] dell'esistenzialismo una sorta di vivificante gnosi, le cui componenti l'A. individua [p. 11] in «una curiosa mescolanza di scienza popolare, occultismo, astrologia, fantascienza e tecniche spirituali»). Secondo Eliade, i movimenti giovanili degli anni Sessanta e Settanta esprimevano «il rifiuto delle moderne strutture sociali e dei valori morali, che è con ciò stesso un rifiuto della civiltà e, in definitiva, della storia», ed avevano dunque «un significato religioso», di cui sarebbero indizi «fenomeni come, ad esempio, la comunione con la natura, il nudismo rituale, la spontaneità sessuale senza inibizioni», nonché «l'interesse per l'occulto, così caratteristico della cultura giovanile» (pp. 103-104). Il senso di tutto ciò andrebbe cercato nel desiderio di «recuperare il senso perduto della beatitudine delle "origini" e, insieme, la speranza di scoprire un modo nuovo, "creativo", di essere al mondo» (p. 104), un modo antitetico, ad esempio, a quello dell'esistenzialismo, che, secondo Eliade, «era dominato da poche idee e da numerosi stereotipi: assurdità dell'esistenza umana, alienazione, impegno, situazione, momento storico, e così via. È vero che Sartre parlava continuamente di libertà, ma "questa" libertà, in definitiva, era priva di senso» (p. 12). Altrove, Eliade non nasconde il suo apprezzamento per una personalità di tradizionalista ultrareazionario quale R. Guénon, «critico erudito e intransigente» dei gruppi teosofici, antroposofici e rosacrociani che fiorivano tra la fine del XIX e il primo ventennio del XX secolo (p. 56). Ciò, d'altronde, non deve eccessivamente stupire; sembra piuttosto difficile occuparsi di esoterismo senza farsi, prima o poi, influenzare dalla sua logica (una fulgida eccezione è costituita da Frances A. Yates, i cui studi sulla tradizione ermetica, sulla Cabala e sui Rosa-Croce mostrano insieme piena comprensione e un atteggiamento rigorosamente scientifico). Pure, i saggi di *Occultismo, stregoneria e mode culturali* cui qui si allude non perdono in fondo di validità, indicando (con dovizia di riferimenti bibliografici) zone della nostra cultura che attendono ancora di essere esaurientemente indagate.

d.f.

R. Di Donato, trad. it. di A. Rocchini, Mondadori, Milano, 1983, pp. 392, Lit. 15.000

Il libro consiste in una raccolta di saggi (concepita dall'A. stesso e successivamente ampliata da Vernant) dell'illustre grecista francese. Mai come in questo caso, d'altronde, la definizione di "grecista" suona imprecisa e limitativa. Rinnovatore, assieme a H. Jeanmaire (cfr. *Dionysos, Couroi et Courètes...*) dello studio della civiltà greca, ricondotta alla sua dimensione antropologica, Gernet costituisce infatti un caso esemplare di attenta sensibilità intellettuale e di pratica realmente interdisciplinare della cultura: collaboratore alle *Annales* di M. Bloch e L. Febvre, alle *Notes critiques* di F. Simiand, all'*Année sociologique* di Durkheim, Mauss, Hertz..., attento agli stimoli provenienti dall'ambito linguistico (Saussure, Meillet...), Gernet condivise l'interesse per la psicologia e le "mentalità" di Mauss e Lévy-Bruhl (del primo utilizzò la nozione di "fatto sociale totale") e fu sensibile all'influenza del Cassirer della *Filosofia delle forme simboliche*, riuscendo, peraltro, a fondere apporti così diversificati sotto il segno unificatore dell'interesse, per lui fondamentale, per la connessione tra forme mentali e istituzioni sociali.

