

RECENSIONI

B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi (a cura di), *Fonti orali/Oral Sources/Sources orales - Antropologia e storia/Anthropology and History/Anthropologie et Histoire*, Franco Angeli Editore, Milano 1978, 496 pp. Lit. 15.000

Lo studio delle fonti orali, sviluppatosi negli ultimi decenni in una vasta fascia di ricerche a matrice storica o antropologica, per la ricostruzione o documentazione di società attuali o passate, « primitive » o meno, con strumentazione specifica e problematiche metodologiche e applicative particolari, costituisce il tema del volume, che riunisce ventisette tra le comunicazioni tenute nell'ambito del convegno « Antropologia e storia: fonti orali », svoltosi a Bologna nel dicembre 1976. Come ricorda A. Triulzi nell'*Introduzione* (pp. 7-15), il convegno nacque per accrescimenti successivi, a partire da una struttura seminariale inizialmente progettata all'interno dell'Università di Bologna, e alla quale vennero progressivamente aggregandosi esperienze ed apporti diversi, di singoli studiosi, gruppi di ricerca, istituzioni collegate con lo studio del fenomeno orale (tra queste ultime menzioneremo ad esempio il Museo della civiltà contadina di S. Marino di Bentivoglio). Il risultato — siamo noi a ricordarlo — fu un raduno di grande afflusso nel centrale Palazzo dei Notai, notevole ancora prima che per i validi contributi scientifici e la viva partecipazione nei dibattiti cui esso diede luogo per tre giornate, per l'eterogeneità di discipline ed approcci che vi erano rappresentati: etno-antropologia, folcloristica, scienze storiche, sociologia urbana/rurale, africanistica, orientalistica, tradizioni locali europee e soprattutto italiane, medievistica, antichistica.

Di questo impianto arditamente interdisciplinare che caratterizzò il convegno bolognese, il volume in esame riporta quasi completamente il risultato più sostanziale, costituito dalle comunicazioni; e andrà subito lodato lo sforzo editoriale compiuto dai tre curatori, non solo quanto a celerità di realizzazione, ma anche per avere operato una fun-

zionale redistribuzione dei molti e variati contributi nelle quattro sezioni in cui si articola il libro (I: *Tematica generale*, pp. 17-164; II: *Fonti orali e storiografia europea*, pp. 165-282; III: *Fonti orali e storiografia africana*, pp. 283-392; IV: *Valorizzazione non verbale dell'oralità*, pp. 393-496).

Specialmente per quanto riguarda le sezioni II e III, la redistribuzione operata da Bernardi, Poni e Triulzi ha l'effetto di porre in risalto una sostanziale discriminante di metodo e di risultati che non solo caratterizzò il convegno, ma che — più vastamente — informa da diversi anni il complessivo sviluppo degli studi sulle fonti orali. Da un lato, troviamo una visione dell'oralità come fonte di storia da aggregarsi al patrimonio costituito dalla documentazione scritta esistente; ad essa si oppone una concezione delle fonti orali come dominante, quando non unica, alternativa all'impossibilità di fare opera di ricostruzione storica in generale. Tra le due, la prima prospettiva di utilizzazione delle fonti orali si applica soprattutto a riguardo di contesti ambientali del mondo occidentale: così, i lavori confluiti nella seconda sezione, dedicata alla storiografia europea, a firma di J. Goy (« *Histoires de vie* » et *ethno-histoire*; à propos des archives orales de la France contemporaine, pp. 167-172), A. Rigoli (*Lo sbarco degli alleati in Sicilia nel 1943, tra prospettiva storiografica « egemone » e prospettiva « subalterna »*, pp. 173-208), G. Levi, L. Passerini, L. Scaraffia (*Vita quotidiana in un quartiere operaio di Torino fra le due guerre: l'apporto della storia orale*, pp. 209-224), C. Bundy (*Urban History and Oral Sources. Some Comments*, pp. 225-235), S. Fronzoni (*Fonti orali e ricerche sul lavoro contadino: l'esperienza di un museo*, pp. 236-251), P. Natoli e R. Sitti (*Presupposti per un intervento della cultura orale nella storiografia*, pp. 253-261), L. Bergonzini (*Le fonti orali come verifica delle testimonianze scritte in una ricerca sull'antifascismo e la resistenza bolognese*, pp. 263-268), G. Sanga e I. Sordi (*La colonizzazione italiana dei Balcani attraverso le fonti orali*, pp. 269-281), riflettono, pressoché senza eccezioni, la problematica di fonti orali che si rapportano ai materiali scritti in una varietà di modi, in ogni caso tendenti alla precisazione e all'arricchimento di questi ultimi. Dalla microstoria delle strutture tecnologiche, adombrata dal contributo di Fronzoni, alla storia delle concezioni culturali e politiche (Sanga e Sordi, Levi *et al.*), alla ricreazione, per via orale, di fatti di *longue durée* (Bundy), o — al contrario — alla valutazione della risonanza di uno specifico *événement* (Rigoli): al di là delle differenti prospettive di intervento « orale » suggerite o attuate, ci sembra che gli apporti occidentalistici sull'oralità presenti nel volume da un lato procedano omogeneamente verso il superamento di un'opposizione — più sentita altrove — tra antropologia e storia in una ampliata accezione di quest'ultima disciplina, dall'altro indichino un recupero — che in certo senso è del tutto antropologico — di dimensioni contestuali e storiche per troppo tempo escluse dalla stori-

grafia ufficiale. E di qui ad una nozione di conflittualità tra « orale » e « scritto » come tra « subalterno » ed « egemone », privilegiando dunque la focalizzazione su *chi parla*, su chi è *autore* — e con ciò stesso si fa anche *attore* — della storia il passo è breve, come messo in chiaro nel modo più pregnante dallo studio di Rigoli sullo sbarco alleato in Sicilia.

Rispetto a questa problematica complessiva, e ai suoi sviluppi in termini di un'antitesi effettiva tra « orale » e « scritto », le comunicazioni della terza sezione prendono solo a volte una posizione precisa — che in ambito africanistico si traduce nel reperimento di elementi di codificazione o cristallizzazione del dato orale, per fini ideologici ben determinati, in opposizione ad una lettura del medesimo dato come « primitivo » e *merrie*, come semanticamente trasparente e indistinto dal punto di vista connotativo. Individuare, dunque, quanto di « scritto » — ancora nel senso di « egemone », ma in questo caso più precisamente di « connotato » o « direzionato » per la giustificazione ideologica di regimi dominanti — v'è nell'oralità offerta all'attenzione del ricercatore: un obiettivo del genere trova posizione centrale nel lavoro di G. Prins (*Self Defence against Invented Tradition. An Example from Zambia*, pp. 311-322), e agisce da sottofondo alla teoria complessiva di H. Moniot (*Sources orales et connaissance des système économiques et sociaux de l'Afrique pré-coloniale*, pp. 323-338) e ai risultati ottenuti sul campo da C. Meillassoux e A. Sylla (*L'interprétation légendaire de l'histoire de Jonkoloni [Mali]*, (pp. 347-392). Su una linea diversa si colloca il saggio di J. Goody (*Oral Tradition and the Reconstruction of the Past in Northern Ghana*, pp. 285-295): questo autore, pur ampiamente avvertito della possibilità di considerare la « oral tradition as the dependent variable, adjusting to the changes taking place in society, the product of a functional fit between ideology and organisation » (p. 285), ne rifiuta il carattere di unico schema interpretativo, proponendo un articolato quadro di ricerche che giunga a cogliere il sistema cognitivo complessivo del popolo « orale » esaminato (fino a « what constitutes a lie and what the truth », p. 294), al fine di chiarire l'intreccio di elementi di fissità e mutevolezza presente nei materiali oralmente offerti. Un analogo orizzonte di complessità per l'interpretazione storica dell'oralità viene invocato da R. Willis (*The Hegemony of the Myth and the Dynamics of State Power in Ufipa*, pp. 297-309), in un'analisi correlativa tra narrazioni mitiche e mutamenti politico-sociali: il tentativo di quest'autore si segnala per la messa in opera empirico-eclettica di categorie analitiche e omologie intercategoriali, e in fin dei conti per una fiducia preliminare nella possibilità di recuperare elementi « veri » e « storici » nei materiali orali a disposizione, al di là di un'indagine iniziale del rapporto tra « testo » e ideologia del parlante. Infine, il contributo di M. Tymowski (*Les traditions orales des peuples Mande et les recherches sur l'histoire de*

l'habitat en Afrique occidentale, pp. 339-346) si occupa, a livello di problematica generale, dell'incidenza dell'oralità nelle ricerche sull'insediamento umano e i suoi mutamenti storici.

Se discutiamo solo a questo punto dei materiali riuniti dai curatori nella prima sezione, sulla tematica generale, ciò è dovuto al fatto che non pochi di essi presentano un legame diretto tra *field work* ed elaborazione teorica, ponendosi dunque come punti d'arrivo metodologici rispetto ad esperienze sul campo simili a quelle documentate dai contributi finora considerati. Una linea di sviluppo elaborativo di tal genere è avvertibile fin dal chiaro e articolato tentativo di sistemazione dell'oralità nel quadrivio costituito da discipline storiche ed etno-anthropologiche, da parte di B. Bernardi, che apre il volume (*La storia nella storia dell'antropologia*, pp. 19-38); essa lo è ancora di più nel saggio seguente, di P. Thompson (*Oral History and Working Class History*, pp. 39-58), in cui la descrizione di vari progetti operativi attuati in ambiente britannico si innesta su una prospettiva teorica vasta e di forte impegno di militanza, ovvero il recupero della microstoria sociale inglese per via orale a modifica ed arricchimento di una storiografia settorialmente, quando non addirittura classicamente, deformante. Nel contributo di T. Ranger (*Personal Reminiscence and the Experience of the People in East Central Africa*, pp. 129-164), i criteri teorico-pratici di storiografia sull'oralità validi per l'area occidentale industrializzata vengono correlati a quelli attuati e attuabili per l'ambito africano, nell'ottica del rapporto tra culture « egemoni » (scritte/orali) già presente in alcune relazioni viste sopra; di particolare interesse in questo autore è, a nostro avviso, la prospettiva dell'impiego di analisi sociologiche e di studi sul conflitto di classe per la realtà africana, in aggiunta alla normale strumentazione etno-anthropologica in uso, verso la definizione dell'universo sociale del continente africano come coacervo, massimamente articolato, di forme tradizionali ed elementi generati dal recente processo di industrializzazione. Una problematica di fondo non troppo diversa si può riscontrare nello studio di A. Triulzi (*Storia dell'Africa e fonti orali*, pp. 117-128), che trova uno dei suoi punti qualificanti nel ripercorrere la storia degli studi sull'oralità nel mondo africano, segnalando alcuni pregiudizi teorici che in tale storia hanno avuto lunga vita e fortuna. Sia il saggio di Ranger che quello di Triulzi presentano, tra l'altro, un quadro metodologico di scienze sociali in azione correlata tra di loro e con le discipline storiche per la definizione della realtà « orale » in contesto africano.

