

NOTE

I MITI NON PRECEDONO LA STORIA

Piero Matthey
Università di Roma

Al pari di altri stati con cui confina — si pensi al Niger e all'ex Impero Centrafricano — il Ciad figura tra i paesi del continente nero più superficialmente conosciuti dal punto di vista delle ricerche etnologiche: e le monografie finora dedicate allo studio approfondito di loro singole popolazioni sono veramente poche. Possono avere contribuito a questo stato di cose la posizione geografica di tali territori, tutti privi di un qualsiasi sbocco al mare, e il difficile accesso a molte loro regioni, soprattutto quelle desertiche. Gli stessi rendiconti ufficiali dell'amministrazione coloniale francese non risalgono, per le zone più remote, oltre gli anni Trenta.

Le frontiere tracciate in modo artificiale in base ai trattati fra le potenze europee che si spartivano l'Africa hanno compreso di solito al loro interno un mosaico di popolazioni quanto mai culturalmente diverse fra di loro. Nel caso specifico del Ciad, il contrasto maggiore si riscontra fra quelle islamizzate al nord da una parte e, dall'altra, quelle viventi nella parte meridionale del paese. Queste ultime vengono per comodità definite pagane, anche se oggi sono cristianizzate su larga scala. Non vanno dimenticati i rapporti difficili intercorsi tanto a lungo fra i regni ed imperi, che dominarono nel Ciad centrale e nella vicina Nigeria, e i popoli del sud, vittime regolari delle scorrerie dei primi, compiute in particolare per razziare schiavi.

Proprio ad un importante regno ciadiano, il Baghirmi, ha rivolto ora la sua attenzione Viviana Pâques, cui si doveva già un contributo di rilievo (Pâques 1964). Allora la studiosa italo-francese si era occupata di quella che considerava « une seule et même civilisation »¹, propria di tutta l'Africa nord-occidentale, sostenendo la tesi che un'unica ed omogenea visione del mondo ispirasse le credenze religiose delle popolazioni di un'area estremamente vasta, estendentesi dal Sudan al Magreb. Creatore ne sarebbe stato un Mosè sahariano, di cui però non si può sapere nulla di preciso.

Problemi cruciali di metodo

Per intendere e valutare il nuovo e recente contributo della Pâques (1977) bisogna rifarsi alle dichiarazioni, veri e propri postulati, che compaiono all'inizio (pp. I-II) sotto il titolo significativo di *Avertissement*. Il lavoro pretende di avere un interesse generale per due motivi; il primo è dato dall'importanza di offrire una documentazione accurata su una cultura che sta subendo trasformazioni di rilievo. Parevi sia il rischio di non poterla più studiare negli anni prossimi, se, come afferma l'autrice, è possibile che essa scompaia in tempi brevi. L'altro motivo è costituito dalla stessa posizione geografica del Baghirmi, situato nella zona di contatto dell'Islam con società pagane. Questo si presenta pertanto come un caso paradigmatico per l'insieme delle culture africane.

Come studiare allora, e ciò vuol dire come interpretare, una tale cultura? A questo punto emergono evidenti i presupposti, che corrono il rischio di diventare pre-concetti e pre-giudizi, della scuola in cui si è cresciuti e da cui si è stati formati. Sono essi ad orientare la ricerca, a costituirne le fondamenta e i limiti nello stesso tempo. Ciò vale per Griaule (l'opera della Pâques porta appunto la dedica « à mon maître Marcel Griaule ») come per qualsiasi altro maestro, degno di tale nome, che abbia veramente ispirato i suoi allievi, evitando tuttavia al suo insegnamento di diventare una camicia di Nesso, imposta una volta per tutte.

Ora, fino a che punto ha senso parlare di « le monde spirituel des Africains » (p. I), « la pensée africaine en général » (pp. 6, 103, 172), riferendosi all'intero continente, quando di fatto i casi specifici presi in considerazione sono soltanto quei pochi studiati da Griaule e dai rappresentanti della sua scuola? Così si ignora, in modo che è ragionevole presumere deliberato, quanto fatto da altri; che è molto di più.

Lo studio di società notevolmente diverse dalla *propria* ha sempre posto e continua a porre grosse difficoltà a etnologi di ogni provenienza e formazione. Il "propria" si riferisce a una qualunque parte del mondo, vale a dire non è affatto necessario che lo studioso sia un europeo. Sono tanti i fattori che entrano in gioco, dal sesso del ricercatore all'ambiente in cui è cresciuto, al momento in cui l'indagine viene compiuta, al valore degli informatori — incontrati talora per puro caso — all'atteggiamento assunto dalla gente del posto nei confronti del temporaneo ospite straniero. Ogni monografia reca ineliminabile la traccia della persona che l'ha scritta e in una certa misura può dire altrettanto sul suo autore o autrice che sull'argomento studiato. Essa resta pur sempre un tentativo, nei limiti delle possibilità umane, di traduzione dei concetti, delle idee e del modo di agire di uomini abituati a pensare e ad operare in base a criteri anche molto diversi dai propri,

ma mai diversi al punto da non potere essere espressi in un'altra lingua e resi comprensibili in un altro contesto culturale.

Non si mette in dubbio che i Barma, gli abitanti del Baghirmi, abbiano sviluppato istituzioni e credenze proprie, ma non si vede in che modo possa reggere la tesi della Pâques per cui nell'opera si ascolterebbe la voce « des Africains eux-mêmes » (p. II), mentre tacerebbe del tutto la sua. In realtà la prima voce viene percepita dal lettore filtrata in notevole parte dagli interessi e dalla formazione della seconda, oltre che dalla lingua usata, che è il francese, non certo il barma. Qualsiasi traduttore è nella difficile posizione di doversi spostare da un mondo ad un altro, di dover essere contemporaneamente di casa in ciascuno dei due; non è però fatto accidentale che l'operazione sia compiuta di solito da una lingua straniera in quella materna, *non viceversa*. È facile affermare che i fatti parlano da soli e che basta osservarli, tuttavia in etnologia, come del resto in qualsiasi altra disciplina, il problema di fondo rimane quello di stabilire che cosa si intenda per fatti, come si per venga a identificarli e quali siano quelli rilevanti per i temi che lo studioso ha in mente:² lo ammette incidentalmente la stessa Pâques: « le document n'existe pas par lui-même » (p. I). Sono proprio i problemi presi in esame una variabile che non può essere né ignorata né sottovalutata, e si ritorna così al punto cruciale di sempre. Le teorie non nascono dal nulla; esse sono in rapporto con realtà concrete cui si riesce a dar senso soltanto formulando ipotesi che devono successivamente essere provate. Sforzarsi di mettere ordine nella varietà dei dati raccolti, « les données de l'expérience » (p. I), di estrarne la logica soggiacente vuol dire tentare di scoprire le ragioni per cui gli esseri umani agiscono come agiscono, in un modo — cioè — mai casuale o tale da mutare capricciosamente di giorno in giorno.

Individuare i fatti che interessano, ordinarli come tante tessere di un mosaico non può essere ridotto a puro e semplice passatempo. Perché mai parlare, come fa la Pâques, di mode passeggiere — sociologismo, funzionalismo, strutturalismo, freudismo, cibernetica — destinate, sembra, a durare non più di una stagione, quasi fossero modelli d'estate o d'inverno, senza poi dire chiaramente quali siano gli autori e le opere cui ci si riferisce, e permettere quindi al lettore di rendersi conto se questi e queste siano inutili relitti da abbandonare una volta per tutte lungo la strada? Contrapporvi « les réalités profondes de l'âme et du monde africains » (p. II) è un grave errore. Un etnologo non sfugge alla regola comune del mondo dello studio. Ha bisogno di strumenti concettuali, ed è suo dovere dichiarare i propri in modo da consentire ad altri di valutare quanto scrive.

Di fatto, appare abbastanza evidente quali siano quelli dell'autrice che, allieva di Marcel Griaule, ne segue fedelmente le tracce. La tesi di fondo dello studioso francese era che, per alcune popolazioni del continente nero, si può parlare di un « système de pensée... à la hauteur

de celle du monde antique ou des peuples d'Asie ».³ Il continente nero Griaule lo aveva visitato in parte durante la missione Dakar-Gibuti e nel corso di quelle successive, ma l'interesse era andato concentrandosi sul Sudan francese, l'attuale Mali, e il suo nome evoca immediatamente quello dei Dogon. Anche se negli anni Trenta erano poche le monografie etnografiche, si può affermare che gli etnologi, da qualunque paese provenissero, erano coscienti della portata e del senso delle loro ricerche, volte a far conoscere in Europa e altrove culture degne di essere studiate tanto quanto le grandi civiltà del Vicino Oriente antico e del mondo classico, ben più note e da parecchio tempo. Proprio l'averlo fatto mi pare sia la riprova della convinzione che aveva un senso farlo.

Per « sistemi di pensiero » Griaule intende non esclusivamente, ma in modo precipuo, le credenze religiose, e le sue opere lo dimostrano con chiarezza. Ma, se è vero che fra i Dogon queste hanno un posto rimarchevole nell'ambito complessivo della loro cultura, è altrettanto vero che, pur facendo ricorso a missioni formate da più persone, sono rimasti ignorati molti altri aspetti della stessa cultura dogon. Il quadro di questa, così come lo si possiede, grazie ai lavori del Griaule e dei suoi collaboratori, si presenta estremamente disuguale, molto più che nel caso di popolazioni studiate da un solo antropologo sociale britannico: si pensi ai lavori di Evans-Pritchard sui Nuer, o ancor meglio a quelli di Firth su Tikopia, per citare ricerche condotte prima o nello stesso periodo in cui Griaule iniziò a lavorare intensamente fra i Dogon⁴.

Inoltre l'etnologo francese insisteva molto sull'importanza che doveva essere riconosciuta all'ergologia, ai manufatti presi in considerazione non tanto per tentare di documentare, sulla base della loro distribuzione geografica, processi di diffusione quanto perché costituivano la prova tangibile di complessi sistemi di idee. Partendo proprio da ciò che è concreto, anche estremamente semplice ma osservabile con facilità, come un paniere o un tamburo, si potevano individuare elaborate costruzioni dello spirito umano, altrimenti non percepibili di primo acchito. V. Pâques vi insiste esplicitamente nelle pagine iniziali di *L'arbre cosmique* (p. 8) e vi si diffonde a lungo nel volume ora esaminato. Così ella sostiene che « la moindre relation sociale, la moindre technique relèvent de cette référence constante à une cosmogonie qui dicte ses lois à la politique, à l'économie et à l'éthique » (p. III, corsivo aggiunto).