Questa prospettiva di analisi è comune a tutti i saggi raccolti in *Antropologia della Grecia antica*, in alcuni dei quali, assieme all'originalità dell'A., è particolarmente evidente la condivisione di certi interessi e di un particolare tipo di sensibilità intellettuale con un'intera scuola: così, *Matrimoni di tiranni* se costituisce, da una parte, un omaggio esplicito a Febvre, rivela anche l'attenta lettura del Lévi-Strauss delle *Structures élémentaires de la parenté*; *La nozione mistica del valore in Grecia* completa, in un certo senso, il maussiano *Saggio sul dono*; e i saggi su diritto e pre-diritto (*Diritto e prediritto in Grecia*, *Il tempo nelle forme arcaiche del diritto*, *Alcuni rapporti tra penalità e religione nell'antica Grecia*, *Dell'esecuzione capitale*) possono essere letti come *pendant* alle opere di Davy (*La foi jurée*), Fauconnet (*La responsabilité*), Huvelin (*La magie et le droit individuel*).

c.p.

I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Boringhieri, Torino, 1983, pp. 273, s.i.p.

Quello dell'aggressività umana è uno dei temi su cui più si è esercitata la riflessione di Eibl-Eibesfeldt; in quest'opera si parla, più precisamente, del fenomeno della guerra che, per essere una forma di aggressività fra "gruppi" piuttosto che tra individui, viene qui distinto da altre forme di aggressività intraspecifica.

L'argomento principale del libro è introdotto dalla discussione di concetti quali quelli di "impulso", "istinto" ecc. e di certi loro usi impropri, e dalla motivata richiesta di una pari attenzione per i fattori innati e per quelli legati

all'ambiente e all'apprendimento. Ugualmente, viene ribadita, contro tesi diversamente orientate (cfr. Schmidbauer, *Uomo e natura. L'anti-Lorenz*, Laterza 1978) l'importanza che rivestono a fini comparativi sia le omologie (cioè le somiglianze riconducibili a una comune origine filogenetica) che le analogie o convergenze funzionali, dovute, invece, alla necessità dell'adattamento a situazioni simili.

La guerra, sostiene l'A., è appunto "funzionalmente" equivalente all'aggressività intraspecifica (in quanto finalizzata allo sfruttamento di territori e di risorse) ma, d'altra parte, essendo cruenta e proponendosi la distruzione fisica dell'avversario, riproduce le modalità dell'aggressività interspecifica. Questo paradosso etologico, sostiene l'A., deriva dal processo evolutivo qui chiamato "pseudospeciazione": le marcate differenze culturali tra i diversi gruppi umani se rappresentano, da una parte, il risultato delle straordinarie possibilità adattive della nostra specie, hanno però anche fatto sì che gli uomini possano arrivare a perdere, in condizioni particolari, il senso di appartenenza alla stessa specie. L'A. conclude interrogandosi sulle possibilità di ritualizzazione dell'aggressività umana e sostenendo la necessità di recuperare e rafforzare, con la mediazione dell'apprendimento culturale, quei meccanismi di solidarietà intraspecifica che, presenti nella nostra come nelle altre specie, consentono di guardare all'"altro" culturale come a un "simile" biologico.

Contro i detrattori dell'etologia applicata alle scienze umane, l'A. sembra voler mostrare come questa disciplina non sia in grado di fornire solo gli sgradevoli dati sui meccanismi distruttivi innati ma anche quelli, più rassicuranti e anch'essi innati, sulla solidarietà intraspecifica.

La maggior parte dei dati relativi alle società umane (e questo interesserà l'antropologo) si riferisce a popolazioni di livello etnologico e, in particolare, ai gruppi Boscimani tra cui l'A. ha svolto una lunga attività di ricerca.

c.p.

R. Lionetti, *Latte di padre. Vitalità, contesti, livelli di lettura di un motivo folklorico*, "La Ricerca Folklorica", Testi 3, Grafo Edizioni, Brescia, 1984, pp. 160, Lit. 12.000

A S. Mamante si chiede protezione in favore degli animali, dei lattanti e in genere della salute. Ma a S. Mamante si rivolgono soprattutto le nutrici che soffrono di disturbi dell'allattamento (ipogalattia, mastite, ragadi, ecc.). La tradizione, infatti, lo vuole "padre" amoroso e balia santa, dispensatore di vita e di salute per un lattante abbandonato, grazie proprio al prodigio dei suoi seni, gonfi di "copiosissimo latte".