I rimanenti contributi della sezione sulla tematica generale indicano linee di metodo che, pur non ponendosi in decisa contrapposizione con quelle dei saggi visti sopra, muovono senz'altro da interessi diversi. Per J. Vansina (*Oral History, Oral Tradition: Achievement and Perspectives*, pp. 59-74), la problematica da affrontare riguarda anzitutto

una definizione del campo d'indagine sull'oralità, nei suoi due indirizzi di « storia orale » e « tradizioni orali ». L'autore si intrattiene poi per esteso su queste ultime, fornendone una casistica articolata e indicazioni di metodo di studio, mentre dell'altro indirizzo afferma: « Oral History itself poses no major problems to the scholar » (p. 65); già espressa altrove dallo stesso Vansina, questa posizione di relativo disinteresse per il livello delle reminiscenze personali è esplicito oggetto di critica da parte del già citato Ranger (p. 130), ma si collega in qualche modo, ci pare, con l'affermazione di Goody (p. 287) di « non aver molto da dire » sul tipo delle informazioni risultanti dal medesimo livello (ibid.: « it may clearly be richer and more meaningful than newspaper accounts; it is likely to be less accurate and thinner than diaries »). Lo studio di J. Miller (*The Dynamics of Oral Tradition in Africa*, pp. 75-102) e quello di D. Henige (*Word of Mouth: Inchoate Thoughts on the Creation and Use of Oral Historical Materials*, pp. 103-115), pur assai diversi come ampiezza e struttura complessiva, mostrano una generica ambientazione culturale comune (l'antropologia statunitense) e linee metodologiche non prive di qualche affinità. Miller, in particolare, tenta una classificazione complessiva della « dinamica » di formazione, trasmissione, e comunicazione dei materiali storici orali, segnalando la distinzione tra tale dinamica e la problematica relativa alle fonti presso contesti « scritti ». Il tentativo, fortemente generalizzante quanto scarsamente ancorato dall'autore ad una casistica concreta di tipo esemplificativo, sfocia in due diagrammi contrapposti (p. 97), relativi alle « logiche » che dominano rispettivamente la « literate history » e la « non-literate history »: le modalità di concatenazione causale degli eventi passati tra di loro e in relazione al presente del narratore costituirebbero, in questa visione, il discrimine essenziale tra le due « logiche ». Più solidamente radicato in una pratica sul « campo », lo studio di Henige non tralascia ad esempio di segnalare la presenza (specie in età moderna) di forme di comunicazione anche intermedie tra oralità e scrittura, nell'ambito di una serie di indicazioni teorico-pratiche sul valore e le utilizzazioni dei materiali storiografici orali. Simile a quella di Miller è comunque la visione dell'« uomo orale » di tipo indifferenziato e generalizzato: visione che purtroppo sfocia, a tratti, in prospettive di ricerca a connotazione relativamente « coloniale », come quando (p. 108) si avverte lo studioso sul campo di non permettere « his generosity to exceed expectations » nei confronti della popolazione locale, altrimenti « he will be importuned and perhaps exploited to the extent of his resources with little gain in data accumulation », oppure con la presentazione di formulari-tipo per popoli « orali » (p. 107), dalla grammatica di tipo rudimentale e dalla calcolata sollecitazione progressiva dell'informatore (ad es., « Where did your group come from? Did your group come from the North [East, South, West]? Did your group come from

[a specifically named place]?»). Al di là di questi aspetti, comunque, il saggio di Henige è di indubbio interesse, per la ricchezza di dati e osservazioni particolari in esso contenuti.

Nella quarta e ultima sezione (*Valorizzazione non verbale dell'oralità*), il saggio di M. Liverani (*Le tradizioni orali nelle fonti scritte dell'antico Oriente*, pp. 395-406) si caratterizza per l'innesto preciso di una problematica ampiamente dibattuta nelle altre parti del volume — il rapporto tra orale e scritto in una prospettiva di dominanza culturale, socio-economica e politica — su fonti non solo scritte, ma anche — per la loro antichità — tradizionalmente escluse da considerazioni comparative da parte antropologica e storica insieme. L'approccio di Liverani, che in sintesi ha come sbocco l'attento sondaggio delle fonti scritte del Vicino Oriente antico non solo per evidenziare l'«orale» eventualmente nascosto in esse, ma anche per segnalare, demitizzandola, la cultura «egemone» che ad esse strutturalmente presiede, si segnala — nell'ambito del volume — per la meditata fusione del metodo storico con gli apporti teorici delle discipline etno-antropologiche a riguardo del fenomeno orale in contesti «scritti». Ancora di ambito orientalistico sono i contributi di L. Ricci (*Fonti orali e agiografia*, pp. 407-416) e P. Corradini (*Le fonti orali nella storia cinese*, pp. 417-422). Strettamente collegati a livello metodologico sono poi i due saggi seguenti, di F. Fileni (*Per un allargamento delle definizioni di fonti orali: dal linguaggio verbale al linguaggio spaziale. Lo spazio sociale nelle comunità arberesh nella provincia di Cosenza*, pp. 423-454) e di C. La Rocca e P. Palmeri (*I messaggi espressi dalle configurazioni spaziali dei diola del mof evvi di Enampor (Bassa Casamance, Senegal)*, pp. 455-482): in ambedue si forniscono risultati di ricerche sul campo relative al rapporto tra la produzione di materiale linguistico e l'utilizzazione dello spazio abitativo, un rapporto che viene configurato come intercorrente tra due codici specifici pertinenti a medesime culture «orali». Il contributo finale del volume, di C. Perrot (*Les documents d'histoire autres que les récits dans la société Anyi (Côte d'Ivoire)*, pp. 483-496) ha anch'esso come tema il riferimento di dati descrittivi (e in particolare storiografici) da codici culturali di contesti «orali» che non siano l'oralità esplicita delle narrazioni: il Perrot esamina in tale prospettiva tracce verbali del passato in forma di proverbi e toponimi, residui materiali (topografia del sito, delle frontiere, delle sepolture; «oggetti-testimonianze»), i contenuti storici di rituali e cerimonie, infine i giuramenti giudiziari nei loro rinvii a situazioni storiche puntuali.

* * *

Come si può forse arguire anche dalle succinte presentazioni fornite sopra, i materiali del convegno di Bologna confluiti nel volume si caratterizzano al contempo per la varietà delle posizioni che essi denotano, lungo l'«asse» costituito dalla problematica d'insieme delle

fonti orali, e per la presenza di non poche connessioni reciproche, a livello di strumentazione, di spunti metodologici, di orientamenti di fondo. In tal senso, essi si lasceranno osservare complessivamente come il prodotto di una fase specifica negli studi sull'oralità, nella quale ci sembra si stiano superando antiche suddivisioni, in direzione di nuove aggregazioni, forse non subito passibili di definizione a livello sistemico, ma non per ciò poco caratterizzate in alcune direttrici specifiche. Se è da un lato indubbiamente vero, con Triulzi (p. 13) che « lo stato della ricerca africanistica e il suo notevole sviluppo negli ultimi venti anni hanno portato il livello di studi in questo settore a un grado di sofisticazione maggiore rispetto alla storiografia sull'occidente », bisognerà d'altro lato constatare come proprio dal convegno bolognese le comunicazioni occidentalistiche siano risultate fortemente propulsive per la ridiscussione della posizione dell'oralità nell'ambito dell'operazione storiografica. L'importanza della « storia orale » in un mondo — quello occidentale — in cui le tradizioni sono state per lo più fagocitate e ridistribuite dalla cultura scritta; la funzione del ricordo personale non soltanto per chiarire i microprocessi inerenti al processo storico, ma anche per verificare la vasta fascia di azioni e reazioni che costituiscono l'incidenza dell'« individuale » nel contesto di società massificate (ad es. modalità di ricezione dei messaggi della cultura scritta, processi di acculturazione e deculturazione, modifiche o permanenze di valori); l'introduzione ed uso del concetto di cultura « scritta » come dominante, connotata, spersonalizzante, deviante: questi, tra gli altri, ci sembrano alcuni dei portati più innovativi all'interno della discussione collettiva che forma il volume, e che risultano già recepiti e riutilizzati, con i necessari adattamenti, per situazioni ambientali e storiche diverse (l'Africa centro-orientale di Ranger, il Vicino Oriente antico di Liverani). Dall'ambito africanistico si collocano in particolare posizione di produttività, in sé e nei confronti dei portati occidentalistici suddetti, le linee d'indagine sui rapporti tra oralità e ambiente abitativo, geografico, socio-economico, o tra l'oralità « diretta » e i « segni » che essa lascia presso specifiche culture: anche di queste direttrici il volume mostra le possibilità di riutilizzazione in più sedi, attraverso gli studi in larga misura paralleli di La Rocca e Palmeri e di Fileni. E complessivamente, si potrebbe indicare come un progressivo ridimensionamento di certo « fideismo » nelle possibilità del messaggio orale abbia da un lato condotto a chiedersi che cosa implichi questo messaggio in termini di ideologia, di rapporti di potere, di intervento dell'individuo nel processo storico; dall'altro abbia portato alla ricerca di aree limitate ma precise di applicazione della testimonianza, e di « marcanti » diversi che della testimonianza forniscano conferma.

Verba volant, scripta manent, come ci ricorda Vansina in un suo famoso volume: se così è, bisognerà segnalare come effettivo limite di

Fonti orali: antropologia e storia il mancato recupero dei dibattiti che caratterizzarono le giornate bolognesi, e ivi agirono come vitale tessuto connettivo tra le diverse comunicazioni. Non è questo il solo appunto che si potrebbe muovere al volume: una serie abbastanza nutrita di imperfezioni tipografiche marca i diversi contributi, e ad esse bisognerà aggiungere un paio di sviste editoriali vere e proprie (a p. 292 Goody parla di un « Table 1 » contenente trascrizioni di testi, che non è annessa al saggio stampato; a p. 475, la riproduzione al contrario della tavola schematica di La Rocca-Palmieri avrebbe evitato di far ruotare il volume di 180° per leggere le caselle a sinistra); le ridotte dimensioni dei caratteri dattilografici, pur ovviamente funzionali nel contenere il numero delle pagine e di conseguenza il prezzo del volume, non comportano l'immediata evidenziazione dei contenuti, generando dunque una certa fatica nella lettura. Ma questi aspetti sono in fondo marginali, rispetto al pregio della fatica di Bernardi, Poni, Triulzi in sé: quello di aver portato alle stampe in tempi celeri materiali di una discussione di estremo interesse, incentrata su un tema dalle multiple ramificazioni, e per ciò di indispensabile fruizione da parte di un vasto pubblico operante nelle scienze storiche, etno-antropologiche e sociali in genere.

Frederick Mario Fales

T. Filesi e L. de Villapadierna, *La « Missio Antiqua » dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida della fonti*. Istituto Storico Cappuccini, Roma, 1978, pp. 269, s.i.p.

Ogni guida di fonti è prezioso strumento di lavoro. Questa offre agli storici e agli africanisti la possibilità di valorizzare sistematicamente una singolare raccolta di documenti, finora dispersa e conosciuta solo frazionatamente. La sua pubblicazione, frutto di un intenso lavoro di ricerca durato oltre dodici anni, segnala il suo autore, Teobaldo Filesi, alla riconoscenza degli studiosi e lo accredita maestro e conoscitore profondo in un campo di studi nel quale, del resto, si è già affermato con apprezzatissimi saggi.

Il termine *antiqua* con cui si designa la missione dei Cappuccini ha valore relativo. Filesi precisa i termini della sua ricerca limitata all'antico regno del Congo dove effettivamente operarono i Cappuccini e cioè in un territorio sui confini dello Zaïre e dell'Angola, senza peraltro toccare « le regioni o i regni a nord del fiume Zaïre (come quelli di Angoy, di Cacongo, di Loango, ecc.) e tanto meno quelli del Golfo di Guinea » (p. 6). Analogamente le date, 1645-1835, si riferiscono alla presenza attiva dei Cappuccini nel territorio. Filesi, peraltro, tiene conto degli antecedenti.