Si confronti questa affermazione con quanto scritto a suo tempo da G. Dieterlen (1957: 139, corsivo aggiunto): « le moindre objet usuel expose-t-il, dans ses formes ou ses décors, l'expression volontaire d'une cosmogonie compliquée » e dallo stesso M. Griaule (1957: 46, corsivo aggiunto): « C'est même l'objet le plus usuel, le plus commun, le moins orné qui sera le plus représentatif de la civilisation étudiée ».

Fra i Barma la lancia a doppia lama, che figura fra le insegne dello *mbang* di Bousso, rappresenta la stella Mak-ninga, letteralmente « lampo lancia », una sorta di meteora che « proviene dall'ovest per cadere ad

est producendo un rumore simile ad un colpo di cannone » (pp. 127-29). La grande piroga cucita *gumti*, usata per la caccia all'ippopotamo, è la controfigura materiale, il supporto visibile dell'arca cosmica su cui lo *mbang* discese in terra al momento della seconda organizzazione del mondo (pp. 158-64), e si potrebbero citare molti altri esempi.

Argomenti trattati nel corso dell'opera

All'*Avertissement*, cui si è accennato, segue una *Introduction*, nella quale l'autrice riprende i motivi essenziali dell'insegnamento del suo maestro, prima di passare all'analisi sistematica degli aspetti della cultura dei Barma che maggiormente l'hanno interessata. In particolare, sono i miti di fondazione del regno del Baghirmi nella loro estrema ricchezza di particolari e nella loro complessità ad attrarre l'attenzione della Pâques. Poco spazio è concesso alle fonti storiche arabe ed europee, non tanto perché non consentano di ricostruire nei limiti del possibile le vicende passate di questo regno africano, quanto perché tale compito è lontano dalle preoccupazioni della studiosa italo-francese.

Il sovrano, lo *mbang*, è l'incarnazione terrena, sotto forma umana, di Dio creatore del mondo. Il suo ruolo non sembra tanto quello di un reggitore di stato che, dati i poteri assoluti di cui gode, dirige e sorveglia costantemente l'organizzazione politica, quanto invece di chi compie una serie di riti nei momenti dovuti per assicurare e garantire l'armonia dei rapporti fra gli esseri umani e le realtà superiori da cui essi dipendono. Ogni giorno al tramonto il sovrano, considerato simile al Sole, deve osservare l'astro che cala sotto l'orizzonte, mentre intorno a lui stanno i dignitari della corte (p. III). È l'ora in cui il Sole di giorno viene raggiunto e sostituito dal Sole di notte. Quest'ultimo continua sotto terra la corsa del primo. Si tratta di un avvenimento mitico di importanza fondamentale, che si ripete ovviamente senza interruzione tutti i giorni.

Non lo *mbang*, ma i dignitari sono coloro che realmente agiscono e curano l'amministrazione degli affari della corte, dove pare in base alla ricostruzione della Pâques che la preoccupazione principale sia quella di mantenere delicati rapporti, più di natura cosmica che non politica. Un nesso analogo di equilibrio e complementarità intercorre fra lo *mbang* di Bousso e quello di Massenya, sancito dal mito di fondazione. Proprio ad essi si riferisce il titolo del libro, *Le roi pêcheur et le roi chasseur*, dato che il primo è lo *mbang* di Bousso, pescatore, in rapporto con l'organizzazione del primo mondo, subordinato però allo *mbang* di Massenya, cacciatore, sceso in terra al momento della seconda organizzazione del mondo (p. 212).

Vi sono poi accenni alle regioni del Baghirmi, alla sua islamizzazione verso la fine del '500, agli inizi dell'amministrazione francese. Ma è significativo che l'interesse si sposti subito da problemi di carattere sto-

rico ai racconti leggendari relativi all'arrivo dei Barma e ai miti di fondazione. Nello stesso modo l'organizzazione rituale e politica della corte di Massenya è considerata molto più da una visuale ideale, di quanto deve o dovrebbe essere fatto che non di ciò che, in specifici casi, è stato fatto. Non si può parlare di un'indagine storica vera e propria, qual è almeno abbozzata in recenti contributi di A. Masson-Detourbet Lebeuf (1977, cfr. 1978), che ha discusso in modo attento e documentato la formazione, lo sviluppo e il declino di tale regno.

Anche l'organizzazione territoriale e sociale del regno viene esaminata alla luce dei miti di fondazione di alcuni centri abitati importanti. Seguono l'esame del calendario e della cosmogonia, fondata su un mito d'origine del mondo comune a varie popolazioni dell'Africa di nord-ovest. Nella stessa prospettiva viene considerata l'idrografia del Baghirmi. Chiude l'opera un capitolo dedicato ad aspetti della vita quotidiana, in particolare al modo in cui questi riflettono il mito di fondazione: i criteri in base ai quali è stata costruita la città di Massenya, al suo interno il palazzo reale, quali sono i cereali coltivati, come si svolge la cerimonia del matrimonio dello *mbang*.

Il regno del Baghirmi non è un'isola

V. Pâques ha scritto un'opera estremamente ricca di dati, minuziosa, che dovrà essere tenuta presente da chiunque facesse ulteriori ricerche nel Baghirmi, ammesso che questo sia possibile in un paese quale il Ciad, scosso dagli avvenimenti del febbraio 1979 e dei mesi successivi, ormai sull'orlo del caos e, può darsi, di una spartizione fra il Nord e il Sud. Nello stesso tempo essa lascia perplesso chi non parta dai presupposti della scuola di Griaule. La bibliografia è incomprensibilmente povera e unilaterale. Se è vero che gli studi relativi al Ciad sono pochi, non ne mancano tuttavia sui regni ed imperi dei paesi vicini, con cui sarebbe stato utile, per non dire necessario, procedere a confronti. Di questi, con riferimento particolare all'organizzazione politica, si parlerà più avanti. Sono ugualmente disponibili monografie su varie popolazioni ciadiane che era opportuno tenere presenti per tentare di gettare luce su fatti citati dall'autrice.

Più volte si parla di oggetti di rame usati alla corte di Massenya: braccialetti portati dallo stesso *mbang* (p. 73), una tromba, il *gos bel* (pp. 8, 12, 41, 191), un catino (p. 32) con cui i domestici raccolgono tutti i suoi escrementi durante i pochi giorni di ritiro trascorsi in una capanna di paglia, quale iniziazione alla carica che assume e al regno che sta per iniziare. Le sue feci vengono poi deposte in un buco dietro la capanna e sorvegliate di continuo per evitare possibili fatture contro il sovrano.

Lo stesso metallo è usato fra gli Zaghawa dello Uadai per i timpani, insegnate del sultano, che li riceveva al momento della sua proclamazione.

Erano la materiale e visibile testimonianza della sovranità da lui esercitata. Venivano suonati nel corso di importanti rituali (Tubiana 1964: 34-38, 78-84). In territorio kotoko, nelle zone più settentrionali del Camerun lungo il corso inferiore dello Sciari e del Logone, le insegne del potere dei vari principi comprendono anche oggetti in rame. Si tratta di un coltello da getto, di un piatto, di una lunga mazza (Masson-Detourbet Lebeuf 1969: 266-267, 273, 276-277; Lebeuf 1962; 108-114). Ma il ricorso a codesto metallo per oggetti simbolo del comando è attestato su un'area molto più vasta del Ciad. Essa riguarda infatti varie parti del continente africano. La sua dutilità e malleabilità, il colore rosso brillante che lo rende attraente e piacevole sono di certo fattori che ne spiegano l'uso, ma non danno pienamente ragione del suo impiego specifico nel Baghirmi e negli altri casi. Non è certo facile ricostruirne la storia in Africa. Tuttavia la dovuta attenzione dovrebbe essere rivolta alle società più vicine, quelle che hanno avuto con lo stesso Baghirmi contatti costanti, anche se turbolenti (Herbert 1973).

Questa osservazione vale pure per il termine *mbang*, con cui è designata la suprema autorità del regno. La Pâques lo rende con 're', 'sovrano' (p. 7), talora 'sultano'. Esso figura in lingua barma, usato in senso traslato, in espressioni quali *mbang teje* (p. 124) 'l'ape regina', *mala mbang* (p. 115) 'capo re', colui che dà l'inizio ad un gioco praticato a Bousso al momento della circoncisione dei ragazzi, *mbang nyere* (p. 206) 're del cotone', cioè il capo dei tessitori a Bousso, infine *mbang alin* (p. 212) 're dell'indaco', che presiede a N'Djamena la corporazione dei tintori. In un articolo di alcuni anni fa la studiosa italo-francese aveva accennato di sfuggita, in una nota, al fatto che il titolo di *mbang* si ritrovava presso varie popolazioni sara, ma non ne indicava nessuna in modo preciso. Pur non dipendendo direttamente dallo *mbang* di Massenya o da quello di Bousso, gli omonimi capi sara ricevevano da questi ultimi la conferma della loro investitura. Ne derivava una specie di confederazione di piccoli stati, che gravitavano intorno al potente regno del Baghirmi (Pâques 1967b: 184n). D'altra parte, essa non ritorna sull'argomento nell'opera qui presa in esame. E pensare che non mancano i dati che suggeriscono indubbie connessioni fra il Baghirmi e la molitudine di gruppi stanziali nella vasta regione che da un punto di vista amministrativo corrisponde in parte alla Préfecture du Moyen-Chari, sulla sinistra appunto del grande fiume che attraversa il Ciad dal sud verso l'ovest.