Il motivo dell'allattamento maschile, comune a molti universi culturali distanti nel tempo e nello spazio, ha trovato in epoca cristiana una compiuta formalizzazione nella figura di S. Mamante, o Mammano, o anche Mammante (si tratta di S. Mamante di Cesarea, martire del III secolo). Tale motivo agiografico godette fortuna soprattutto in territorio bizantino, penetrando in Oc-



cidente attraverso la rete di scambi tra Costantinopoli, Cipro e quindi la Grecia (sul finire del VII secolo fu consacrata al Santo la cattedrale di Langres in Francia, che divenne centro del culto per tutto l'Occidente).

La ricerca di Lionetti propone una gamma di ipotesi interpretative proprio del motivo dell'allattamento maschile, che nel folklore italiano è ancora rintracciabile in area veneta e toscana. Lo studio passa in rassegna un vasto e variegato insieme di testimonianze, che in analisi di questo tipo si pone come scelta pressoché obbligata (tradizione orale, lavori dei primi folkloristi, fonti agiografiche ufficiali, letteratura di interesse etnologico, medico o comunque di intenzione scientifica). Tale documentazione si riferisce ad un'area geografica e storica assai larga: riguarda in gran parte il territorio europeo e parte dall'epoca precristiana per arrivare sino ad oggi.

Più che un'idea interpretativa, lo studio propone più modelli di lettura critica ("codice biologico", "codice psicologico", "codice mitico-rituale o arcaico", "codice sociologico"), che svelano nello stesso tempo i tratti essenziali del significato storico e culturale del motivo e le loro stesse capacità euristiche.

L'esame della documentazione mostra innanzitutto che tale motivo non è necessariamente associato alla santità. Le testimonianze, infatti, appaiono in vario modo connotate; esse danno vita ad una vera e propria graduale scala ideale, i cui punti estremi coincidono con la santità e col diabolico (nel caso in questione varrebbe forse la pena di chiedersi se tale circostanza non possa essere ricondotta storicamente ai vari atteggiamenti della Chiesa di fronte ad una credenza religiosa periferica o anche precristiana, prima coperta col "nome" del santo e poi assimilata alla potenza demoniaca). Lo stesso simbolo, d'altra parte, carico di significati ambigui e contraddittori, tratto di confine di regole e di opposizioni "naturali" e "culturali", è stato capace di coprire, in contesti e periodi diversi, molteplici esigenze rituali e culturali.

L'argomentazione, lineare ed ordinata, dà ragione delle varie scelte interpretative di volta in volta preposte e sottopone i risultati delle analisi alla prova delle categorie temporali, storiche, sociologiche. Si è in presenza dunque di un nuovo e variegato universo di ricerca (prima d'ora pressoché ignorato), e di caute e controllate riposte.

v.p.

M. Pavanello, D. Borgogni, A. Romano, *Antropologia ed economia dell'artigianato; il caso di Torre del Greco*, Franco Angeli Editore, Milano, 1984, pp. 183, Lit. 16.000

Introdotta a Torre del Greco dalla vicina Napoli agli inizi dell'800, la lavorazione del corallo e dei cammei è in seguito divenuta il fulcro dell'attività economica locale. Commercianti, artisti incisori ed artigiani costituiscono i tre vertici del triangolo su cui è basato il microsystema torrese. Pavanello - curatore anche dell'intero volume in cui vengono presentati i risultati della ricerca

sul terreno - esamina nel primo dei tre saggi i rapporti che intercorrono fra le tre categorie, impostati su di «un regime di scambi che si realizza ad un duplice livello tra commercianti da un lato e gli incisori e gli artigiani dall'altro» (p. 15). I commercianti rappresentano dunque l'unico punto di collegamento che il settore artigianale - legato ad un'economia sommersa - mantiene con il mercato esterno, sia per quanto riguarda l'approvvigionamento di materie prime (corallo, conchiglie), sia per ciò che attiene alla vendita del prodotto ultimato. L'elaborazione dei dati più propriamente etnografici, relativi ai materiali, agli strumenti e alle tecniche di lavorazione adottati, viene proposta nel saggio centrale da D. Borgogni, che pone in risalto la differenza delle prestazioni tra gli artigiani incisori, per i quali l'elemento determinante è la qualità, e coloro che operano nei grandi laboratori, ove invece l'intera organizzazione è incentrata sulla quantità degli oggetti prodotti. Nell'ultimo contributo A. Romano - utilizzando «strumenti di analisi marxiana e un modello di analisi costi-benefici» (p. 126) - affronta il problema di un'analisi socio-economica dell'artigianato torrese, in riferimento soprattutto alla crisi in cui esso versa. Proprio in questa integrazione tra «competenze etnoantropologiche ed economiche» (p. 125) risiedono l'originalità e l'interesse del volume, il cui obiettivo - attraverso l'analisi dei vari elementi, dalle relazioni sociali alle immagini simboliche - è quello di «raggiungere un livello profondo di conoscenza di fenomeni socio-economici caratterizzati da una dimensione locale limitata» (p. 11).