Fonti orali: antropologia e storia il mancato recupero dei dibattiti che caratterizzarono le giornate bolognesi, e ivi agirono come vitale tessuto connettivo tra le diverse comunicazioni. Non è questo il solo appunto che si potrebbe muovere al volume: una serie abbastanza nutrita di imperfezioni tipografiche marca i diversi contributi, e ad esse bisognerà aggiungere un paio di sviste editoriali vere e proprie (a p. 292 Goody parla di un « Table 1 » contenente trascrizioni di testi, che non è annessa al saggio stampato; a p. 475, la riproduzione al contrario della tavola schematica di La Rocca-Palmieri avrebbe evitato di far ruotare il volume di 180° per leggere le caselle a sinistra); le ridotte dimensioni dei caratteri dattilografici, pur ovviamente funzionali nel contenere il numero delle pagine e di conseguenza il prezzo del volume, non comportano l'immediata evidenziazione dei contenuti, generando dunque una certa fatica nella lettura. Ma questi aspetti sono in fondo marginali, rispetto al pregio della fatica di Bernardi, Poni, Triulzi in sé: quello di aver portato alle stampe in tempi celeri materiali di una discussione di estremo interesse, incentrata su un tema dalle multiple ramificazioni, e per ciò di indispensabile fruizione da parte di un vasto pubblico operante nelle scienze storiche, etno-antropologiche e sociali in genere.

Frederick Mario Fales

T. Filesi e L. de Villapadierna, *La « Missio Antiqua » dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida della fonti*. Istituto Storico Cappuccini, Roma, 1978, pp. 269, s.i.p.

Ogni guida di fonti è prezioso strumento di lavoro. Questa offre agli storici e agli africanisti la possibilità di valorizzare sistematicamente una singolare raccolta di documenti, finora dispersa e conosciuta solo frazionatamente. La sua pubblicazione, frutto di un intenso lavoro di ricerca durato oltre dodici anni, segnala il suo autore, Teobaldo Filesi, alla riconoscenza degli studiosi e lo accredita maestro e conoscitore profondo in un campo di studi nel quale, del resto, si è già affermato con apprezzatissimi saggi.

Il termine *antiqua* con cui si designa la missione dei Cappuccini ha valore relativo. Filesi precisa i termini della sua ricerca limitata all'antico regno del Congo dove effettivamente operarono i Cappuccini e cioè in un territorio sui confini dello Zaïre e dell'Angola, senza peraltro toccare « le regioni o i regni a nord del fiume Zaïre (come quelli di Angoy, di Cacongo, di Loango, ecc.) e tanto meno quelli del Golfo di Guinea » (p. 6). Analogamente le date, 1645-1835, si riferiscono alla presenza attiva dei Cappuccini nel territorio. Filesi, peraltro, tiene conto degli antecedenti.

La storia dei primissimi contatti dei portoghesi e degli europei con le genti dell'antico regno del Congo conobbe momenti felici. Ciò presuppone, dall'una parte e dall'altra, autonomia e rispetto di rapporti, ben diversi e lontani dallo scontro di dominio e di soggezione in cui degenerarono durante il periodo coloniale. La fase così promettente degli inizi fu brevissima. Altri interessi e ben altra cupidigia di potere e di ricchezza spinsero gli Europei su nuove rotte. Ma quei primi momenti presentano tuttora un fascino straordinario, di un'Africa diversa, non ancora affranta e umiliata dalla tratta degli schiavi che impedì per sempre alle giovani generazioni di portare avanti le istituzioni avite e di consolidare quelle premesse culturali e sociali delle quali, ora, con fatica tentiamo di ricostruire il significato e la storia. La « missio antiqua » si inserisce nel periodo immediatamente successivo alla fase iniziale e copre un arco di circa due secoli, durante i quali le vicende si alternano con alti e bassi e si intristiscono fino all'abbandono della missione.

Le relazioni dei missionari cappuccini riguardano naturalmente le loro esperienze, ma sono tutti documenti di prima mano, di indubbio valore comparativo, anche se tra loro disuguali per la diversa personalità dei singoli autori. Oltre alle relazioni vi sono anche « opere », ossia trattatelli o manuali di vario argomento. Le une e le altre sono state, già in parte edite, in parte si trovano sparse in diversi archivi, in Vaticano, in Italia, in Portogallo, in Spagna, in Germania e nei Paesi Bassi. Di tutte mancava finora una valutazione d'insieme. Le sporadiche « scoperte » di singoli manoscritti confermavano di volta in volta l'importanza complessiva della raccolta. Filesì si è assunta la non facile fatica di un inquadramento sistematico e orientativo, assistito, a un certo punto, dall'archivista dei Cappuccini, Isidoro de Villapadierna.

La missione dei Cappuccini nel Congo rientrava nei fini di Propaganda Fide, la congregazione vaticana preposta all'attività missionaria e da poco fondata nel 1622 per ovviare alle limitazioni e ai ritardi causati dal diritto di patronato concesso dalla stessa San Sede alle nazioni cristiane, la Spagna e il Portogallo, all'epoca della conquista. Per questa ragione, le relazioni sono normalmente indirizzate a Propaganda.

Il volume si divide in due parti, uno « studio preliminare » e la « guida alle fonti ». Nella prima, Filesì in una breve « sintesi storica » accenna alle condizioni dell'attività missionaria nel Congo prima dell'arrivo dei Cappuccini (1491-1618). Descrive, poi, le lunghe trattative per avviare la loro missione (1618-1645), e dà un quadro del lavoro svolto dal 1645 al 1835. In un secondo paragrafo, sempre della prima parte, esamina i metodi seguiti dai Cappuccini. Analizza innanzitutto il valore dei dati statistici dei battesimi e delle conversioni: tema sfuggente, anche per le statistiche odierne del genere, a causa della diversissima natura dei criteri con cui vengono registrati. Esamina anche le direttive di Propaganda, stabilendo un confronto tra

l'Instructio del 1659 rivolta ai primi vicari apostolici (tali, cioè vicari, per eludere il diritto di patronato) di Cina, del Tonchino e della Conchincina. Il documento è rimasto famoso per la sua « modernità » di pieno rispetto alle culture locali: « Non c'è niente di più assurdo di voler portare in Cina la Francia o la Spagna o l'Italia o altra parte d'Europa » (p. 51). Negli ultimi decenni, già prima del Concilio Vaticano II e soprattutto negli anni del Concilio, si è ritornati a valorizzarne il significato tanto che, come osserva Filesi, la sua citazione « è diventata ai nostri giorni di prammatica » (p. 51). Egli poi aggiunge: « Affascinati dalla elevatezza di tali concetti, siamo stati tentati in qualche caso di dare ad essi una interpretazione estensiva e di considerarli quindi applicabili anche all'Africa. Ma questo è un equivoco che va ormai, per onestà, decisamente rimosso » (p. 52). Filesi non me ne vorrà se, proprio per onestà, sono di avviso nettamente opposto.

Intanto va rilevato che non è tanto per prammatica che si cita *l'Instructio* del 1659 bensì perché la specifica direttiva, di cui ho citato alcune parole, sta, come diceva Perbal « au centre des problèmes de la missiologie » (Delacroix, S. 1957. *Les Missions Modernes (XVII et XVIII siècles)*. Paris: Librairie Grund. p. 156). D'altra parte, *l'Instructio*, nelle sue direttive, resta sempre meno radicale del metodo paulino in Gal. 3.28.

Certo per l'Africa, e concordo con Filesi, non erano sufficienti né l'opera di Filippo Pigafetta, né le testimonianze dei sovrani congolesi, né le relazioni dei religiosi portoghesi o degli altri missionari a « stemperare o togliere quell'etichetta di barbarie, di incorreggibile rozzezza e di congenita inferiorità attribuita indiscriminatamente a tutte le popolazioni negro-africane » (p. 52). In verità non furono sufficienti, come non fu sufficiente *l'Instruction* per la Cina. (Bisognerà attendere il risveglio missionario degli ultimi cinquant'anni per vederne attuate le direttive sia in Cina sia in Africa, ma non senza difficoltà. Basti ricordare quanto scriveva il card. C. Costantini, primo delegato apostolico della Cine e poi segretario di propaganda prima di essere cardinale: « Quand, en 1926, je m'efforçai de trouver six prêtres chinois dignes de l'épiscopat, pour les mener à Rome auprès de Pie XI qui voulait leur conférer la consécration épiscopale, quelqu'un publia et répandit largement un libelle indigne contre l'idée de la hiérarchie indigène » [Delacroix 1957 : 8]). Allora, tanto per la Cina quanto per l'Africa, prevalsero i pregiudizi. Ancor oggi, non si possono dire del tutto superati. Bisogna riconoscere, proprio per onestà, che gran parte dei missionari, al di là della carità evangelica che li moveva, si lasciarono guidare dal senso di superiorità caratteristica di tutta l'epoca coloniale.

A complemento di questo paragrafo, Filesi segnala tre manuali di metodo missionario scritti dai Cappuccini.

Nel terzo paragrafo, infine, valuta gli apporti scientifici, cioè linguistici, storici, geografici, etnografici, recati dai missionari.

La seconda parte del volume è costituita dalla guida delle fonti. Il primo capitolo è dedicato alle « opere e relazioni edite » ed è diviso in tre paragrafi: « opere edite all'epoca della loro elaborazione », « opere e relazioni edite in epoca recente », « opere di carattere linguistico ». L'elenco delle opere e delle relazioni è fatto per autori: ve ne sono sei nel primo paragrafo, ventuno nel secondo, quattro nel terzo. Per ogni autore sono indicate tutte le opere e le relazioni. Di ognuna si dà il titolo, in genere assai prolisso com'era il costume dell'epoca, se ne descrivono le caratteristiche, il contenuto, e la fortuna, indicando le eventuali traduzioni. Tra tutti emerge per qualità e ampiezza Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, mentre, tra i linguisti, mi piace ricordare Giacinto Bruggiotti (o, nella forma latinizzata e più nota ai bantuisti, Brusciotto) da Vetralla, perché fu il primo, nella sua grammatica, a mettere in risalto le classi nominali delle lingue bantu che egli denominava, alla latina, *declinationes*.

Il capitolo secondo, ed ultimo, di questa seconda parte elenca il « materiale negli archivi e nelle biblioteche ». Il criterio d'ordine qui è toponomastico. Aprono la serie, in un primo paragrafo, gli « archivi e biblioteche della Santa Sede », seguono gli « archivi e biblioteche d'Italia », e infine, gli « archivi e biblioteche fuori d'Italia ». Le indicazioni sono molto dettagliate e si offrono come un indirizzo preciso per trovare con facilità il documento voluto. Vale la pena, infine, di notare l'articolazione con cui viene ordinata la bibliografia, redatta con « un criterio più qualitativo che quantitativo » (p. 235), di ben venti pagine (235-255): « Fonti e bibliografia », « Opere generali », « Precedenti e progetti della missione cappuccina », « La missione cappuccina », « I metodi apostolici », « Gli apporti scientifici ».

Tutta l'ultima parte, la guida e la bibliografia, nascondono sotto le minute indicazioni un grande lavoro, attento, assiduo e meticoloso, che rende prezioso, come s'è detto, questo che resterà, senza dubbio, negli anni, un indispensabile strumento di ricerca.

Bernardo Bernardi

V.L. Grottanelli (a cura di). 1978. *Una società guineana: gli Nzema. 2. Ordine morale e salvezza terrena*. Torino: Boringhieri, pp.XIII-448 più 17 tavv. f.t., L. 18.000.

Questo volume è il compimento dell'opera *Una società guineana: gli Nzema*, iniziata con la pubblicazione del primo volume, nel 1977, sui *fondamenti della cultura nzema* (vedi *L'Uomo*, II, 1, 1978: 121-25). Grottanelli, che dell'insieme è ispiratore e curatore, del presente vo-

Nel terzo paragrafo, infine, valuta gli apporti scientifici, cioè linguistici, storici, geografici, etnografici, recati dai missionari.