Ora lo stesso termine che viene usato in contesti molto diversi da parte dei Barma, pur indicando sempre persone che occupano posizioni preminenti, in modo specifico il sovrano, fra i popoli sara è riferito a figure di primo piano in campo religioso. Nel *Dictionnaire Sara-Français* alla voce *mbang* si legge: « Grand chef coutumier. On en connaît 5 en pays sara: à Bédaya, Bégé, Diei, Sanglé, Kutu », e Robert Jaulin aggiunge: « Le chef religieux le plus important est le Mbang », riferendosi a

quello di Bédaya, centro religioso dei Sara Majingay (Hallaire & Robinne 1955-1959: 177; Jaulin 1967: 13n). Allo stato attuale delle conoscenze i dati disponibili sui rapporti fra i vari gruppi sara sono pochi, e si fa sentire l'assenza di studi monografici approfonditi e di ricerche relative alle vicende precedenti e successive all'arrivo dei Francesi, le prime ricostruibili presumibilmente in base alle tradizioni orali, le seconde documentate nel materiale d'archivio dell'amministrazione francese. Ciò non toglie che si possano notare fra la cultura barma e quella di vari popoli sara analogie troppo puntuale e minuziose per potere essere dovute a casuali coincidenze. Stabilire come, quando e in quale direzione si siano avuti prestiti è un difficile compito, cui si può in questa sede semplicemente accennare, ma che richiede di essere affrontato in futuro.

Lo *mbang* barma di Mapling reca sulla spalla destra due coltelli da getto, quando compie un sacrificio nelle acque del fiume Sciari, e usa uno di questi per sgozzare un capro (pp. 149-50). A Bousso, non appena investito della sua carica, lo *mbang* locale si recava a Moqaddem per assistere ad un sacrificio con cui si inaugurava il periodo della pesca. Sulla spalla appoggiava tre coltelli da getto consacrati (pp. 153-55)⁵. In territorio sara, coltelli da getto di forma più elaborata di quella a F, funzionale allo scopo che si intende raggiungere e pertanto propria dell'arma usata in caccia o in guerra, sono le più importanti insegne dello *mbang* di Bédaya. Sono noti come *myabo*, vale a dire coltelli da getto (*mya*) grandi (*bo*), e sono riservati a chi è investito della suprema carica religiosa⁶.

A sud dei Majingay è stanziano un altro gruppo sara, gli Ngama. Nel novembre 1963, Nauorba, il loro unico *mbang*, vivente nel villaggio di Ndinakobo, permise che fossero visti e fotografati gli oggetti sacri da lui posseduti e custoditi, pur con il divieto esplicito di toccarli. In pelli d'antilope deposte su una piattaforma nella sua abitazione erano conservate due lastre di rame a forma di V schiacciata con bordo di ferro (*bol mbor*), una piccola campana priva di battaglio (*mundo*) e otto coltelli da getto di grandi dimensioni (*mya bo*), non di fattura umana ma attribuiti nel loro complesso a Su, personaggio di rilievo della mitologia sara⁷. Mancando studi d'insieme delle insegne del potere, proprie di capi e/o sovrani nella vasta area del Ciad centromeridionale e dei paesi limitrofi, non si può andare oltre la notazione di coincidenze, cui rimane da dare una spiegazione. I risultati potrebbero essere di notevole interesse, come ha dimostrato il tentativo di Jan Vansina (1969) a proposito delle campane doppie di ferro senza battaglio, usate come emblemi del potere politico dalla Nigeria e dal Camerun fino all'Angola, Zambia e Malawi. Tale ricerca fu da lui effettuata avendo presente il problema dei rapporti possibili, ma di certo non facili da dimostrare, fra i vari gruppi di regni in Africa.

Importa ora ricordare un'altra somiglianza molto più sorprendente fra il mondo barma e quello sara, anche se i dati a disposizione provengono da fonti di valore sensibilmente diverso. In un'opera scritta

alcuni decenni fa da un ex-governatore francese del Ciad, P.O. Lapie, che pare basarsi su informazioni di seconda mano e non fece ricerca sul terreno, si parla degli "Bangs". Li definisce « sorciers héréditaires » e ricorda che sotto la loro guida una certa resistenza fu offerta dai Sara alla penetrazione degli Europei. Dovrebbero essere con ogni verosimiglianza gli *mbang*. Inoltre il potere politico-religioso era esercitato da un "Goargue", riconoscibile per il fatto di avere l'esclusivo diritto di portare un coltello da getto sacro. Non vengono forniti dati precisi, non si dice dove vivesse, ma il suo nome potrebbe richiamare quello dello Ngorgue di cui parla R. Jaulin. Per quest'ultimo si tratta del titolo concesso al capo religioso di alcuni clan sara majingay, di rango inferiore rispetto ad altri clan da cui proviene invece lo *mbang* di Bédaya (Jaulin 1967: 13n). Lapie, da parte sua, aggiunge che il Goargue, quando muore, viene sepolto in una fossa scavata all'interno dell'abitazione stessa, e coperta sul fondo da uno strato di carbone di legna. E' un procedimento che non risponde a motivazioni funzionali, ed è limitato a questo specifico caso (1943: 63-64). E' da notare che V. Pâques ricorda come a Massenya gli *mbang* siano sepolti in questo modo, o almeno lo fossero, se è fondata la tesi dell'*imām* locale, per cui ciò non si sarebbe più verificato a partire dall'inizio del secolo scorso. Ma tuttora dignitari speciali sono addetti alla preparazione e conservazione del carbone di legna tratto dall'albero *jan* (*Balanites aegyptiaca*). E' molto significativo quanto è accaduto nel corso di un viaggio a Bousso fatto da Yūsūf, *mbang* di Massenya, che la studiosa italo-francese incontrò nel 1966 e 1967. I dignitari competenti misero sulla stessa Land-Rover che portava il sovrano una cassetta contenente appunto carbone di legna. Questo doveva essere usato nel caso lo *mbang* fosse morto lungo il percorso, prima di tornare alla sua dimora⁸. Si deve a Lapie una confusione fra Goargue e *mbang*? Anche se ciò si fosse verificato, è l'identità di questo particolare del modo di sepoltura a Massenya e fra i Majingay che importa sottolineare.

Altri fatti collegano il regno barma con le popolazioni sara. E' il caso di molti titoli di dignitari della corte del Baghirmi. Ai *gembang* (letteralmente 'benvoluti dallo *mbang*'), giovani educati al palazzo reale, venivano affidati incarichi molto importanti nel sistema di rapporti intercorrenti fra il sovrano e il mondo esterno, dovendo essi occuparsi fra l'altro dei suoi spostamenti lontano dalla capitale. Viene fatto di domandarsi se vi sia una connessione con gli *ngombang*, aiutanti o ministri dello *mbang* ngama, presenti pure presso i Majingay⁹. Ma sia fra questi sia a Massenya compare il titolo di *ngar*, di solito seguito da un altro termine, qualificativo, che specifica le attribuzioni e responsabilità in questione. Viene usato per i figli dello *mbang* barma, e indica nel complesso i grandi dignitari Ngarangolo, come lo Ngaramane, prefetto e amministratore del palazzo. L'elenco potrebbe continuare. Di rilievo è il fatto che lo Ngarbe, cioè il capo di villaggio, si ritrovi sia fra gli Ngama sia nel regno del Baghirmi, dove rappresenta localmente il potere centrale, esercitando

un'autorità diretta sul posto (Hallaire & Robinne 1955-1959: 237. Cfr. Masson-Detourbet Lebeuf 1977: 70).

Singolari sono poi i riferimenti fatti da V. Pâques allo *yondo*, l'iniziazione dei ragazzi, il cui nome richiama, almeno in parte, quello sara, vale a dire *ndo*. A Mapling (p. 72, nota 1) essa non avrebbe più avuto luogo una volta avvenuta la conversione all'Islam. Un altro passo in cui vi si accenna (p. 150) non consente di affermare se si tratti di un raffronto puro e semplice oppure se lo *yondo* si svolgesse ancora in tempi recenti rispetto al momento della ricerca sul terreno dell'etnologa italo-francese. Anche se si ha a che fare con l'abituale povertà di dati a proposito delle regioni a sud del Baghirmi, l'iniziazione è però praticata dai Gula del lago Iro, che l'hanno adottata circa un secolo fa e che ne riconoscono l'origine sara (Hallaire & Robinne 1955-1959: 221; Pairault 1966: 220-248). Contatti e prestiti sono talora documentati con sufficiente sicurezza, come si vede, anche se si è già sottolineato che il quadro generale dei rapporti fra la congerie di popolazioni del Ciad centromeridionale e il regno barma è ben lungi dall'essere chiaro. Si tratta di prestare attenzione a qualsiasi aspetto delle culture in questione, anche se gli interessi del ricercatore finiscono sempre con il privilegiare determinati problemi e settori rispetto ad altri. Fa nascere non poche perplessità l'affermazione di V. Pâques, secondo cui: « ces Barma ne paraissent rien avoir de personnel, en dehors de leur système de pensée. Leur civilisation matérielle est extrêmement rudimentaire » (p. 221). I Barma producono pochi oggetti, e tra questi sono scarsi, per non dire assenti, quelli che rivelano un notevole livello artistico ed anche le tecniche adottate, dalla coltivazione alla pesca, alla tessitura ecc. non sembrerebbero mostrare una sia pur limitata originalità. Sono loro proprie o sono state imitate dai popoli sottomessi? Queste osservazioni derivano dall'avere ignorato problemi che risultano purtroppo estranei alle preoccupazioni degli allievi di Griaule. Ergologia e organizzazione politica sembrano diventare tema di indagine solo *sub specie cosmologiae*.

Il potere militare del Baghirmi

Se in base alle testimonianze di innumerevoli viaggiatori, fra cui si possono ricordare l'egiziano al-Tūnusī, a cavallo fra '700 e '800, e il tedesco H. Barth verso la metà del secolo scorso, i Barma appaiono all'autrice come « des reîtres nomades, doués pour la guerre, la razzia et l'organisation politique, en somme comme des conducteurs de peuples » (p. 221), allora si impone una conclusione. Gli aspetti della cultura barma cruciali per quanto si è detto dovrebbero essere oggetto di un attento esame.

Sorge invece il dubbio che essi siano stati ignorati molto probabilmente nel corso della ricerca stessa sul terreno da parte della Pâques, per cui forse è vana speranza attendere la comparsa in un futuro più o

meno lontano di altri suoi contributi, riguardanti appunto l'organizzazione politica e l'economia del Baghirmi. Come termine di confronto, viene fatto di pensare all'opera di M.G. Smith, dedicata al regno di Zazzau nella Nigeria settentrionale. Esso viene ricordato perché la capitale Zaria, città cinta e protetta da mura come Massenya, era la sede di uno stato (pagano) hausa conquistato dai Fulani (musulmani) all'inizio del secolo scorso. Traeva ricchezza e potenza dalle sistematiche razzie di schiavi fra i popoli circostanti, come avvenne nel caso del Baghirmi. Inoltre è un modello di studio relativo ai mutamenti verificatisi nel corso del lungo periodo di ben un secolo e mezzo (1800-1950) nel governo e nell'amministrazione statale (Smith 1960, 1979). Non mancano le fonti che potrebbero consentire una ricostruzione simile per il regno barma.