c. m. r.

B. de Sahagún, *Storia della conquista di Messico*, trad. it. e nota di A. Morino, Sellerio, Palermo, 1983, pp. 142, Lit. 4.000

Col titolo di *Storia indiana della conquista di Messico* viene presentato il libro XII («Che tratta della conquista di Messico») della *Historia general de las cosas de la Nueva España* di Bernardino de Sahagún che, assieme a A. de Olmos, D. Durán e qualche altro, appartenne a quella generazione di missionari a cui, con lo scopo di conoscere per meglio evangelizzare, venne affidato, dopo gli scempi della conquista, il compito di raccogliere testimonianze sul recente passato azteco, in una sorta di «ambiguo recupero» (p. 125).

L'opera di de Sahagún si distinse per le sue esigenze di rigore descrittivo e per l'ottica che possiamo già definire etnografica: conoscitore del nahuatl, egli scrisse originariamente in questa lingua la sua *Historia general*; le prime informazioni, compilate sotto forma di testi pittografici dagli informatori indigeni (e conservate nel cosiddetto *Codex Florentinus*) vennero successivamente sottoposte al giudizio e all'interpretazione di altri informatori, di località diverse, allo scopo di vagliare e verificare i dati fin lì raccolti (cfr. Prescott, *La conquista del Messico*, Einaudi, Torino 1970).

L'opera in cui, nonostante la prospettiva evangelizzatrice dell'A., i fatti parlavano spesso da soli e che, per la ricchezza di informazioni, rischiava di conservare viva «tra gli indigeni una troppo chiara reminiscenza proprio di

quelle superstizioni che era supremo obiettivo del clero cristiano sradicare» (Prescott 1970: 50) fu variamente boicottata e spesso minacciata dalle censure ecclesiastiche e, a causa del «biasimo che il missionario si era attirato sul capo con la sua onesta esposizione delle tradizioni azteche» (Prescott 1970: 738) finì per essere pubblicata solo nel 1829 in Messico e l'anno successivo in Europa.

Il libro XII tratta della conquista e si conclude con la cattura di Cuauhtemoc; il respiro mitico delle pagine iniziali (la comparsa sulle coste messicane dei misteriosi visitatori e i prodigi che l'avevano annunciata, i doni fastosi ad essi inviati, minuziosamente descritti come nell'epica europea) viene presto abbandonato per la descrizione dei cruenti avvenimenti dell'assedio e della guerra: ultime immagini di un mondo alla sua fine cui toccò di dover affidare alla lingua e alla scrittura dei conquistatori la propria memoria culturale.

*c.p.*

I. Signorini, C.M. Rita, *America Australe*, "Popoli nel mondo", Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1984, pp. 120, s.i.p.