La seconda parte del volume è costituita dalla guida delle fonti. Il primo capitolo è dedicato alle « opere e relazioni editate » ed è diviso in tre paragrafi: « opere editate all'epoca della loro elaborazione », « opere e relazioni editate in epoca recente », « opere di carattere linguistico ». L'elenco delle opere e delle relazioni è fatto per autori: ve ne sono sei nel primo paragrafo, ventuno nel secondo, quattro nel terzo. Per ogni autore sono indicate tutte le opere e le relazioni. Di ognuna si dà il titolo, in genere assai prolisso com'era il costume dell'epoca, se ne descrivono le caratteristiche, il contenuto, e la fortuna, indicando le eventuali traduzioni. Tra tutti emerge per qualità e ampiezza Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, mentre, tra i linguisti, mi piace ricordare Giacinto Bruggiotti (o, nella forma latinizzata e più nota ai bantuisti, Brusciotto) da Vetralla, perché fu il primo, nella sua grammatica, a mettere in risalto le classi nominali delle lingue bantu che egli denominava, alla latina, *declinationes*.

Il capitolo secondo, ed ultimo, di questa seconda parte elenca il « materiale negli archivi e nelle biblioteche ». Il criterio d'ordine qui è toponomastico. Aprono la serie, in un primo paragrafo, gli « archivi e biblioteche della Santa Sede », seguono gli « archivi e biblioteche d'Italia », e infine, gli « archivi e biblioteche fuori d'Italia ». Le indicazioni sono molto dettagliate e si offrono come un indirizzo preciso per trovare con facilità il documento voluto. Vale la pena, infine, di notare l'articolazione con cui viene ordinata la bibliografia, redatta con « un criterio più qualitativo che quantitativo » (p. 235), di ben venti pagine (235-255): « Fonti e bibliografia », « Opere generali », « Precedenti e progetti della missione cappuccina », « La missione cappuccina », « I metodi apostolici », « Gli apporti scientifici ».

Tutta l'ultima parte, la guida e la bibliografia, nascondono sotto le minute indicazioni un grande lavoro, attento, assiduo e meticoloso, che rende prezioso, come s'è detto, questo che resterà, senza dubbio, negli anni, un indispensabile strumento di ricerca.

Bernardo Bernardi

V.L. Grottanelli (a cura di). 1978. *Una società guineana: gli Nzema. 2. Ordine morale e salvezza terrena*. Torino: Boringhieri, pp.XIII-448 più 17 tavv. f.t., L. 18.000.

Questo volume è il compimento dell'opera *Una società guineana: gli Nzema*, iniziata con la pubblicazione del primo volume, nel 1977, sui *fondamenti della cultura nzema* (vedi *L'Uomo*, II, 1, 1978: 121-25). Grottanelli, che dell'insieme è ispiratore e curatore, del presente vo-

lume è autore unico. In esso espone il risultato delle sue indagini personali e, in effetti, il libro si presenta come una monografia a sé, anche se i rimandi al primo volume sono frequenti e anche se l'indice analitico (445-448) serve unitariamente l'opera intera.

Il sottotitolo spiega il tema delle indagini e Grottanelli lo precisa come studio su « l'arte di salvaguardare la vita umana » (p. ix). La scelta di ogni ricerca etno-antropologica non è aprioristica e quasi sempre viene determinata dai comportamenti e dalle interpretazioni della popolazione interessata. Il tema, cioè, nasce dalle circostanze. Così, l'interesse di Grottanelli per le sue indagini e le successive elaborazioni rispondono direttamente alle concezioni e ai modi degli Nzema riguardanti la vita umana. Per essi, l'uomo, dalla nascita alla morte, e ancora dopo la morte, è in rapporto con agenti che hanno un peso determinante sulla sua condizione. Nelle loro credenze, « il bambino riceve le ossa e la carne dalla madre, il sangue e il principio vitale dal padre, l'*ekela* e il "destino" da Dio. Al tempo stesso, si ritiene che il bimbo preesista nell'*ebolo*, l'aldilà; i suoi antenati clanici si incaricano di inviarlo in questo mondo » (16). In una tale concezione non vi è discontinuità tra il rapporto sociale inizialmente stabilito con la madre e il padre, perseguito costantemente dalla presenza rinnovata dei defunti e degli antenati, e l'intervento della divinità o, più esattamente, delle divinità. È questo l'ordine morale degli Nzema ed è rispettandolo che essi perseguono la salvezza terrena. La quale è terrena non in relazione alla terra ma perché il centro di ogni preoccupazione è l'uomo.

Lo studio e l'analisi di Grottanelli si muovono con coerenza in questo ambito, e vi sono momenti in cui tale coerenza emerge come una preoccupazione metodologica (è possibile cogliere nella distinzione, « scienza o arte », un'eco dell'antica disputa sulla natura dell'antropologia?). Grottanelli si chiede: « Si serve meglio la scienza — o l'arte — condensando i dati socioculturali in quelli che il ricercatore ritiene modelli standardizzati di comportamento, convenientemente embricati in modo da formare un sistema coerente — oppure concentrando l'attenzione su situazioni analizzate da vicino, e riferendo ciò che in realtà è avvenuto nella vita di determinati essere umani? » (321). La domanda non è certo retorica, né pleonastica. Ogni ricercatore se la pone. E le risposte, dice Grottanelli, sono sempre di compromesso, aggiungendo che anche « questo libro non fa eccezione alla regola » (322).

Una volta, infatti, che il ricercatore si trova di fronte a un materiale ampio e diversificato, tanti possono essere i punti di vista dell'analisi e diversi gli stili di elaborazione e di esposizione. L'essenziale è raggiungere il massimo grado di obiettività, mentre si adempie all'obbligo di interpretazione e di traduzione culturale che il ricercatore assume con la scienza. In questo libro si avverte nettamente la preoccupazione di restare aderente il più possibile al pensiero e al comportamento degli Nzema. Esso, pertanto, si svolge in un alternarsi costante di espo-

sizione analitica e di esemplificazione tratta dalla vita vissuta e osservata direttamente. Risulta, in tal modo, una *summula* del pensiero cosmologico e insieme una casistica pratica del comportamento nzema.

L'uomo, centro del pensiero e delle preoccupazioni nzema, resta anche il fuoco dell'attenzione dell'A. Nel primo capitolo, per esempio, dedicata a *l'assetto sociale della procreazione* (1-62), egli non affronta l'analisi astratta delle strutture sociali della parentela per scoprire la rete intricata e sì spesso involuta entro cui il bambino nasce e dove si trova « assestato » in un intreccio di rapporti che gli toccherà conoscere e rispettare. Evidentemente si suppone che tutto ciò possa dedursi dal primo volume, anche se in esso non è esplicitamente indicato. In ogni caso, qui l'A. punta sulle situazioni e circostanze che rendono fausto il concepimento, e più o meno rischioso il parto, e che fanno i figli « proibiti » o « donati » da Dio. Con la stessa focalizzazione, esamina lo sviluppo infantile, i casi di affidamento a terze persone e le conseguenze del divorzio per i figli.

Anche gli esseri divini (capitolo secondo) sono visti in prospettiva « terrena », cioè nel rapporto con l'uomo. L'A. descrive con acutezza le distinzioni concettuali degli Nzema sulla divinità suprema e le divinità minori. Evita la discussione pseudoteologica sul valore del monoteismo, del politeismo e dell'animismo e ci mostra le divinità nzema sentite e vissute nelle situazioni esistenziali della vita quotidiana.

Analogamente, nell'esaminare le credenze sui morti e gli antenati, non sono i temi strutturali che egli approfondisce né il processo per cui un defunto diventa antenato, bensì coglie il condizionamento che i morti e gli antenati operano sui discendenti nelle occasioni più banali, o nelle apparizioni da spettri o anche nella reincarnazione nel corpo del neonato. A proposito della quale reincarnazione Grottanelli formula l'opinione che si tratti di « un tentativo di razionalizzazione, in trasparente veste mitologica, di quella che è la più temuta delle minacce sociali, la mortalità infantile » (155). Si potrebbe dire che gli Nzema cerchino la salvezza, o meglio la sconfitta della morte, proprio attraverso i morti.

I commenti dell'A., sempre misurati, diventano suggestivi nei paragrafi sulla magia e più specificamente sulla stregoneria. I saggi preliminari su questo argomento (vedi la bibliografia, p. 441: Grottanelli 1974 e 1976) mostrano come Grottanelli abbia maturato una sua spiegazione della stregoneria nella lunga esperienza vissuta tra gli Nzema. Di fronte all'ordine morale la stregoneria è il sovvertimento, il disordine, il male. « La stregoneria sovverte le leggi della gravità, dell'ottica, dell'acustica, le norme della nutrizione e della condotta sessuale, il normale svolgimento della vita economica, le regole della meccanica, dello sport e della scuola. In una parola sovverte ogni cosa. » (233). Porre la questione in termini di credulità o no significa eludere il vero problema che è quello dell'esistenza del male. Il

male esiste. E per gli Nzema la stregoneria è « la malvagità pura, priva di giustificazione plausibile, tanto più aborrita in quanto promana segretamente dalle persone di solito più fidate e amate — i parenti stretti. » (237). Grottanelli ne dà una spiegazione che si potrebbe quasi dire semiotica: « A mio modo di vedere... l'intero complesso della stregoneria va considerato in chiave di metafora, come un insieme di simboli: un compromesso, per così dire, fra l'ingenua credenza popolare e l'opposto scetticismo di ispirazione occidentale. » (235). Già, lo scetticismo. È un argomento che meriterebbe un approfondimento, ma non solo nei suoi aspetti di ispirazione occidentale, ma anche in quelli autonomi e tradizionali. Fino a che punto gli Nzema, come altri africani, si possono dire veramente e ugualmente credenti? Non vi è un'area di scetticismo e di incredulità in cui, pur nell'ambito di una stessa cultura, gli individui si differenziano da altri individui?

Dopo il disordine causato dalle energie umane, l'A. passa ad esaminare i pericoli derivati dalle malattie e le tecniche della guarigione. Si tratta di un tema in un qualche modo, oggi, privilegiato a causa dei tentativi di rivalorizzare la medicina tradizionale, tentativi sostenuti dalla stessa Organizzazione mondiale della sanità nell'intento di convogliare le conoscenze e gli usi locali per una più efficiente utilizzazione razionale della medicina scientifica. Grottanelli non si interessa direttamente di questi aspetti, resta coerente alla sua prospettiva. Vi reca, peraltro, contributi validi sia per il riconoscimento del valore indubbio della sapienza tradizionale nzema, sia non nascondendo le insufficienze e le manchevolezze del processo di modernizzazione per dare agli erboristi tradizionali un riconoscimento giuridico — o licenza — professionale. In particolare non si può non assentire con lui quando richiama la necessità di distinguere nettamente tra « l'uso della conoscenza empirica tratta dall'osservazione, cioè dal metodo sperimentale, e la rivelazione di verità mediante l'estasi, la visione e l'intervento divino » (302). In realtà, ciò che la medicina tradizionale è in grado di insegnare è il rapporto « antropologico », cioè umano, tra medico e paziente, tra medicina e situazione culturale e sociale in cui il paziente si trova a vivere.

Il capitolo quinto, dal titolo un po' generico *Questioni di vita e di morte*, raccoglie 16 casi a conferma e illustrazione dei temi trattati precedentemente. I casi sono esposti secondo uno schema comune: si delinea brevissimamente « l'evento »; segue « il resoconto iniziale dell'informatore nzema »; si precisano altre eventuali « fonti di informazione » e, infine, l'A. fa un'ampia esposizione del suo controllo sui fatti e sulle interpretazioni. Il lettore ha così modo di rendersi conto personalmente del significato delle concezioni nzema e delle loro conseguenze pratiche.