Le affermazioni di V. Pâques sono talora in contrasto fra di loro. Si dice che il Baghirmi era innanzi tutto organizzato per la guerra, che si tratta di una « *société turbulente et brutale, plus tournée vers l'action que vers la spéculation* » (p. 63), si aggiunge che i Barma stessi non sono « *ni des spéculatifs ni des métaphysiciens* » (p. 103). Il loro pensiero ha come sola preoccupazione quella di dare un senso all'ambiente in cui vivono per poterlo influenzare. Nulla vieta che i Barma abbiano saputo elaborare una complessa cosmologia, e nello stesso tempo abbiano creato uno stato volto, più che alla conquista dei territori vicini, ad imporvi il pagamento di tributi sotto forma di schiavi oppure a razziare durante la stagione secca una congerie di popoli più lontani. Il bottino era rappresentato essenzialmente da schiavi. A questo punto ci si dovrebbe tuttavia chiedere se vi siano rapporti e di quale tipo fra la visione del mondo e l'organizzazione politica. La nascita del regno del Baghirmi, la sua successiva espansione e i rovesci subiti ad opera dello Uadai, sono verosimilmente dovuti ad altri motivi che non alla profondità del pensiero indagato dalla Pâques¹⁰.

Non è necessario a questo punto ritornare sul problema delle origini dello Stato, da affrontarsi in una prospettiva storica la più ampia possibile. E' sufficiente prestare attenzione alle ricerche condotte finora a proposito dei regni africani. Nulla di tutto ciò è ricordato dall'autrice, poiché esula dai limiti dei suoi interessi. Nella zona di savana, dove sorgerebbe il regno, vivevano varie popolazioni, ciascuna di poca consistenza numerica. Ad un dato momento « *les Barma ont pris le pouvoir et organisé politiquement la région* » (p. 221). Quali fattori hanno consentito questo e quando?

Il discorso, per essere fondato, si sposta immediatamente sul terreno più sicuro e documentato della rete degli scambi commerciali, dei mezzi di produzione e di distruzione. Essi consentirono ai Barma di imporsi sul mosaico di società acefale sparse nel piatto territorio lungo il corso inferiore del fiume Sciarì¹¹.

Il Baghirmi partecipava alle attive correnti di traffico che percorrevano le regioni centrosettentrionali del continente nero. Ciò avveniva su

lunghe distanze, soprattutto da nord a sud attraverso il Sahara, secoli prima che gli Europei imponessero il loro dominio sul Ciad. Se lungo le carovaniere del deserto giungevano natron, abiti ed altre merci, in senso inverso facevano lo stesso cammino avorio e schiavi. Una volta diffusosi l'Islam nella vasta fascia del Sahel, il Baghirmi venne a trovarsi su una delle strade seguite dai musulmani dell'Africa occidentale, che si recavano in pellegrinaggio alla Mecca e ne ritornavano¹².

In parte l'ergologia dei Barma non sembra fondamentalmente diversa e superiore rispetto a quella dei loro vicini. Per quanto riguarda la coltivazione della terra si usava la zappa. L'aratro era sconosciuto, e così pure congegni meccanici per attingere acqua e irrigare i campi. Invece robuste mura di terra difendevano Massenya. Netto è il divario fra gli edifici della capitale, in particolare il palazzo reale e la moschea, entrambi in mattoni cotti, e le capanne dalle pareti di sottili canne intrecciate dei villaggi sara. Tale era pure la dimora dello *mbang* ngama a Ndinakobo. Questo quadro non è modificato sostanzialmente dalle differenze esistenti fra l'ambiente urbano e la popolazione rurale nell'ambito dello stesso Baghirmi.

La metallurgia poi era più sviluppata, come dimostra l'armamento dell'esercito. E' proprio l'organizzazione militare un altro aspetto di rilievo che distingue i Barma, in quanto basata sulla cavalleria. Quando visitò Massenya, Barth ricorda che lo *mbang* aveva a sua disposizione 3.000 cavalieri e 10.000 fanti. Nel periodo favorevole agli spostamenti, cioè dopo la fine delle piogge, con essi venivano compiute le razzie che assicuravano un ricco bottino. Indipendentemente dalla fondatezza dei dati forniti dall'esploratore tedesco, non esistono dubbi sulle capacità offensive di un esercito che si muoveva in zone in cui, a parte i grossi fiumi, non c'erano ostacoli naturali tali da consentire agli abitanti del posto un rifugio sufficientemente sicuro nei momenti di pericolo. Nel Ciad meridionale non si incontrano quei "refoulés montagnards" presenti invece nelle zone montuose dello stesso Ciad centrale (massiccio del Guéra) e al confine fra Camerun e Nigeria (Froelich 1964). La disparità dell'armamento e i rapidi spostamenti permessi dalla cavalleria danno facilmente ragione dell'impossibilità di una resistenza efficace. Il bottino accumulato ripagava il costo del mantenimento della cavalleria. Era costituito da prigionieri, venduti in seguito come schiavi ed inoltrati ai mercati dell'Africa settentrionale, oppure utilizzati per i lavori domestici e per coltivare la terra. Quando nel 1871-1874 G. Nachtigal visitò il Baghirmi, un dignitario del palazzo reale, il Katurlil, era "capo di razzia", responsabile di sorvegliare ed amministrare varie popolazioni pagane. Nel 1881 esso era ancora presente presso gli Mbay nella zona di Moïssala. Sempre a Massenya, un altro dignitario di secondo rango, lui stesso di condizione servile come il precedente, veniva nominato dallo *mbang* a dirigere le scuderie reali. Era il Katamusinda, e *sinda* vuol dire 'cavallo' in lingua barma (Masson-Detourbet Lebeuf 1977: 71, 65).

Una conseguenza dell'identificazione o quasi del cavallo con i regni che in tal modo dominavano i popoli vicini, privi di esso e di armi con cui potere controbattere efficacemente la superiorità nemica, è stato un rigido tabu sugli stessi animali. Era tassativamente vietato di avvicinarsi con essi a luoghi sacri dedicati alla Terra, veri e propri santuari delle popolazioni indigene, cui avevano imposto più tardi il loro dominio gruppi invasori dotati di cavalleria. Tale situazione è stata illustrata da J. Goody con ricchezza di particolari, sulla base di casi riferentisi al Ghana settentrionale e a vari regni del Sudan occidentale (Goody 1971: 57-72). Ciò ha una logica spiegazione. Per gli uni il cavallo era lo strumento mediante il quale avevano subito razzie che spopolavano il territorio; per gli altri invece era possibile identificarvisi poiché esso aveva consentito di creare ed espandere il loro potere politico.

Lo *mbang* di Massenya si sposta a cavallo (cfr. ill. a p. 32), mentre un componente del vasto seguito lo protegge con un parasole. V. Pâques nota che non è solo « une monture de guerre mais un animal rituel » (p. 35), adducendo però ragioni che nulla hanno a che fare con quanto appena detto, e che vanno invece ritrovate nella cosmologia barma. Sfugge così alla Pâques il principale motivo dell'importanza di tale animale per il sovrano.

Almeno in base alla documentazione attuale, può apparire singolare non ritrovare anche fra i popoli sara alcun divieto analogo a quello citato; per altro vi è attestato l'uso di una ricca terminologia relativa al cavallo¹³. Il contrasto è soltanto apparente. Non deve stupire infatti che in vari casi le popolazioni prive di governo centrale, vittime delle razzie, siano rimaste affascinate da questo animale ed abbiano cercato di imitare nei limiti del possibile i loro dominatori, di cui pure si trovavano alla mercé. Così fra i Dangaleat nelle montagne del Ciad centrale, lo «chef de canton», accompagnato da un ragazzo con un gran parasole, monta un cavallo riccamente bardato, analogamente a quanto fa il sultano dello Uadai¹⁴.

Nella stessa prospettiva di plagio e di tentativo di essere pari, almeno parzialmente, ai superiori vicini di casa, è ragionevole supporre che il titolo di *mbang* sia stato copiato dal Baghirmi. Non si è tenuto conto per questo delle specifiche funzioni svolte dal sovrano barma, quanto del fatto di riuscire a creare in tal modo un'analogia sia pure superficiale con la suprema autorità dello stato limitrofo. Ciò si riscontra senza dubbio alcuno più a nord, in Camerun, al di là del corso del Logone, fra i Musgum. Il nonno dell'attuale «chef de canton» di Pouss, chiamato anche «sultano», ogni anno si recava a Massenya scortando gli schiavi da consegnare come tributo al sovrano barma allora regnante, Gaorang. Il titolo di *mbang* da lui ostentato era stato «emprunté au Baguirmi» (Lembezat 1961: 67. Cfr. de Garine 1964: 23).

I Barma e lo stato ciadiano

L'amministrazione coloniale ha posto fine nel Ciad, come altrove in Africa, a guerre e incursioni, provocando di conseguenza il declino di stati che erano vissuti di razzie di schiavi. Oggi, a molti decenni di distanza, si ha la possibilità di valutare la portata dei mutamenti verificatisi nel Baghirmi e Uadai, da allora fino all'accesso all'indipendenza (1960) e successivamente. V. Pâques sostiene la tesi che, impostosi il dominio europeo e privato il regno delle sue fonti di vita, i Barma, ridotti a vivere come coltivatori, si sarebbero sforzati di mantenere in vita « *au moins en pensée, le système spirituel et politique qui avait fait leur force* » (p. 222). Va da sé che un passato, fatto di dominio ed egemonia, difficilmente possa essere dimenticato. L'ascesa alla carica suprema di Presidente della Repubblica di François Tombalbaye, un Majingay, proveniente quindi da una popolazione del Ciad meridionale dove a suo tempo si razzavano gli schiavi, è stato per gli antichi dominatori l'indice inequivocabile del mutamento dei tempi e del rovesciamento della situazione. L'indipendenza non ha portato con sé la ricostituzione degli antichi regni. In parte ciò era impossibile, in parte incompatibile con uno stato, che non può tollerare rivali al suo interno; si pensi al contrasto fra l'Uganda e il Buganda e alla prova di forza che l'ha concluso, ma anche alla scomparsa di Buganda, Bunyoro, Ankole e Toro, per semplice decreto del Primo Ministro ugandese Milton Obote nel 1967 (Beattie 1971: 1, 268). Va aggiunto che l'attuale suddivisione del Ciad in "préfectures" risponde a criteri amministrativi, e non ha molto a che fare con le vicende passate di stati famosi.