Anche se il taglio prescelto dalla collana divulgativa "Popoli nel mondo" sembra presupporre che un'area geograficamente individuabile presenti al suo interno una corrispondente omogeneità culturale, questo non è sempre il vero. Lo dimostra appunto il caso dell'intera area dell'America australe, che comprende le diversissime culture delle Ande meridionali e quelle marginali rispetto all'area andina e amazzonica, che occupano il Chaco, la Pampa e la Patagonia, e la Terra del Fuoco; non solo, ma accanto alla notevole difformità culturale riscontrabile anche tra gli stessi originali gruppi "marginali" (termine quest'ultimo discusso con chiarezza dagli Aa. per evitare fastidiose confusioni), bisogna tener presente il contrastante sviluppo storico successivo alla colonizzazione che si è "sovrapposta" in modo non uniforme in tutte le regioni, mutando profondamente l'assetto originario dell'area: si pensi alla quasi totale estinzione dei gruppi della Pampa e Patagonia, della Terra del Fuoco e, in contrasto, alla realtà paraguayana la cui popolazione per la maggior parte è composta di gruppi indigeni (Guaraní) (p. 99) ed inoltre alla nascita di «nuove razze e nuovi modelli esistenziali» (p. 6) come quella del gaucho (a cui è dedicato un capitolo). Non pochi problemi di sistemazione e di metodo quindi hanno dovuto affrontare gli Aa. che con intelligenza hanno suddiviso il volume in una prima parte geografico-preistorica introduttiva all'area (di I. Signorini); in una seconda (di C.M. Rita) più propriamente etnologica in cui vengono con chiarezza di stile esaurientemente descritti i più rappresentativi gruppi indigeni dal punto di vista della struttura socio-economica e politico-religiosa, ciascuno inserito nell'area geografica di appartenenza di cui l'A. dà un indispensabile quadro storico (il Chaco è rappresentato dai gruppi Mbayá-Caduveo, dai Toba e dai Payaguá; la Pampa e Patagonia dai gruppi Puelche e Tehuelche; la Terra del Fuoco dai gruppi Alacaluf, Yahgan e Selknam; le Ande meridionali dai Mapuche). A conclusione di questo brillante volume, arricchito di significative foto

con esaurienti didascalie, C.M. Rita dà ai lettori una panoramica di quegli elementi e fenomeni storici, come le correnti di immigrazione europea, che hanno determinato attraverso la formazione di Stati, l'attuale aspetto dell'America Australe.

f.c.

D. Sperber, *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano, 1984, pp. 136, Lit. 15.000

Nell'ambito di ricerca globalmente definito come "discipline etno-antropologiche" convergono lo studio idiografico dell'etnografia, i tentativi di sistematizzazione e generalizzazione dell'etnologia e l'aspirazione dell'antropologia a fornire una risposta a certi interrogativi fondamentali sulla natura dell'uomo. Oltre ad essere coinvolto, dunque, assieme ad altri ambiti teorici che studiano l'uomo, nel dibattito epistemologico che contrappone scienze umane e scienze naturali e cerca, per le prime e le seconde, definizioni di scientificità e criteri veritativi differenti, il "sapere degli antropologi" si articola, al suo stesso interno, in momenti e livelli di analisi plurimi.

Nel passaggio dal dato empirico a un modello teorico dalle ambizioni esplicative universalizzanti si operano progressivamente mutamenti nella prospettiva e negli scopi dello studioso e si inserisce un numero crescente di mediazioni (dall'informatore all'etnografo all'antropologo...) che comportano tutte l'uso della comunicazione verbale e processi di interpretazione linguistica. Un primo passo da compiere sulla via del chiarimento dell'esatta natura del "sapere antropologico" è perciò, secondo l'A., l'analisi del linguaggio degli antropologi e, più esattamente, dello statuto logico delle proposizioni linguistiche attraverso le quali questo sapere si esprime. Raccogliendo l'esempio di R. Needham (cfr. *Credere*, Rosenberg e Sellier, Torino 1976) e la lezione di Wittgenstein, Sperber mostra come il linguaggio degli antropologi (come, del resto, il linguaggio in generale) sia stato spesso più il frutto di necessità interpretative e comunicative che il prodotto di precise esigenze teoriche (cosa, sostiene l'A., non necessariamente negativa in sé ma che deve imporre allo studioso il corollario di rigorose glosse descrittive) e come alcuni dati acquisiti di questa disciplina si fondino su approfondimenti semantici insufficienti e modelli linguistico-conoscitivi inadeguati.

Leggibile anche come ideale continuazione di *Per una teoria del simbolismo* (Einaudi, Torino, 1981) il libro di cui parliamo presenta, rispetto al precedente, una maggiore agilità discorsiva e un impianto teorico più scarno e persuasivo.

c.p.