L'ultimo capitolo, *La vita continua*, dopo la descrizione del decesso e della sepoltura, considera la posizione di chi resta senza coniuge e

analizza le norme della successione. La prospettiva prevalente è sempre quella umana. L'A. annota fedelmente gli aspetti strutturali e le norme giuridiche, ma il vero tema, più che la struttura astratta, è il conseguimento della "salvezza" nell'ordine stabilito.

Alla fine della lettura di questo denso volume, reso ancora più ricco dalle numerose e sostanziali note, gli Nzema ci appaiono saldamente ancorati ad un ordine morale logico e sistematico e attivamente protesi al perseguimento della salvezza con un dinamismo aperto alle innovazioni e ligio alla tradizione. In diversi passi Grottanelli fa esplicita menzione dei processi acculturativi e, più ampiamente, li mette in rilievo nel paragrafo conclusivo del secondo capitolo, quando descrive gli Nzema come *Una nazione cristiana* (157-163).

Non è un argomento su cui si dilunghi, ma i brevi cenni sulla storia della penetrazione missionaria, sulla presenza musulmana e sulla formazione delle nuove religioni, gli danno occasione per considerazioni rilevanti e oggettive. « Ciò che colpisce l'etnologo », egli scrive, « è la documentata prontezza mostrata da gran parte di questo popolo nell'ascoltare la parola degli stranieri — siano essi missionari bianchi o profeti neri semi-cristiani venuti da fuori — e nell'abbracciare le loro credenze con giubilanti adesioni di massa, seguite ogni volta da una graduale delusione e da un progressivo ritorno a fedi e pratiche tradizionali » (162).

Dello stile peculiare seguito dall'A. nell'elaborazione e nell'esposizione del materiale della ricerca già si è detto. Resta da riconoscere, per quanto si tratti di cosa già nota e sembri pleonastico il farlo, la capacità ammirevole con cui Grottanelli si accosta ai temi più astrusi e li rende accessibili con una fluidità trasparente di parola. Non manca qualche arditezza di linguaggio, come quando definisce, sia pur per inciso, la collettività dei defunti e degli antenati « corpo mistico » (132). L'uso di una tale espressione toglie vigore alle sue riserve sull'esattezza espressiva del termine « mistico », adottato dagli antropologi inglesi, in particolare da Evans-Pritchard (208 e 244), e che egli considera « classica ma impropria dizione » (208). Sarebbe interessante, in altra sede, approfondire la discussione poiché, personalmente, non trovo differenza, se non di tono, tra « arcano » e « mistico ».

Il fatto che quest'opera, nei suoi due volumi, per tanti aspetti eccellente ed eccezionale, sia il frutto di una fatica diuturna protrattasi per tanti anni e abbia dato occasione a parecchi giovani (si veda il primo volume) di cimentarsi nella ricerca sul campo sotto la guida e l'esempio del Maestro, è di per sé stesso un pregio e una qualità che assicurano a Grottanelli la gratitudine degli Nzema (come traspare da diversi passi delle due pubblicazioni) e insieme la stima e l'ascolto degli studiosi attraverso i tempi.

Bernardo Bernardi

P. Janni, *Etnografia e mito: La storia dei Pigmei*. Volume realizzato con il contributo della Fondazione "Alexander von Humboldt" di Bonn, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1978, pp. 141, s.i.p.

Quando nel 1870 Giorgio Schweinfurth udì i negri del bacino del Uelle descrivere in base a testimonianze oculari le genti di minuscola statura abitanti « al sud del paese dei Niam-Niam... piccoli piccoli, non più alti di tre piedi, con la barba lunga fino alle ginocchia »; e soprattutto quando egli incontrò poco dopo di persona alcuni di tali esseri (del gruppo Akka), i primi mai visti da un europeo, si risovvenne del celebre passo dell'Iliade (III, 3-6) sui "Pygmaïoi" cui le gru migranti recano strage e morte, e dei più tardi accenni di Erodoto, di Aristotele e di altri autori classici. Dunque la "piccola gente" delle ignote plaghe africane verso le sorgenti del Nilo esisteva davvero, la certezza di Aristotele (« questa non è favola, ma pura verità ») era confermata, le controversie dei dotti al riguardo si risolvevano dopo oltre due millenni in senso positivo. E così, dal momento che Aristotele e molto prima di lui Omero (sebbene non Erodoto) avevano impiegato il termine Pigmei, Schweinfurth adottò lo stesso nome per designare gli esseri reali che egli aveva di fronte. « Che le gru fossero o non fossero realmente capaci di guerreggiare coi Pigmei... per noi è indifferente; al nostro scopo importa soltanto di stabilire che, tre o quattro secoli prima dell'era cristiana, i Greci avevano notizia di un popolo che abitava ne' distretti intorno alle sorgenti del Nilo, ed era notevole per la piccolezza della statura. S'intende del resto che usiamo la parola Pigmei non nel senso letterale di uomini alti una spanna, ma nel senso d'Aristotele, per designare le piccole razze dell'Africa equatoriale » (G. Schweinfurth, *Nel cuore dell'Africa*, trad. it., vol. II : 102, Milano, 1875).

Così, il nome Pigmei passò dall'ambito letterario all'uso antropologico e scientifico in generale, e vi è restato fino ad oggi, a centoventi anni dalla "riscoperta" di essi, destinato con ogni probabilità a rimanere in uso finché rimarranno Pigmei nel mondo. E operato per così dire il ricongiungimento dei nomi, nessuno ha più pensato a metterne in dubbio o almeno a riesaminarne la giustificazione; in altre parole, per comune tacito consenso tutti hanno continuato a dare per scontato che i Pigmei conosciuti al giorno d'oggi siano la stessa razza, accantonata più o meno nelle medesime sedi, di cui i Greci avevano notizia, presumibilmente tramite gli Egizi, già almeno otto o nove secoli prima dell'era volgare. Tale identificazione, a rigore nulla più di una discutibile congettura, ha finito per essere accettata come un dato storicamente provato.

Nel piccolo ma molto istruttivo libro che abbiamo sott'occhio, Pietro Janni — distinto grecista dell'Università di Macerata — riprende in

esame dall'inizio l'intera questione con buon metodo critico e con amirevole dispiego di erudizione bibliografica, ne espone le incongruenze, lacune e contraddizioni; mette a nudo senza reticenze le topiche di sapienti autori che dall'età ellenistica fino ai tempi attuali hanno accettato opinioni comuni senza verificarle, o copiato di seconda o terza mano senza consultare le fonti; riassume e discute le fantasticherie sul *génos mikrón* fiorite in Occidente da Omero in poi, lasciando intendere l'improbabilità che esse si fondassero davvero su un nucleo d'informazione genuina; e finisce per dimostrare — o quasi — l'inconsistenza dell'identificazione di cui si diceva.

Ai fini etnologici, il quesito se i Greci avessero o no potuto raccogliere gli echi di qualche reale notizia circa i Pigmei africani è d'importanza pressoché nulla; se tali echi mai filtrarono, dovettero essere di natura talmente vaga e imprecisa da risultare insignificanti. La questione ha dunque valore di curiosità storico-geografica e nulla più. Diciamo la verità: i Greci, sommi nella lirica, nel dramma, nella filosofia, nelle arti, erano anche — *absit iniuria* — sommamente ignoranti circa i fatti dei mondi lontani dal loro o estranei al loro: ancorati a un comprensibile etnocentrismo, poco e male se ne occupavano. Relativamente poco seppero o si curarono di capire, e dunque poco ci trasmisero, dello straordinario mondo egizio, e di quello iranico che pure li affrontò in uno dei conflitti decisivi per la storia della civiltà; pochissimo, pur dopo l'epica campagna di Alessandro, del mondo indiano (come mi avveniva di constatare leggendo in India un recentissimo e sia pur non impeccabile libro apparso simultaneamente a quello di Janni, N.S. Kalota, *India as Described by Megasthenes*, Delhi 1978), e poco anche, almeno fino ai decisivi rivolgimenti del II sec. a.C., di quello romano; figuriamoci poi degli sconosciuti e selvaggi abitanti dell'Africa interna! I tempi, diciamo, non erano maturi.

Non sorprende dunque che l'analisi del trimillenario motivo dei Pigmei, compiuta sulla scorta della letteratura relativa a questo « incontro fra realtà e fantasia » (p. 12), conduca l'A. a constatare come la seconda prevalga di gran lunga sulla prima. Ciò non vuole affatto dire che la letteratura delle pagine di Janni sia irrilevante per l'etnologo, il quale anzi avrà non poco da apprendervi, sia riguardo al rigore dispiegato nella critica delle fonti, sia per la vivace ricostruzione della lunga polemica storico-letteraria, sia per altro motivo che presto dirò. Del resto, che nella multiforme materia di *Etnografia e mito* di etnografia ce ne sia ben poca, a tutto vantaggio del mito, è proprio la tesi dell'A.: i Greci, e quanti per secoli li commentarono e parafrasarono su questo tema, non avevano, né probabilmente avrebbero mai potuto avere, alcuna notizia genuina dei *veri* Pigmei; la stessa collocazione africana talora assegnata a questi non è di per sé del tutto convincente, dato che dell'Africa i Greci avevano idee geografiche quanto mai confuse, credendola congiunta con l'India; quando i Pigmei sono raffigurati, nel-

l'arte classica e più ancora in periodo ellenistico-romano, non presentano quasi mai la pelle scura degli africani, né tratti fisionomici negroidi o tanto meno bambutidi, vestono a volte improbabili tuniche, in una parola non rammentano affatto — a parte le minuscole proporzioni — i *Kleinwüchsigen* centro-africani e neppure i loro remoti confratelli sud-asiatici. E anche i racconti che nel corso dei secoli si sono venuti aggiungendo a quello omerico della lotta contro le gru non hanno alcun lontano addentellato con la realtà etnografica, anzi hanno spesso evidente carattere fiabesco: i Pigmei allevano cavalli minuscoli quanto i loro proprietari, e altre specie nane di animali domestici; coltivano e arano, mietendo il grano con le loro scuri; abitano sotto terra; hanno un re, e così via.

Gli *andres pygmaïoi* dei Greci dunque, « i protagonisti della geronomachia e delle altre strane prodezze ad essa collegate, ...sono una favola », al pari dei giganti, ciclopi, centauri, gnomi, coboldi, e delle altre specie di esseri fantastici di cui è ricco il folklore non solo indo-europeo; « ed è certo che anche stavolta non c'è da scoprire un nocciolo di verità attorno a cui la fantasia abbia intessuto le sue trame, ma proprio un nocciolo fantastico che si è incontrato con una realtà e che con essa è stato in parte identificato » (p. 13). La tesi di Janni è ben documentata e convincente. Ma egli vuole andare troppo oltre, insinuando l'altra e più radicale tesi secondo cui nell'età omerica, quando essi cominciarono a favoleggiare sui Pigmei, i Greci non avrebbero comunque potuto appoggiarsi ad alcun elemento di realtà, in quanto i veri Pigmei non erano forse ancora comparsi in quei tempi sulla faccia della Terra (p. 124). « La risposta non tocca a noi », aggiunge con ragione il nostro valente classicista, e qui antropologia ed etnologia saranno concordi nel rammentargli che i Pigmidi rappresentano una varietà, razziale (« ceppo », secondo R. Biasutti) oltre che culturale, stabile e ben diversificata entro il grande ceppo negride, alla cui remota formazione poterono concorrere fattori ecologici ma non già fenomeni di degenerazione. Una razza non si altera nei suoi caratteri fondamentali nell'arco di generazioni o sia pure di secoli, specie se lungamente accantonata — com'è il caso dei Pigmidi africani e asiatici — in ambienti naturali di pronunciato isolamento; il richiamo all'accrescimento di statura media negli italiani moderni non rappresenta, per vari motivi che non è qui il caso di spiegare, parallelo valido; insomma, tutto lascia credere che tremila anni fa BaMbuti, Akka e affini già avevano (e da millenni) caratteri somatici simili a quelli odierni. Certo, manca la prova inconfutabile, che potrebbe essere data da reperti ossei sufficientemente numerosi, ben conservati e convincentemente databili: proprio il tipo di rinvenimenti di cui è avaro, come tutti sanno, l'ambiente delle foreste equatoriali. Anche così, la dubitativa ipotesi dell'A. rimane improbabile.