A proposito dei rapporti dei Barma con il governo ciadiano, la Pâques fornisce alcuni dati interessanti. Così si viene a sapere che Bokole, un dignitario di Mapling, corrispondente allo Ngaramane di Massenya, riceve ogni anno un'indennità di 1500 franchi C.F.A.¹⁵, come riconoscimento da parte del governo centrale dei suoi diritti quale "maître de la terre" (p. 85). Uno dei sacrifici della stagione di pesca a Bousso aveva luogo sotto un albero e, vicino ad esso, un grosso buco era ritenuto la dimora di un serpente (p. 157). Per ragioni non indicate, e che può darsi l'autrice stessa non sia riuscita a conoscere, le autorità politiche attuali hanno fatto tagliare l'albero, ostruito il buco, e dato il luogo, perché venisse coltivato, non ad un altro Barma, ma a un Miltu. La carenza dei dati non consente di sapere se le autorità politiche di cui parla siano rappresentanti locali o invece di livello più alto, prefettura o governo. Qual è l'appartenenza etnica di chi ha preso la grave decisione, quali problemi, forse molto seri, si nascondono dietro i fatti riferiti?

Limiti del genere sembrano scontati in un approccio che assegna un indiscusso primato alla cosmologia: risulta inevitabile farne dipendere tutto il resto. Ma le cose stanno realmente in questi termini? Nello

studio delle società umane ha più senso e conduce a risultati migliori sforzarsi di individuare i rapporti fra istituzione e istituzione, fra sistemi d'azioni e sistemi di idee. Gli uomini pensano e agiscono.

V. Pâques ha studiato il Baghirmi quale era al momento del suo soggiorno sul posto. Decenni prima che i paesi africani raggiungessero l'indipendenza, I. Schapera aveva ribadito che lo studio di una qualsiasi popolazione nella situazione contemporanea comportava per un etnologo un'attenzione costante a tutti i fattori che influivano in un modo o nell'altro su di essa: dall'autorità coloniale alle missioni, alle scuole, alla migrazione verso le città¹⁶. Non si possono né ignorare né sottovalutare i rapporti delle popolazioni studiate con il governo centrale. Lo stato, e può darsi si debba tener conto anche degli stati vicini, costituisce la cornice entro cui l'analisi deve essere compiuta, ed esempi significativi abbondano oggi nel continente nero. Tutto ciò manca invece nell'analisi di V. Pâques.

Le testimonianze degli informatori a confronto

Rimangono ora da affrontare alcuni problemi, comuni questi a qualsiasi monografia etnografica. Quali sono stati gli informatori, come si è pervenuti alla raccolta dei dati, poi elaborati e ordinati nell'opera da pubblicare?

Ciò è di fatto rilevante nel caso di una ricerca in una società come quella barma, dove il processo di islamizzazione, incominciato nel XVI secolo, ha comportato l'introduzione di una religione basata su un libro rivelato, vale a dire su un testo scritto. E' facile intuire il grande prestigio che un sistema di scrittura può vantare nei confronti di notizie e tradizioni tramandate invece nel solo altro modo possibile, per via orale. I dati riferiti, le interpretazioni fornite variano per forza di cose, a seconda che siano dovute a individui letterati oppure no. I primi, soprattutto gli *imām*, hanno una conoscenza più o meno profonda del Corano, e questa ispira e influenza il modo in cui valutano le loro istituzioni e credenze; gli altri, pur nominalmente musulmani, non la possiedono. Pare quindi troppo radicale e unilaterale l'affermazione della Pâques, per cui « les Barma sont officiellement, et même fanatiquement, musulmans », affermazione cui ne segue un'altra piuttosto contrastante: « Seulement leur Islam n'a rien de commun avec celui des oulemas. Il fait bon ménage avec les vieilles traditions africaines qu'il a annexées, ou qui l'ont annexé » (p. V).

La Pâques non parla di fonti in arabo (tradotte eventualmente in francese) relative alle vicende del Baghirmi. Queste non mancano per altri regni ciadiani, come lo Uadai e il meno noto Babalya (A. & J. - P. Lebeuf 1978; cfr. Tubiana 1960), e sono preziose per le notizie che, anche se talora incerte e confuse, possono comunque essere confrontate con tutti gli altri dati disponibili.

In certi passi l'autrice si riferisce in modo anonimo agli informatori, di cui si sa solo che sono appunto informatori: « selon certains ... nos informateurs » (p. 48). In tal caso può essere irrilevante chi parla, mentre ciò che conta sono le informazioni trasmesse. Altrove viene indicato chiaramente a chi si deve una certa notizia: « d'après l'imam de Bousso » (pp. 126, 138), ed è notevole il contrasto rispetto a « Pour tous les gens de Bousso » (p. 152), esempio di anonima unanimità. Versioni in netto contrasto fra di loro possono apparire del tutto plausibili, non all'osservatore straniero, ma alle persone direttamente interessate. La discesa dello *mbang* sulla terra è riferita in un dato modo dallo stesso *mbang*, per nulla turbato da quella, incompatibile con la sua, dovuta a degli « historiens musulmans orthodoxes » (p. 158).

Non è accaduto alla Pâques di incontrare un informatore eccezionale, in grado di fornire la chiave della cosmologia barma, così come si era fortunosamente verificato per M. Griaule fra i Dogon (dove era stato lo stesso Ogotemmêli a far chiamare presso di sé l'etnologo francese)¹⁷; dalle pagine di *Le roi pêcheur* non emerge neppure una figura di filosofo che ricordi quella di Maakosi Tollo fra i non lontani Gula del lago Iro¹⁸. I vari casi di cui si è parlato finora testimoniano le difficoltà incontrate da V. Pâques, e portano a chiedersi come sia stato individuato un filo conduttore in un labirinto di testimonianze tanto disparate e perfino in contrasto le une con le altre. E' significativo che lo stesso problema sia già stato sollevato da P. Erny a proposito di questa opera della studiosa italo-francese¹⁹, così come in passato lo era stato per contributi di altri allievi e stretti collaboratori di Griaule. Anni fa A. Brelich (1963: 284-285) a conclusione dell'analisi di un volume di Jean-Paul Lebeuf, aveva posto questioni analoghe ed aveva affermato che da parte del lettore si sentiva « il bisogno di sapere qualcosa degli informatori dell'autore ».

Il secolare impatto dell'Islam sui Barma non ha portato alla loro completa islamizzazione e conseguente scomparsa di qualsiasi credenza non musulmana. In tal caso, come in altri nel continente nero, là dove si è propagato l'Islam, si è instaurata una coesistenza non sempre facile, ma non per questo meno reale, con le religioni indigene. Tuttavia al testo scritto del Corano, verità rivelata da Allah una volta per tutte e quindi immutabile, si contrappone la fluidità di credenze affidate alla memoria delle persone. Con la conoscenza letterata in lingua araba limitata agli *imâm* e a pochi esperti musulmani, è vana impresa ritrovare una teologia barma formulata e codificata in testi scritti. Solo in società dotate di scrittura, il ricorso a questa e una sistematica esegetica da parte di specialisti hanno visto sorgere e svilupparsi un pensiero teologico, di certo non fisso ma organico e coerente.

V. Pâques oscilla nell'attribuire una coerenza relativa (p. 63) in certi casi, completa invece in altri alla visione del mondo barma. Fino a che punto « les parties sont si imbriquées, que nos constructions philosophiques les plus serrées semblent, à côté de lui, manquer de rigueur » (p.

223)? La cosmologia dei Barma è il loro contributo principale al pensiero universale. Tuttavia mentre la filosofia del mondo classico, dai suoi inizi in Grecia ad opera di pensatori ionici nel VII-VI secolo in poi, ha improntato di sé tutti i dibattiti che hanno avuto luogo fino ad oggi, vien fatto di domandarsi in che modo ciò possa avvenire nel nostro caso. Le religioni universali, dal Cristianesimo all'Islam, hanno continuato ad espandersi, mentre quelle tribali, limitate geograficamente ad un dato territorio, per la loro stessa natura a questo sono rimaste abbarbiccate. Ciò non toglie che abbiano una storia, e che questa almeno in parte possa essere conosciuta.

A ben guardare, i motivi di maggiore interesse sarebbero costituiti infatti dal tentativo di mettere in luce entro questa *Weltanschauung* le diverse parti che la compongono, le credenze non musulmane e quelle islamiche, tutti i molteplici apporti che vi sono confluiti, quale che ne sia l'origine. La Pâques parla ad un certo momento di un unico calendario, e insieme del coesistere di vari sistemi di computo del tempo, di provenienza diversa, adottati in epoche diverse, utilizzati secondo le situazioni da individui letterati e non (p. 104). In realtà sembra preoccupata di ribadire la coerenza dell'insieme, l'essere gli elementi componenti tanto mescolati e incastriati gli uni negli altri da non avere senso qualsiasi sforzo di smontare il mirabile meccanismo. Il risultato è che l'omogeneità attribuita all'insieme quasi lo mummifica. Ne discende l'indifferenza verso indagini che invece sono necessarie e che sole possono gettare luce sul suo passato e presente. Lo stato attuale delle ricerche nel Baghirmi non permetterebbe di valutare il pensiero barma nella sua evoluzione storica. La sola cosa da fare e fatta è riferirlo così come gli informatori l'hanno illustrato. Bastava tenere presenti le pagine dedicate da C. Pairault alla religione dei Gula del lago Iro. L'ironia della sorte vuole infatti che anche lui sia stato un allievo di Griaule, oltre che di M. Leenhardt e R. Redfield, e a tutti questi maestri abbia dedicato la sua opera. In *Le roi pêcheur* la religione barma appare come è, non come si è costituita nel tempo fino ad essere come è. Questo è il risultato scontato, se non si esce dai limiti della propria scuola, torre d'avorio impenetrabile, e si ignorano contributi che potevano aiutare a capire meglio i fenomeni studiati.