Informato conoscitore e minuzioso critico della letteratura classica e moderna in argomento per quanto riguarda il mondo ellenico, Janni ha doverosamente esteso le sue letture anche a un altro settore specialistico, quello dell'egittologia. E anche qui il suo documentato giudizio è severo. Egli riscontra « evidenti peccati contro il buon metodo, tono pregiudicato e forzature di documenti figurativi che nessun appello alle convenzioni artistiche può giustificare; e tutto ciò si trova sempre... dalla parte di quelli che hanno risposto affermativamente, sostenendo cioè che gli Egiziani avessero familiarità coi Pigmei africani e che potessero trasmetterne la conoscenza ai Greci. Inoltre, affermazioni che in origine sono condizionate, o dubbiose, o frettolose, passano dalle cperie specialistiche di cose egiziane negli scritti di storici e antropologi, diventando nel passaggio incondizionate, sicure, infine *communis opinio* quasi inestirpabile quando siano state ripetute un sufficiente numero di volte » (p. 104).

Il corredo esemplificativo tratto dalla letteratura egittologica è più magro, ma tuttavia efficace e commentato con acume e con spirito; devo ammettere che la critica, che investe anche "antropologi e storici" e ci tocca quindi da vicino, suona giusta (pp. 103-110). E facilmente perdonerò a Janni di non aver ricordato che il celebre *donka* ricondotto in Egitto dal consigliere Hirschuf (o Herchuf) ai tempi della VI dinastia fu rivelato alla scienza da un egittologo italiano, E. Schiaparelli, che scoperse le relative iscrizioni a Elefantina (nella necropoli rivelata da Grenfell nel 1886 presso Assuan) e ne pubblicò il testo geroglifico e la traduzione italiana negli *Atti dei Lincei* nel 1893; e che C. Conti Rossini nella sua *Storia d'Etiopia* (1928, p. 67) aveva confrontato *donka* con termini omofoni usati oggi in varie lingue etiopiche con il significato di 'nano', appoggiandosi al fatto che un altro "pigmeo" riportato a corte in epoca precedente dal cancelliere Urdudu sotto il regno di Assa proveniva dal Punt, cioè da regioni assai più accessibili del Congo alle spedizioni faraoniche; onde fu affacciata l'ipotesi di una passata presenza di gruppi pigmidi in quella che oggi è l'Etiopia; e che lo stesso Schiaparelli, convinto che *donka* significasse proprio 'pigmeo', ne riaccostava il nome (e qui, temo, a torto) con quello dei Doko o Dongo dell'Omo; e così via: c'è tutta una vivace letteratura in proposito, certo puramente congetturale, che Janni trascura in buona parte. Il suo scetticismo è comprensibile, l'argomento è invero "molto spinoso", ma non vorrei considerarlo chiuso. Considerazioni mesologiche ed etnologiche inducono a supporre, in ogni caso, che ancora in epoche dinastiche, quanto meno nel III millennio, lo *habitat* dei Pigmidi fosse più esteso dell'attuale, anche verso settentrione. Era autorevole convinzione di W. Schmidt, basata sulla distribuzione odierna di "pygmäenartigen Stämmen", che « ihre Verbreitung im Nordosten bis in die Gegend des oberen Nils und südlich von Abessinien gereicht haben muss » (*Ursprung*, Bd. IV, 1933, p. 3): opinione condivisa da molti.

Lo stesso nome dei Pigmei, incidentalmente, non deriverebbe da *pygmē* 'pugno' come sanno tutti, bambini inclusi; e neppure da *pēkhys* 'gomito' come improbabilmente ebbe a sostenere il dotato orientalista settecentesco P.E. Jablonsky (1752) citato da Janni; bensì dall'egiziano *pi-mahi*, stando a un'opinione di G. Forster (in *Petermanns Mitteilungen* 1871, p. 155, n. 4) qui non citata, e certo altrettanto poco attendibile quanto quella di Jablonsky (Forster, a proposito, è debitamente ricordato da Janni per altri e più ragguardevoli raccolte dei suoi scritti, ma citato nel testo a p. 82 con l'incongrua data 1784, anno in cui il dotto tedesco non era ancora neppure nato: *lapsus* che non meriterebbe rilevare se il libro dello stesso Janni non fosse in buona parte basato proprio su una divertente, e anche istruttiva, caccia agli errori altrui. E sempre entro parentesi al nostro A. si potrebbe rimproverare, quando egli viene a citare la letteratura moderna sui veri e viventi Pigmei, di essersi valso del volumetto di Gusinde ignorando l'opera principale di Paul Schebesta nelle *Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge*, il cui I volume (Bruxelles 1938) contiene tra l'altro un capitoletto dedicato alle fonti greche ed egiziane).

Secondari appunti come questi non intaccano la validità del libro, encomiabile come già ho detto per la dovizia d'informazione bibliografica. L'ulteriore motivo d'interesse di *Etnografia e Mito*, al quale accennavo sopra, è il richiamo ad altri aspetti delle antiche favole sui Pigmei, collocati non già soltanto in Africa, ma a volte in India o altrove in Asia, o nelle misteriose plaghe iperboree, ai remoti confini settentrionali del mondo abitato; e il ricorrere di racconti sulla "piccola gente" ben lontano dal mondo ellenico o più generalmente mediterraneo, nel folklore finnico e in quello cinese, e perfino fra tribù americane della costa di nord-ovest e fra i Cherokee degli Alleghenies, con il discontinuo riapparire fra i popoli di tre continenti di motivi fiabeschi variamente collegati: la lotta dei nani contro gli uccelli (fra gli Tsimshian proprio contro le gru, come in Omero!), i nani abitanti alla periferia del mondo, la muta degli uccelli migratori e la "nevicata delle piume", il "motivo di Gulliver".

Nella suggestiva chiusa del suo scritto, Janni osserva che tali « dati sparsi tra varie fonti e varie tradizioni, divisi tra Europa, Asia ed America... bastano a ricostruire sotto i nostri occhi un coerente complesso di credenze, dove anche i Pigmei di Omero trovano finalmente il posto che a loro spetta, insieme colle loro gru e coll'aria piena di piume su cui congetturava Erodoto » (p. 136). All'etnologo, la "coerenza" di tali credenze appare piuttosto come un'ipotesi da verificare; ma gli accostamenti suggeriti dall'ellenista sono allettanti e meritevoli di suscitare ulteriori studi su questa singolare catena di leggende.

A. Rigoli. *Magia e etnostoria*. Torino: Boringhieri 1978, pp. 214.

Non vi è necessariamente separazione, né contrasto, tra le indagini "in vivo" e "in studio", quando esse siano legate da una coerenza di interessi e di problematiche, pur nella particolarità dei metodi di analisi. Questo tema, di importanza cruciale per affermare una unità interiore nelle indagini demologiche, lega i contributi raccolti da Aurelio Rigoli nel presente volume. Anche nel lavoro di Rigoli, comunque — secondo una tradizione ormai acquisita nelle discipline etno-antropologiche e affermata senza possibilità di ripensamenti — le esperienze "in vivo", quelle cioè basate su una ricerca diretta, sul campo, occupano un posto di primo piano.

Una indagine etnostorica condotta in Sicilia ha esplorato quella che è stata la visione, tra la popolazione locale, dello sbarco degli Alleati nell'isola, durante la seconda guerra mondiale. L'attenzione rivolta agli strati "subalterni" della popolazione, raccogliendo "in vivo" una serie di testimonianze orali, raggiunge un duplice obiettivo: contribuisce, da una parte, ad abbandonare una prospettiva storica a carattere elitista, ufficiale (o ufficiosa) seppure articolata in diversi orientamenti; consente, d'altra parte, all'indagine diretta di superare i ristretti confini della sincronia per acquistare uno spessore temporale, volgendosi ai processi con cui, in modi assai vari, i fatti si sedimentano nella memoria, e rivelando le componenti sociologiche strutturali che stanno alla base del modo con cui gli individui vivono la realtà sociale, se come membri attivi o da semplici spettatori.

I primi dati di ricerca, qui pubblicati, e le considerazioni dell'Autore, indicano come si tratti di un campo d'indagine di notevole interesse sia per il tema stesso, che si presenta ancora vivo nella popolazione adulta, sia per il tipo di testimonianze raccolte. Il recente affermarsi in Italia di un orientamento di studi nelle discipline storiche e sociali, rivolto alle fonti orali — così come è emerso nel fecondo incontro interdisciplinare avvenuto a Bologna nel 1976 e dedicato a "Antropologia e storia: fonti orali" [cfr. qui sopra, pp. 357-364], dove già Rigoli ebbe modo di presentare la sua ricerca sullo sbarco degli Alleati in Sicilia — offre un quadro incoraggiante per lo sviluppo di ricerche etnostoriche sulla società italiana. Inoltre, argomenti come quello affrontato da Rigoli mettono in luce l'urgenza di una raccolta, scientificamente condotta, di documentazioni orali. Ciò, in particolare, quando ci si rivolga non già alla raccolta di "tradizioni orali", tramandabili di generazione in generazione (anch'esse, comunque, quasi universalmente in crisi nelle società contemporanee), bensì di "storie orali", per rifarci a una distinzione puntualizzata da J. Vansina; storie orali, cioè testi-

monianze dirette, che solo possono essere raccolte fintantoché è in vita la generazione dei testimoni.

Le indagini "in studio" presentate da Rigoli nel volume, pur nel rispetto della tradizione di studi sul folklore nel Meridione, si discostano radicalmente da quell'orientamento estetico e filologico-letterario che è stato dominante in passato, per legarsi in una continuità ideale alle ricerche "in vivo", alle quali le accomuna l'interesse antropologico e sociologico, centrato cioè sull'uomo e sulla società. Talvolta, è possibile cogliere un nesso ancora più stretto tra l'analisi di un caso particolare "in studio" e le osservazioni dirette sulla realtà sociale viva. Così avviene nell'«analisi del carretto siciliano», dove la chiave di interpretazione dell'oggetto di studio viene fornita da una valutazione della condizione dei gruppi sociali subalterni, al cui ambito culturale appartengono — o almeno sono dirette — le figurazioni dei carretti. Ma i membri delle classi subalterne, osserva Rigoli, specie se non scolari, sono privi di quei canali di comunicazione attraverso i quali potrebbero passare, ma di fatto non passano, i messaggi di una iconografia più ricca, anche se fissata in rigidi stereotipi. Tali gruppi sociali, già definiti "muti" per non aver avuto voce nella storia ufficiale, dovrebbero quindi venire considerati, secondo la testimonianza di Rigoli, anche ciechi, per condizionamenti sociali, e in possesso soltanto di una percezione visiva superficiale, o "retinica". Non vi è traccia, in questo tipo di indagine, di suggerimenti a trovare ipotetiche somiglianze o imitazioni di elementi figurativi tradizionali, ad opera di artisti-artigiani che spesso sono stati considerati intermediari tra le espressioni della cultura della classe egemone e quella delle classi subalterne. Questo anello di congiunzione è mancante, suggerisce Rigoli, perché il contenuto degli episodi della storia classica, dell'epica e della religione, rappresentati nei pannelli dei carretti, è ignorato o mal conosciuto là dove l'unico canale di comunicazione è quello orale. Solo l'effetto cromatico esteriore viene afferrato, così come avviene per una immagine pubblicitaria. Non è possibile non cogliere la carica innovativa di questo approccio, che restituisce interesse a temi che sembravano relegati a un livello di semplice curiosità, e suggerisce considerazioni di più ampio respiro.

In un altro saggio pubblicato nel volume, l'analisi di un testo — un settecentesco manuale di magia tratto dai Salmi di David — offre l'occasione all'Autore per riesaminare criticamente argomenti, come quelli del rapporto religione-magia, con particolare riferimento alla tradizione biblica, e del rapporto razionalità-irrazionalità, come emerge nell'Illuminismo, dei quali si mette in risalto la profonda attualità e la costante presenza nelle espressioni culturali dell'uomo.

Antonio Marazzi

M. G. Parodi da Passano, *Il Kanga/Dongo, bambino-simbolo di una cultura africana*. Per capire gli altri popoli - Collana di Studi Etnologici diretta da Ernesta Cerulli e Vittorio Maconi, Università degli Studi di Genova, Libreria Mondini e Siccardi Editrice, 1978, pp. 91, s.i.p.

Con il termine anyi *kanga*, abron *dongo* si indicano nelle culture anyi e abron i nati dopo una serie di gestazioni infruttuose della madre o dopo ripetuti decessi di fratelli infanti. Il saggio, frutto di una ricerca sul terreno effettuata tra gli Anyi Bona e Indénié e gli Abbron della Costa d'Avorio espone e interpreta il comportamento rituale posto in essere dalla società a salvaguardia della vita di quei propri membri che le precedenti vicende familiari (una serie di aborti o di morti precocissime di fratelli) indicano come sottoposti a particolare rischio e bisognosi quindi, per vedere aumentare le proprie possibilità di sopravvivenza, di cure e accorgimenti particolari. Un tale atteggiamento protettivo trascende la ristretta cerchia familiare del bambino e coinvolge l'intera comunità « Ciò in accordo con un sistema di valori che pone l'accento sulla coesione sociale ben più che sul dramma individuale, nell'ambito di civiltà agricole in cui la continuità delle nascite e la conseguente ricchezza di uomini, nonché l'abbondanza e la regolarità dei raccolti, sono le due dimensioni complementari in cui si manifestano le forze fertili della natura. Una qualunque sottrazione di flusso vitale costituisce di conseguenza un attentato all'equilibrio culturale che non si esaurisce nella rovina del singolo essere colpito, ma che è suscettibile di ripercussioni su un ordinamento più vasto, garanzia della fecondità dell'uomo e del suo lavoro. » (p. 7-8).

Le cautele comportamentali nei confronti dei *kanga-dongo* vengono esposte in maniera sistematica e, al tempo stesso, in un crescendo emotivo. L'elencazione delle precauzioni prese dalla madre del nascituro (e con lei dagli altri membri del gruppo) dal momento dell'annuncio della nuova vita via via attraverso le fasi della gravidanza, la nascita e i primi anni di vita del bambino trascende la oggettività dei dati e determina per il lettore un ampio coinvolgimento nelle vicende del gruppo in lotta per la sopravvivenza di un suo membro e quindi, più generalmente, per la propria, contrappuntando il rigore dell'esposizione.

I comportamenti posti in essere per sottrarre un *kanga-dongo* (d'ora in avanti per brevità *dongo*) al destino di morte che lo minaccia sono particolari come particolare è la sua condizione esistenziale, e apparentemente contrastanti: vanno infatti dall'ostentato disinteresse della madre di un futuro *dongo* per la propria gravidanza, al contemporaneo cingersi il collo con un cordone che ha la funzione magico-simpatica di agganciare il bambino alla vita terrena. Lo stesso conferimento al *dongo* dello status di schiavo — mediante l'imposizione del nome che ha questo significato, e la scarificazione facciale — ha funzione ambivalente. « Da un lato — sottolinea l'A. — è lo schiavo maltrattato (ed è l'aspet-

M. G. Parodi da Passano, *Il Kanga/Dongo, bambino-simbolo di una cultura africana*. Per capire gli altri popoli - Collana di Studi Etnologici diretta da Ernesta Cerulli e Vittorio Maconi, Università degli Studi di Genova, Libreria Mondini e Siccardi Editrice, 1978, pp. 91, s.i.p.

Con il termine anyi *kanga*, abron *dongo* si indicano nelle culture anyi e abron i nati dopo una serie di gestazioni infruttuose della madre o dopo ripetuti decessi di fratelli infanti. Il saggio, frutto di una ricerca sul terreno effettuata tra gli Anyi Bona e Indénié e gli Abbron della Costa d'Avorio espone e interpreta il comportamento rituale posto in essere dalla società a salvaguardia della vita di quei propri membri che le precedenti vicende familiari (una serie di aborti o di morti precocissime di fratelli) indicano come sottoposti a particolare rischio e bisognosi quindi, per vedere aumentare le proprie possibilità di sopravvivenza, di cure e accorgimenti particolari. Un tale atteggiamento protettivo trascende la ristretta cerchia familiare del bambino e coinvolge l'intera comunità « Ciò in accordo con un sistema di valori che pone l'accento sulla coesione sociale ben più che sul dramma individuale, nell'ambito di civiltà agricole in cui la continuità delle nascite e la conseguente ricchezza di uomini, nonché l'abbondanza e la regolarità dei raccolti, sono le due dimensioni complementari in cui si manifestano le forze fertili della natura. Una qualunque sottrazione di flusso vitale costituisce di conseguenza un attentato all'equilibrio culturale che non si esaurisce nella rovina del singolo essere colpito, ma che è suscettibile di ripercussioni su un ordinamento più vasto, garanzia della fecondità dell'uomo e del suo lavoro. » (p. 7-8).

Le cautele comportamentali nei confronti dei *kanga-dongo* vengono esposte in maniera sistematica e, al tempo stesso, in un crescendo emotivo. L'elencazione delle precauzioni prese dalla madre del nascituro (e con lei dagli altri membri del gruppo) dal momento dell'annuncio della nuova vita via via attraverso le fasi della gravidanza, la nascita e i primi anni di vita del bambino trascende la oggettività dei dati e determina per il lettore un ampio coinvolgimento nelle vicende del gruppo in lotta per la sopravvivenza di un suo membro e quindi, più generalmente, per la propria, contrappuntando il rigore dell'esposizione.

I comportamenti posti in essere per sottrarre un *kanga-dongo* (d'ora in avanti per brevità *dongo*) al destino di morte che lo minaccia sono particolari come particolare è la sua condizione esistenziale, e apparentemente contrastanti: vanno infatti dall'ostentato disinteresse della madre di un futuro *dongo* per la propria gravidanza, al contemporaneo cingersi il collo con un cordone che ha la funzione magico-simpatica di agganciare il bambino alla vita terrena. Lo stesso conferimento al *dongo* dello status di schiavo — mediante l'imposizione del nome che ha questo significato, e la scarificazione facciale — ha funzione ambivalente. « Da un lato — sottolinea l'A. — è lo schiavo maltrattato (ed è l'aspet-

to socialmente evidenziato perché falso), dall'altro è il bambino lungamente atteso intorno a cui vi è una mobilitazione di forze collettive (anche se questo secondo aspetto, l'autentico, è volutamente eluso e ignorato). L'assimilazione alla condizione di schiavo del bambino precario è sottolineata dalla vendita fittizia che ne viene fatta. Anche in tale procedura appaiono caratteri di ambivalenza: se nella vendita infatti la mercificazione del bambino richiama quella dello schiavo « nel fatto che l'acquisto simbolico avvenga in cambio di alimenti (se pur di scarssissimo valore) è ravvisabile un proposito di allettare il bambino, dal momento che non si esclude che il bimbo voglia abbandonare con la morte la casa paterna perché non vi ha trovato cibo soddisfacente: si cerca perciò di indurlo a rimanere facendogliene mostrare da coloro che si accingono a comprarlo. » (p. 30).

Contraddittorietà e ambivalenza sono quindi il filo conduttore e la chiave interpretativa del comportamento sociale volto a tutelare il bambino *dongo*. Tale motivo ricorre ed è ribadito nella analisi e nella ricostruzione dello *nwesebre-nynzē*, il collare della salvezza che il *féticheur*, a seguito di divinazione, prescrive di porre al collo del *dongo* allo scopo di « promuovere la materializzazione di forze soprannaturali protettive i cui effetti rinvigorenti e purificatori si trasmettono al possessore. » (p. 39). Questo collare, composto di oggetti modestissimi (semi, parti di animali, pezzetti di legno e di stoffa) ed alla cui fabbricazione partecipa tutta la comunità recando in dono alla madre del *dongo* i vari elementi che lo compongono, deve essere portato su di sé dal bambino per tutta la prima infanzia, fino a quando cioè, superati i 6, 7 anni, non si possa considerare vinta la tenace lotta degli uomini contro le entità negative che si oppongono alla vita del *dongo*. Tutta la seconda parte del saggio è dedicata alla descrizione ed interpretazione dei cinquanta elementi che compongono il collare, al fine di registrare i significati simbolici delle componenti del collare stesso, significati che le nuove generazioni, sotto la spinta acculturativa particolarmente forte nell'area, mostrano di cogliere sempre meno; e di interpretare tali significati attraverso l'analisi dei materiali, della loro forma, dei colori ricorrenti e, elemento di grande interesse, dei proverbi che a ciascun componente si riferiscono e che proprio dalla reciproca connessione acquistano particolare significazione. Ogni singolo elemento del collare è valido in sé ma lo è di più come parte di un sistema di relazioni che vede le componenti dello *nwesebre-nynzē* interreagire tra loro in una sorta di circolarità difensiva. In più, alla efficacia della materia si aggiunge quella della parola, del proverbio cioè che tale efficacia riassume ed esalta. Oggetto e formula, materia e forma, significante e significato concorrono alla realizzazione di un insieme le cui componenti, apparentemente disomogenee, costituiscono invece, ad una analisi più approfondita, degli omologhi reciprocamente rafforzantisi per il raggiungimento dell'obiet-

tivo finale: la catalizzazione della volontà positiva del gruppo tesa alla conservazione della vita in opposizione al destino di morte che la mancanza di cautele renderebbe inevitabile per il *dongo*.

L'analisi e la comparazione degli oggetti e dei relativi proverbi riporta in evidenza le già riscontrate caratteristiche di ambiguità e di contraddittorietà che, così come caratterizzano il *dongo* — vivente ma in pericolo e comunque necessitante di un inserimento nella norma — improntano il comportamento difensivo di quanti hanno a cuore la sua vita. Tra gli esempi riportati, quello contraddistinto dal n. 18, che illustra l'asticciola dell'albero *pepewa*, legato al proverbio « l'amore distrugge » rende, ad avviso di chi scrive, in maniera ottimale il senso della battaglia di astuzie e di accorgimenti che il gruppo pone in essere per conseguire il proprio obiettivo di conservazione della vita. Come spiega l'A. « Il *pepewa* è un albero molto ambito dalle donne per far legna da ardere; lo si brucia perché si ama il calore e lo si distrugge, riducendolo a un pugno di cenere. Per il *dongo*: l'eccesso di cure di cui è oggetto può sortire l'effetto contrario a quello sperato provocando l'invidia funesta degli spiriti malevoli... Il *pepewa* rimanda quindi ad una dialettica simbolica dalla duplice valenza espressione della contraddittorietà della situazione *dongo*: si propone il bambino all'attenzione della divinità, invocata come benigna, attraverso la mediazione del fuoco (intento propiziatorio), ma non lo si espone, anzi lo si nasconde mediante l'accostamento "squalificante" con la cenere, alle volontà soprannaturali considerate nella loro disposizione avversa (intento elusivo), affinché il troppo "amore" che lo porta ad essere il centro della attenzione dei suoi non contribuisca, incautamente palesato (come avviene in occasione di sacrifici e di cure troppo evidenti), alla sua distruzione » (pp. 57-58).