La stessa osservazione vale per un altro motivo, caro a Griaule e ripreso dall'autrice. La cosmologia barma non è soltanto pensata, *ma* vissuta. Ne dovrebbe discendere la preoccupazione di investigare quanto accade nella vita di tutti i giorni, ma di fare ciò nel contesto sociale. L'attenzione dovrebbe pertanto essere concentrata sugli attori che agiscono sulla scena, non limitata agli informatori che riferiscono. Invece sono stati ignorati del tutto i commenti pertinenti, fatti a suo tempo da M. Douglas²⁰. Sulle opposte sponde della Manica antropologi sociali e griauliani continuano a percorrere ciascuno la propria strada, incontrandosi talora in simposi e congressi, ma non prestando attenzione a quanto

viene pubblicato dai loro colleghi d'oltremare. L'eccezione della Douglas, ora citata, e di pochi altri non modifica di molto il quadro generale.

Monografie e metodo comparativo

In che misura allora le opere che continuano ad accumularsi negli scaffali delle biblioteche e che costituiscono un contributo di rilievo alla conoscenza di società africane, come nel caso discusso in questa sede, consentono anche di procedere a raffronti senza i quali qualsiasi disciplina non può vivere? Quanti sono gli autori che si pongono il problema della possibilità della comparazione del materiale presentato nelle loro monografie etnografiche con quello di altre?

All'inizio di questo secolo, prima che scoppiasse la febbre per la ricerca sul terreno, opere come *The Golden Bough* di J.G. Frazer nascevano da una paziente indagine comparativa nella quiete di ricche biblioteche, utilizzando studi relativi a culture del mondo antico e di epoche più recenti. Non venivano posti limiti cronologici o geografici. La comparazione veniva effettuata su scala terrestre. Con le indagini dirette si sono aperte prospettive nuove, ma è incominciato il faticoso rincorrersi di monografie e di opere di sintesi che, per loro natura, sono comparative. E' sorto un dilemma quasi insolubile: come conciliare il dover dedicare una grande parte della propria vita a preparare per la pubblicazione i dati raccolti in isole sperdute del Pacifico, nelle savane o foreste africane oppure in villaggi europei, con la stesura di contributi che valutino quanto è stato fatto in un dato campo e aiutino a formulare nuove teorie?

Non esisteva e non può esistere una facile e comoda soluzione. Il problema di fondo è lì, davanti a tutti ed è destinato a rimanere. Ma che cosa si intende sottoporre a comparazione e su quale scala si vuole procedere? Le difficoltà, pur presenti, sono molto più lievi nel campo dell'er- gologia. Gli oggetti presentano il vantaggio di essere concreti, di potere essere fotografati, misurati, pesati, valutati cioè in modi che lasciano poco spazio a impressioni di carattere strettamente personale. Inoltre restano inalterati per lunghi periodi di tempo, se conservati con le dovute cure. Hanno infatti una forma ben definita, e appunto la forma usò come suo primo criterio F. Graebner. Quando si passa alle istituzioni e alle idee, ci si addentra su un terreno affascinante da una parte, insicuro dall'altra. Come definire e delimitare quelle che saranno le entità da comparare?

A. Kuper (1979: 103) si è domandato se quanto è descritto da un etnologo come « sistema di parentela » sia un'astrazione identica a quella individuata da un altro studioso in un'altra società, e definita con lo stesso termine. R. Needham (1974: 40-50) più drasticamente ha negato che vi sia « such thing as kinship », pur ammettendo l'utilità del ricorso a tale termine, che continuerà ad essere usato nel linguaggio di tutti i giorni e in quello tecnico di opere scritte da etnologi. Notazioni analoghe sono da lui dedicate a matrimonio e discendenza.

A ciò si deve aggiungere il punto di vista degli indigeni. In che modo gli interessati definiscono la parentela? Un vincolo autentico di sangue può non figurare quale rapporto di parentela oppure un rapporto di parentela, riconosciuto come tale in una data società, può non basarsi su un vincolo di sangue (Fox 1967: 34). Si pensi poi a quanto si può comprendere nel concetto di cosmologia e ai modi contrastanti con cui vi hanno fatto ricorso autori come V. Pâques, M. Douglas e G. Reichel-Dolmatoff²¹.

I limiti entro i quali si compiono i confronti variano e di molto, riflettendo così le preoccupazioni e gli interessi di chi si accinge a tale compito. Gli esempi cui si fa ricorso per sottolineare analogie e differenze possono essere tratti da società vicine e/o lontane nel tempo e nello spazio, appartenenti ad un passato remoto o viventi al giorno d'oggi.

Nel caso specifico di *Le roi pêcheur* le comparazioni che più si impongono e più sarebbero fruttuose sono di carattere regionale. Bisogna augurarsi che l'autrice affronti tale compito in futuro e aggiunga studi di rilievo a quelli già esistenti, ma relativi ad altri campi non ancora esplorati. Questo servirebbe a fornire un'immagine più completa, e soprattutto molto più equilibrata del regno del Baghirmi. In troppi casi M. Griaule e i suoi allievi hanno dimenticato un suggerimento prezioso di M. Mauss, quello del rispetto delle proporzioni nello studio dei fenomeni sociali. Si può aggiungere che si tratta in fondo di individuare i rapporti fra le varie istituzioni, meglio ancora fra aspetti particolari di queste, compresi quelli di cui gli stessi protagonisti possono non essere del tutto consapevoli. Se si perde il senso della misura, si corre il pericolo di attribuire un primato inesistente a quanto più ci interessa, facendone dipendere tutto il resto. Si è sottolineato più volte che per V. Pâques la cosmologia domina e informa tutta la vita dei Barma. In realtà essa non ha un'esistenza autonoma e indipendente, e per essere adeguatamente compresa va esaminata nei rapporti con l'intero complesso delle istituzioni barma. Viene fatto di pensare, come termine di confronto, all'opera dedicata da R.H. Barnes (1974) alla cosmologia di una popolazione dell'Indonesia orientale. Essa comprende pure i rapporti sociali nell'ambito dei clan, le norme matrimoniali, il versamento obbligatorio di doni al momento del matrimonio ecc. Se poi la visione del mondo barma permea veramente di sé l'intera cultura, perché mai non se ne ritrova traccia alcuna nelle ricerche compiute, pochi anni dopo il soggiorno della Pâques, da un etnologo americano (Reyna 1975) fra gli stessi Barma?

Nasce una logica curiosità a proposito della possibile presenza di cosmologie analoghe in società vicine. Si torna al tema della comparazione, non a livello di continente o universale, ma innanzi tutto regionale, su cui si è soffermato a ragione A. Kuper²². Per limiti della regione in questione non vanno intesi gli arbitrari confini politici nati dalla spartizione coloniale fra Germania, Francia e Inghilterra; si deve tener

conto invece di fattori geografici o, meglio ancora, delle popolazioni direttamente coinvolte nelle vicende storiche succedutesi in questa parte dell'Africa. Bisogna prestare attenzione in particolare all'intreccio dei rapporti fra i vari stati della fascia del Sahel da una parte, e fra ciascuno di essi e le innumerevoli società acefale adiacenti dall'altra. Tuttavia, nello stesso tempo, è necessario prendere in esame un ambito più ampio. Lo studio del Baghirmi e dei popoli sara può contribuire, oltre che alla storia locale, al problema della formazione e sviluppo dei regni africani (Vansina 1962; Southall 1974). Ugualmente quello dell'acquisizione degli schiavi e della loro utilizzazione può inserirsi nel dibattito attuale che, non a caso, finisce per abbracciare quasi tutto il continente²³.

Il futuro dovrebbe vedere ulteriori ricerche sul terreno, volte a esplorare quegli aspetti del mondo barma che non figurano nell'opera della Pâques. Si corre il rischio altrimenti di non avere a disposizione nuovi e utili termini di confronto, e di dare eventualmente origine, come è accaduto nel caso dei Murngin, ad una disputa che produce una confusione crescente (J.A. Barnes 1967). Se ormai è troppo tardi per questi ultimi, non lo è per i Barma, indipendentemente dall'argomento in questione nei due casi. Ciò vale sia per conoscere la situazione attuale sia per ricostruire la storia del Baghirmi.

Note

1. Pâques (1964: 10, 676). Cfr. Gellner (1966: 358): « Unfortunately, I find the thesis not merely implausible and less than fully lucid, but also in no way demonstrated. The sociological assumptions and categories, the principles of selection and interpretation, the type and presentation of evidence, all these allow me to remain sceptical *vis-à-vis* a thesis which, I admit, does not have any of my preconceptions in its favour ».

2. Cfr. Beattie (1964: 38): « Neither in anthropology nor in any other science are 'facts' given to us fully formed; always construction and interpretation are involved ». Non a caso Carr ha dedicato molte pagine di *What is History?* (1961: 8-30) al problema cruciale della identificazione dei « fatti » che interessano ad uno storico.

3. Griaule (1957: 4). Di fatto l'etnologo francese è tornato più volte su questo punto, a lui tanto caro. Dei Dogon (1948: 8) diceva che: « ces hommes vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion, qui les met à hauteur des peuples antiques et que la christologie elle-même étudierait avec profit ».

4. Mentre G. Dieterlen (1957: 137) ha affermato che nel corso delle ricerche compiute da M. Griaule e dai suoi allievi « presque toutes les activités humaines ont été étudiées », D. Paulme, che pure aveva preso parte a queste proprio tra i Dogon, ha sottolineato i limiti di studi concentrati quasi esclusivamente su certi campi. Recensendo un'opera della Palau-Marti che faceva il punto sulle conoscenze relative a questa popolazione africana, la Paulme ricordava (1959: 167-168) i

gravi rischi « que présente une étude menée sur le plan métaphysique à l'exclusion de tout autre et dans l'ignorance de toute réalité économique... L'ouvrage de Mlle Palau-Marti, dans la mesure où il reflète l'état de nos connaissances sur les Dogon, donne l'image d'une société proprement monstrueuse. Ce reproche est le plus grave ».