L'A. offre infine una propria interpretazione del significato del collare — composto di elementi « naturali » e « culturali » — visto come tramite tra le due dimensioni, quella informale e quella formale che si contendono il *dongo* proprio in quanto questi viene a trovarsi, per la sua « inesistenza sociale » in uno stato marginale. La particolare attenzione posta al denominatore comune antitetività-complementarietà che sottende l'atteggiamento sociale nei confronti del *dongo* è ribadita da un'analisi della simbologia del collare che l'A. compie in tale chiave e di cui correda il saggio. Di grande utilità ai fini di una comparazione critica il quadro sinottico del comportamento che altre etnie dell'Africa occidentale tengono nei confronti di ripetute morti di bambini.

Non mancano nel saggio richiami a problematiche di notevole interesse, quali ad es. la estrema pericolosità della stregoneria « interna », tanto più nociva quanto più vicini al *dongo* sono coloro che pongono in essere tali procedure magico-stregonesche. La necessità di contenere il lavoro entro l'argomento specifico non ha consentito all'A. di ampliare questo ed altri interessanti spunti collaterali. Probabilmente per gli

stessi motivi l'A. non si è soffermata sugli usi relativi — presso Anyi e Abron — alle nascite « normali » che per il lettore avrebbero rappresentato un utile confronto con quelle che tali non sono.

Altrettanto stimolante sarebbe infine sapere se le culture Anyi e Abron considerino « pericolosi » bambini nati in condizioni particolari e quale atteggiamento tengano nei loro confronti (come ad es. avviene per gli *amu* e i *bulu* dei vicini Nzema, cfr. E. Cerulli, 1977. « L'individuo e la cultura tradizionale: norma, trasformazione ed evasione », in *Una società guineana: gli Nzema*, vol. 1, a cura di V. L. Grottanelli, pp. 164-66. Torino: Boringhieri. Cfr. anche V. L. Grottanelli, 1978. « L'assetto sociale della procreazione », in *Una società guineana: gli Nzema*, vol. 2, a cura di V. L. Grottanelli, pp. 32-35. Torino: Boringhieri).

Quest'ultimo argomento, la società che difende se stessa contro i bambini « pericolosi », è ben distinto dal tema del saggio — la difesa dei *dongo*, bambini « in pericolo » —. Nondimeno proprio il taglio comparativo e contrappositivo che l'A. ha dato al proprio lavoro stimola la curiosità del lettore verso la possibilità di riscontrare un comportamento sociale orientato in maniera opposta a quello illustrato nel saggio. Ci si augura che tale curiosità possa essere in futuro soddisfatta da parte del gruppo che lavora in zona.

Carla Rocchi

I. Signorini (with contributions by Giorgio Raimondo Cardona, Carla Maria Rita, and Luigi Tranfo), *Gente di Laguna: Ideologia e Istituzioni Sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milan, Italy. Franco Angeli Editore. 1979. 283 pp., preface, two appendices, references, several illustrations and tables, and one map. Price: 8,000 lire.

The Huave Indians occupy the territory of four *municipios* surrounding the salt-water lagoons on the Pacific coast of the Isthmus of Tehuantepec in the state of Oaxaca, Mexico. The Huave number nearly 10,000 (including monolingual and bilingual speakers), and in terms of culture content they are still traditional and conservative in comparison to Indians in many parts of Mesoamerica who are undergoing rather rapid sociocultural change. Despite their relative isolation, the Huave are experiencing some significant changes and the onset of the process of secularization is *ad portas*. This volume is a collection of ethnographic essays on San Mateo del Mar, one of the four Huave *municipios*, with a mixed fishing and agricultural subsistence economy. It is the first publication of the Italian Ethnological Mission in Mexico, under the general direction of Vinigi L. Grottanelli. The field research

stessi motivi l'A. non si è soffermata sugli usi relativi — presso Anyi e Abron — alle nascite « normali » che per il lettore avrebbero rappresentato un utile confronto con quelle che tali non sono.

Altrettanto stimolante sarebbe infine sapere se le culture Anyi e Abron considerino « pericolosi » bambini nati in condizioni particolari e quale atteggiamento tengano nei loro confronti (come ad es. avviene per gli *amu* e i *bulu* dei vicini Nzema, cfr. E. Cerulli, 1977. « L'individuo e la cultura tradizionale: norma, trasformazione ed evasione », in *Una società guineana: gli Nzema*, vol. 1, a cura di V. L. Grottanelli, pp. 164-66. Torino: Boringhieri. Cfr. anche V. L. Grottanelli, 1978. « L'assetto sociale della procreazione », in *Una società guineana: gli Nzema*, vol. 2, a cura di V. L. Grottanelli, pp. 32-35. Torino: Boringhieri).

Quest'ultimo argomento, la società che difende se stessa contro i bambini « pericolosi », è ben distinto dal tema del saggio — la difesa dei *dongo*, bambini « in pericolo » —. Nondimeno proprio il taglio comparativo e contrappositivo che l'A. ha dato al proprio lavoro stimola la curiosità del lettore verso la possibilità di riscontrare un comportamento sociale orientato in maniera opposta a quello illustrato nel saggio. Ci si augura che tale curiosità possa essere in futuro soddisfatta da parte del gruppo che lavora in zona.

Carla Rocchi

I. Signorini (with contributions by Giorgio Raimondo Cardona, Carla Maria Rita, and Luigi Tranfo), *Gente di Laguna: Ideologia e Istituzioni Sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milan, Italy. Franco Angeli Editore. 1979. 283 pp., preface, two appendices, references, several illustrations and tables, and one map. Price: 8,000 lire.

The Huave Indians occupy the territory of four *municipios* surrounding the salt-water lagoons on the Pacific coast of the Isthmus of Tehuantepec in the state of Oaxaca, Mexico. The Huave number nearly 10,000 (including monolingual and bilingual speakers), and in terms of culture content they are still traditional and conservative in comparison to Indians in many parts of Mesoamerica who are undergoing rather rapid sociocultural change. Despite their relative isolation, the Huave are experiencing some significant changes and the onset of the process of secularization is *ad portas*. This volume is a collection of ethnographic essays on San Mateo del Mar, one of the four Huave *municipios*, with a mixed fishing and agricultural subsistence economy. It is the first publication of the Italian Ethnological Mission in Mexico, under the general direction of Vinigi L. Grottanelli. The field research

and writing of this book was done under the editorship of Italo Signorini, with the collaboration of Giorgio Raimondo Cardona, Carla Maria Rita, and Luigi Tranfo.

The first five chapters of the book (133 pages) are the work of Signorini and may be regarded as a summary ethnography of the community of San Mateo del Mar. These chapters place the community in historical and ethnographic perspective; Signorini describes and analyzes the most salient aspects of the local culture and society: ecology and demographic organization, subsistence and material culture, the *cargo* system, kinship terminology, *compadrazgo*, and so on. The description is good, but it could have been more extensive. In fairness to the author, the reader can discern between lines that he has much more to say, but that for some unapparent reason, Signorini is delaying the definitive product. The ethnographic analysis is also good, contains many insights, and constitutes the most valuable contribution of the work. Particularly interesting is Signorini's description and analysis of the *cargo* system in which he gives new insights into the nature of this universal ritual-ceremonial complex in Mesoamerican communities. Again, Signorini wets the appetite of the reader who expects more from his distinct way of focusing ethnographic problems. This may also be said of the other contributions to the volume.

On the debit side, Signorini's ethnography is not well organized and this detracts somewhat from its intrinsic merit. Why there is a separate chapter on kinship terminology while kinship, marriage, and the family are put together in the introductory chapter, I cannot understand! The chapter on *compadrazgo* has an insightful piece of analysis, but the description of the institution is incomplete. Signorini barely describes baptism and marriage *compadrazgo* and he disregards all other *compadrazgo* occasions. Surely there are at least another five or six *compadrazgo* types in San Mateo del Mar. It is evident that in the light of an exhaustive description of types the structure and functions of the institution would change significantly. In summary, then, this ethnography is an excellent beginning and the reader may expect the conclusive work on the Huave Indians.

Each of the four concluding chapters of the book is a fairly extensive, self-contained contribution to Huave ethnography. In Chapter 6, Tranfo discusses the concepts of *nagualismo* and *tonalismo*, the belief in which has widespread incidence in Mesoamerican communities. This is a significant contribution to Mesoamerican ethnology, for Tranfo does not limit himself to the description of the *nagual* and *tonal* in San Mateo del Mar, but very ably he discusses the literature on these concepts and makes sense out of the sometimes conflicting accounts which have been given. I particularly liked his assertion that, although the *nagual* may have some evil and malefic attributes, it is essentially

a trickster and not a witch. Indeed, Tranfo's chapter is probably the best review and discussion of *nagualismo* and *tonalismo* that I have ever read.

Chapter 7 is an exercise in medical anthropology: Signorini and Tranfo discuss the nature of illness in San Mateo del Mar, classify its most important natural and supernatural components, describe the personnel engaged in its practice, and delineate the supernatural context in which it is embedded. The most rewarding part of this chapter is the interplay between the « physical » and « psychological » aspects of illness and the mostly « natural » and « supernatural » etiology respectively associated with them. This is a very useful approach to a series of vexing problems in the domain of folk illness and health (« hot » and « cold » foods, twinning, the evil eye, and so on) which have not been solved in Mesoamerican ethnology. The relationship between traditional, folk medicine and western medicine has received little attention in the past and it is in this context that this contribution is particularly welcome.

Chapter 8 is the most extensive of the four self-contained contributions. Rita describes Huave sexuality and the beliefs and practices associated with conception and birth, gestation and delivery, postnatal care of the infant, and associated events. This is good ethnography and the chapter constitutes a valuable contribution to women studies in Mesoamerica. The ethnography of women is practically nonexistent as much more needs to be done in this domain before we can attempt ethnological generalizations concerning interpersonal relations, ethnic relations, « passing » along the ethnocultural continuum, and the participation of women in the processes of modernization and secularization which are presently affecting even the most isolated and traditional communities in Mesoamerica.

Finally, Chapter 9 is a cognitive study of Huave linguistic categories. Cardona, an ethnolinguist, presents a kind of etnoscience classification of biological and anthropomorphic categories of immediate importance for the people of San Mateo del Mar. The material presented in the chapter contains a number of insights, but it seems incomplete and does not yield to meaningful generalizations. This is another example that leads the reader to think that this volume is a preliminary report and not the finished product.

In conclusion, the descriptions and analyses throughout this volume are consistently good and constitute a significant contribution to Mesoamerican studies. This book is in many ways a harbinger of more creative ethnology. The reader may look forward to the definitive study of the Huave Indians by a group of Italian ethnologists, whose orientation and theoretical perspective appears to differ from the kind of work that has been done in Mexico and Guatemala by both Mexican and American ethnologists.

Hugo G. Nutini