5. Cfr. Pâques (1967a: 5). Lo *mbang* di Bousso, una volta nominato « chef de canton » dalle autorità ciadiane, ritiene necessario recarsi a Massenya per l'investitura rituale da parte dello *mbang* locale cui è subordinato nella cosmogonia barma. Sulla sua spalla destra reca due coltelli da getto.

6. Hallaire & Robinne (1955-1959: 190): « couteaux de jet sacrés qui donnent au *mbang* de Bédaya son pouvoir »; cfr. Jaulin (1967: 19, 147).

7. La ricerca compiuta fra gli Ngama nel 1963-1964 fu resa possibile dalla Wenner-Gren Foundation, New York, N.Y., cui va un sentito ringraziamento.

8. Pâques (1967b: 195n). Cfr. Masson-Detourbet Lebeuf (1977: 67, 79). Informazioni puntuali e preziose sono date anche sui Kotoko (Masson-Detourbet Lebeuf 1969: 232, 287). Fra questi solo il Principe viene deposto nella tomba su del carbone di legna, raccolto nel suo focolare personale durante l'intero corso della sua vita. Tale usanza è considerata pre-islamica.

9. Jaulin (1967: 19), Hallaire & Robinne (1955-1959: 177). Se ne parla come di « premier ministre du *mbang*, spécialement chargé de la justice, et autrefois de la garde des esclaves ». Cfr. ibid. 246, voce *ngombang*: « dignitaire, chargé de fonctions coutumières ».

10. Lo hanno mostrato in modo convincente Fuchs (1973-1974) e Masson-Detourbet Lebeuf (1978). Utili suggerimenti per lo studio del simbolismo dei rapporti di potere vengono da Cohen (1969).

11. Fuchs (1973-1974: 274-278). Purtroppo manca ancora uno studio accurato delle varie tecniche usate dai Barma e dai loro vicini. Per un confronto fra i resti dell'antica Massenya, la capitale barma, e quelli di città kanuri cfr. Bivar & Shinnie (1962). Di mezzi di produzione e distruzione parla Goody (1971: 21-56).

12. Birks (1978) offre una visione d'insieme del pellegrinaggio dei musulmani dell'Africa occidentale verso i luoghi santi della penisola arabica. Works (1976) si sofferma essenzialmente sul Ciad e parla del Baghirmi quale tappa di questo viaggio.

13. Hallaire & Robinne (1955-1959: 232). Alla voce *sinda* (cavallo) si legge: « Les sara sont grands amateurs de chevaux, qui ne sont utiles qu'en de rares occasions: chasse, déplacements, mais qu'on est heureux de monter lors des grands rassemblements (fêtes, enterrements); On fait alors souvent des courses. La richesse du vocabulaire sur les chevaux montre l'intérêt qu'on y porte ».

14. Fuchs (1970: 289, 310). Ma anche nei piccoli principati kotoko si è fatto sentire l'influsso dei regni vicini. Così il principe di Logone-Birni si sposta sempre a cavallo, protetto da un parasole. L'animale reca addosso gualdrappe di stoffa ovattata che fanno parte di una sontuosa bardatura (Cfr. Masson-Detourbet Lebeuf 1969: 279, 292, tavola 24). Viene seguito da varie persone le quali agitano lunghi ventagli di piume di struzzo, proprio come a Massenya (Vedi Pâques 1977: 39-41).

15. Un franco francese equivale a 50 franchi C.F.A.
16. (1935: 317): « The missionary, administrator, trader and labour recruiter must be regarded as factors in the tribal life in the same way as are the chief and the magician ». Cfr. Vansina (1963: 142-143): « The focus of analysis should be shifted to include the *whole* society as it exists, with its non-African traders, its missions, and its colonial structure » (corsivo aggiunto). Il valore di queste osservazioni rimane inalterato oggi, molti anni dopo l'accesso all'indipendenza dei paesi africani.
17. Griaule (1948: 16): « Un chasseur veut vous voir »; Griaule (1948: 20): « Le Blanc comprenait peu à peu que la vente de l'amulette n'était qu'un prétexte. Il n'en fut pas question dans les entretiens qui suivirent et la raison profonde du geste du vieil homme (scil. Ogotemmêli) ne devait jamais être découverte ».
18. Pairault (1966: 348-351). L'autore definisce l'informatore indigeno « un philosophe »; cfr. fig. 203, p. 348.
19. Erny (1977: 226). « On aurait aimé qu'elle [scil. V. Pâques] nous renseigne sur la manière dont l'enquête a été conduite, sur les voies par lesquelles elle est parvenue à tel type de systématisation, sur ces 'déceptions' dont elle fait à plusieurs reprises état... le meilleur moyen ne serait-il pas de permettre au lecteur de se rendre compte de la manière dont une observation et une information brutes ont été élaborées et dont la personnalité même du chercheur a joué un rôle, en toute hypothèse fondamental, dans la cueillette et dans la restitution des données? ».
20. Recensendo un'opera di M. Griaule, *Méthode de l'ethnographie*, la Douglas afferma che « this ethnography is innocent of sociology » (1958: 375). Cfr. Douglas (1967: 659-672): « But it is certain too that very different points of view inspired the two kinds of ethnography », vedi p. 659. « We [scil. gli antropologi sociali britannici] aim to let the informants reveal, by contradiction and inconsistency, the *practical* social uses to which their cosmological schemes are put » (p. 670, corsivo aggiunto). Vedi anche Douglas (1968: 24): « What do the Dogon think about sin? It is not enough to dig in their mythology for the answer ».
21. Douglas (1970); Reichel-Dolmatoff (1976). Lo stesso termine è usato pure da filosofi; vedi Popper (1959: 117).
22. L'utilità e la necessità di studi riguardanti società geograficamente vicine, se non addirittura contigue l'una all'altra, è il tema dominante della sua « *inaugural lecture* » (Kuper 1979). Un simile approccio è di fatto un notevole pregio dell'opera di L. Mair *Primitive Government*, in cui lo studio dei sistemi indigeni di governo è limitato a popolazioni dell'Africa orientale. Lo ha notato Goody (1962: 514) secondo il quale « this restricted coverage probably enhances the value of the book, because it enables the author to make *more effective* comparisons » (corsivo aggiunto).
23. Sono molto numerose le opere dedicate in questi ultimi anni ai vari aspetti della schiavitù in Africa. Esse vengono attentamente esaminate in Cooper (1979).

Riferimenti bibliografici

- Barnes, J.A. 1967. *Inquest on the Murngin*. London: Royal Anthropological Institute Paper No. 26.
- Barnes, R.H. 1974. *Kédang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.
- Beattie, J. 1964. *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. London: Cohen & West.
- Beattie, J. 1971. *The Nyoro State*. Oxford: Clarendon Press.
- Birks, J.S. 1978. *Across the Savannas to Mecca: The Overland Pilgrimage Route from West Africa*. London: C. Hurst & Co.
- Bivar, A.D.H. e P.L. Shinnie. 1962. Old Kanuri Capitals. *Journal of African History* 3: 1-10.
- Brelich, A. 1963. Recensione di Lebeuf (1961), in *S.M.S.R.* 34: 281-285.
- Carr, E.H. 1961. *What is History?* London: Macmillan.
- Cohen, A. 1969. Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations. *Man* (N.S.) 4: 215-235.
- Cooper, F. 1979. The Problem of Slavery in African Studies. *Journal of African History* 20: 103-125.
- Dieterlen, G. 1957. Les résultats des Missions Griaule au Soudan Français (1931-1956). *Archives de Sociologie des Religions* 2: 137-142.
- Douglas, M. 1958. Recensione di Griaule (1957), in *Africa* 28: 374-375.
- Douglas, M. 1967. If the Dogon... *Cahiers d'Etudes Africaines* 7: 659-672.
- Douglas, M. 1968. Dogon Culture - Profane and Arcane. *Africa* 38: 16-25.
- Douglas, M. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff.
- Edwards, A.C. 1962. *The Ovimbundu under Two Sovereignties*. London: Oxford University Press.
- Erny, P. 1977. Recensione di Pâques (1977), in *Journal des Africanistes* 47: 225-226.
- Fox, R. 1967. *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Froelich, J.C. 1964. Les problèmes posés par les refoulés montagnards de culture paléonigritique. *Cahiers d'Etudes Africaines* 4: 383-399.
- Fuchs, P. 1970. *Kult und Autorität: Die Religion der Hadjerai*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- Fuchs, P. 1973-1974. Bagirmi und Kenga: Zur Geschichte einer Zentral-sudanesischen Staatsgründung. *Paideuma* 19-20: 258-279.
- Garine, I. de. 1964. *Les Massa du Cameroun: Vie économique et sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gellner, E. 1966. Recensione di Pâques (1964), in *Journal of African History* 7: 358.
- Gentil, P. 1970. *La conquête du Tchad (1894-1916)*, 2 voll. Château de Vincennes: Service Historique de l'Armée.
- Goody, J. 1962. Recensione di Mair (1962), in *Journal of African History* 3: 514-515.
- Goody, J. 1971. *Technology, Tradition, and the State in Africa*. London: Oxford University Press.
- Griaule, M. 1948. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli*. Paris: Les Editions du Chêne.
- Griaule, M. 1957. *Méthode de l'ethnographie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hallaire, J. & J. Robinne. 1955-1959. *Dictionnaire Sara-Français*. Koumra-Fourvière.
- Herbert, E.W. 1973. Aspects of the Use of Copper in Pre-Colonial West Africa. *Journal of African History* 14: 179-194.
- Jaulin, R. 1967. *La mort sara: L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*. Paris: Plon.
- Kuper, A. 1979. Regional Comparison in African Anthropology. *African Affairs* 78: 103-113.
- Lapie, P.O. 1943. *Mes tournées au Tchad*. London.
- Lebeuf, A. & J.-P. Lebeuf. 1978. Les origines du royaume babalya (Tchad). *Paideuma* 24: 147-162.
- Lebeuf, J.-P. 1961. *L'habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional*. Paris: Librairie Hachette.
- Lebeuf, J.-P. 1962. *Archéologie tchadienne: Les Sao du Cameroun et du Tchad*. Paris: Hermann.
- Lembezat, B. 1961. *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mair, L. 1962. *Primitive Government*. Harmondsworth: Pelican Books.
- Masson-Detourbet Lebeuf, A. 1967. Boum Massénia, capitale de l'ancien royaume du Baguirmi. *Journal de la Société des Africanistes* 37: 215-244.
- Masson-Detourbet Lebeuf, A. 1969. *Les Principautés Kotoko: Essai sur le caractère sacré de l'autorité*. Paris: Editions du C.N.R.S.

- Masson-Detourbet Lebeuf, A. 1977. Les dignitaires de la cour de Massénya. *Paideuma* 23: 41-93.
- Masson-Detourbet Lebeuf, A. 1978. L'Ancien Royaume du Baguirmi. *Mondes et Cultures* 38: 437-446.
- Needham, R. 1974. *Remarks and Inventions: Skeptical Essays about Kinship*. London: Tavistock Publications.
- Pairault, C. 1966. *Boum-le-Grand: village d'Iro*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Palau-Marti, M. 1957. *Les Dogon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pâques, V. 1964. *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Pâques, V. 1967a. L'évolution du Tchad. *Le Monde* 12 avril: 5.
- Pâques, V. 1967b. Origine et caractères du pouvoir royal au Baguirmi. *Journal de la Société des Africanistes* 37: 183-214.
- Pâques, V. 1977. *Le roi pêcheur et le roi chasseur*. Strasbourg: Travaux de l'Institut d'Anthropologie.
- Paulme, D. 1959. Recensione di Palau-Marti (1957), in *Man* 59: 167-168.
- Popper, K.R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1976. Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man* (N.S.) 11: 307-318.
- Reyna, S.P. 1975. Making Do When the Rains Stop: Adjustment of Domestic Structure to Climatic Variation Among the Barma. *Ethnology* 14: 405-417.
- Schapera, I. 1935. Field Methods in the Study of Modern Culture Contacts. *Africa* 8: 315-328.
- Schapera, I. 1953. Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology. *American Anthropologist* 55: 353-362.
- Smith, M.G. 1960. *Government in Zazzau 1800-1950*. London: Oxford University Press.
- Smith, M.G. 1979. *The Affairs of Daura: History and Change in a Hausa State 1800-1958*. Berkeley: University of California Press.
- Southall, A. 1974. State Formation in Africa, in *Annual Review of Anthropology*, a cura di Siegel B.J., Beals A.R., Tyler S.A., pp. 153-165. Palo Alto: Annual Reviews Inc.
- Tubiana, M.J. 1960. Un document inédit sur les sultans du Wadday. *Cahiers d'Etudes Africaines* 1: 49-112.

- Tubiana, M.J. 1964. *Survivances préislamiques en pays zagbawa*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Vansina, J. 1962. A Comparison of African Kingdoms. *Africa* 32: 324-335.
- Vansina, J. 1963. Recensione di Edwards, A.C. 1962, in *Journal of African History* 4: 142-143.
- Vansina, J. 1969. The Bells of Kings. *Journal of African History* 10: 187-197.
- Vivien, A. 1967. Essai de concordance de cinq tables généalogiques du Baguirmi (Tchad). *Journal de la Société des Afrikanistes* 37: 25-39.
- Works Jr., J.A. 1976. *Pilgrims in a Strange Land: Hausa Communities in Chad*. New York: Columbia University Press.

ASPECTI DELLA TRANSCULTURAZIONE TRA I GUAJIRO VENEZOLANI¹

Bernardo Bernardi
Università di Bologna

Dal tempo della conquista i Guajiro del Venezuela, come gli altri amerindi, sono stati sottoposti a violenta pressione culturale. Tuttavia, nonostante l'assimilazione vistosa di elementi esteriori della cultura dominante, l'attaccamento alle tradizioni avite è rimasto profondo e operante. La resistenza all'oppressione li ha frequentemente condotti al ripiegamento su se stessi in una situazione tipica di liminarità ossia di appartenenza simultanea a due culture diverse dalle espressioni tavolta contrastanti. La situazione di liminarità può essere paralizzante ma può anche rivelarsi vantaggiosa per il processo di acculturazione di cui essa è una tipica manifestazione. Nel caso dei Guajiro alla liminarità culturale, comune a tutti gli amerindi, si aggiunge anche la liminarità spaziale determinata dalla divisione politica di confine che li separa dai Guajiro della Colombia. Il fenomeno nella storia coloniale e postcoloniale è abbastanza frequente, con conseguenze analoghe di ingiustificate divisioni etniche.

Negli anni recenti il Venezuela è entrato in un periodo di prosperità economica determinata dalla scoperta e dallo sfruttamento dei giacimenti petroliferi. I Guajiro venezolani hanno risentito le conseguenze innovative della situazione generale vivendo momenti imprevisti di trasformazione. Di tale fenomeno la seguente analisi si propone di mettere in risalto alcuni aspetti colti in fase di transculturazione. Intendo per transculturazione i fenomeni culturali e sociali che si producono nel momento in cui il processo di acculturazione è in pieno corso. La fase transculturativa rappresenta il punto vivo della dinamica acculturativa, caratterizzato dalla fluidità dei rapporti, diversificato nelle forme di assimilazione degli impulsi esterni, di rinnovamento delle strutture tradizionali o di invenzione di nuove soluzioni.

La possibilità di conoscere direttamente i Guajiro mi fu resa facile grazie all'ospitalità della missione di Guarero, al confine tra il Venezuela e la Colombia². L'intensità dei contatti e delle situazioni vissute nono-

stante la breve durata del mio soggiorno fu fortunata e mi ha consentito di mettere a confronto le mie osservazioni con alcuni saggi sui Guajiro, confronto che ha dato l'avvio alla presente analisi.

I Guajiro occupano il lembo della penisola de La Guajira sulla punta estrema nordoccidentale del Venezuela. Amministrativamente formano il municipio della Guajira, distretto di Pàez, stato di Zulia. Etnicamente costituiscono un gruppo unico con i Guajiro della Colombia, che rappresentano il gruppo più cospicuo territorialmente e demograficamente.

La situazione di minoranza a confronto degli altri Guajiro non incide sulla condizione dei Guajiro venezolani. Essi non rinnegano, anzi sottolineano, il legame culturale e sociale con i Guajiro colombiani, ma non mettono neppure in discussione la loro appartenenza e il loro attaccamento al Venezuela che, in questo momento — in ogni caso —, offre loro indubbi vantaggi.

Guarero è l'ultimo paese de La Guajira venezolana ed è posto di dogana. Come paese non presenta una struttura urbana pianificata; le abitazioni sono distribuite più o meno regolarmente lungo la strada principale da cui si diramano poche strade minori. Il centro missionario di cui ero ospite include un collegio o pensionato di scuola media e, nei mesi scolastici, la presenza dei giovani anima il centro e lo stesso paese, altrimenti indifferenti all'abituale traffico stradale costretto all'arresto dai controlli doganali. L'importanza del paese viene, infatti, dalla strada statale, dove il movimento di macchine e di autocarri è continuo, e dal posto di dogana.

A pochi chilometri, al di là della frontiera, in dizione colombiana, vi è la cittadina di Maicao. Diversi segni nella condizione delle strade e degli autoveicoli rivelano immediatamente la minore prosperità della Colombia al confronto del Venezuela. Ciononostante Maicao è un emporio vivacissimo dove i venezolani vengono abitualmente per acquisti di ogni genere a prezzi per essi vantaggiosissimi. I negozi abbondano di tutto e i prodotti, dai manufatti agli elettrodomestici di qualunque tipo e genere, provengono da tutte le parti del mondo. Gli esercenti dei negozi sono in massima parte guajiro, ma i maggiori proprietari appartengono ad alcune famiglie di siriani o levantini. Gli affari sono al minuto e consentono facili guadagni. Ma al di là del movimento visibile vi è tutta una corrente di transazioni clandestine. Al dire di tutti, quasi come un segreto pubblico, La Guajira, particolarmente in territorio colombiano, è teatro generale di contrabbando. La capitale, Rioacha, è luogo tristemente noto alle cronache nere del commercio internazionale della droga.

Questa premessa è necessaria per capire la condizione attuale dei Guajiro venezolani. La contraddizione tra le restrizioni politiche del confine nazionale e l'estensione tradizionale dei rapporti di cultura e di parentela non li arresta, anzi li stimola a trarre tutto il vantaggio da una situazione che consente loro di trovarsi a pieno agio di qua e di là del confine. La conseguenza è che oggi, secondo l'espressione letterale di

uno dei miei interlocutori guajiro, una insegnante di scuola media, « il commercio principale dei Guajiro è il contrabbando ». E alla mia domanda, « ma che ne è dell'allevamento del bestiame? », la risposta ribadì l'affermazione precedente: « anche quelli che allevano il bestiame fanno contrabbando o, se non lo fanno più, è perché hanno già accumulato sufficiente denaro ».

Delle popolazioni autoctone precolombiane del Venezuela, i Guajiro sono forse i più noti. Le informazioni storico-geografiche su di essi sono relativamente abbondanti, ma la loro qualità raramente soddisfa le esigenze scientifiche. In effetti, nonostante alcune indagini recenti, manca ancora uno studio sistematico basato su ricerche intense e problematiche.

I Guajiro appartengono alla famiglia linguistica aruaca (*arawak*). Talora vengono detti e chiamano sé stessi *wayù*, parola che vuol dire uomo o essere umano³.

Nel 1970, Lawrence C. Watson descriveva i Guajiro nei seguenti termini: *a tribe of semi-nomadic cattle pastoralists who inhabit La Guajira Peninsula in northwestern Venezuela and northeastern Colombia. In recent years because of severe droughts and the decimation of their herds, many Guajiro are leaving their homeland and migrating to the urban centres in search of employment.* (Watson 1970: 3, n. 1. Vedi anche Watson-Franke 1974a: 99 e 101).

L'esodo e il movimento migratorio, in realtà di flusso e di riflusso, sono dei fenomeni sociali costanti dell'ultimo decennio del Venezuela e riguardano non solo i Guajiro ma un po' tutte le sue genti. A Caracas, e specialmente a Maracaibo, non è difficile incontrare Guajiro che lavorano e abitano da tempo in città. Il fatto, però, che Watson attribuisca alla decimazione degli armenti l'esodo migratorio dei Guajiro accentua il valore della definizione etnica che egli dà di essi, quasi fossero prevalentemente se non esclusivamente allevatori di bestiame grosso: *cattle pastoralists*.

Simile definizione, fin dalla prima lettura del saggio di Watson, aveva suscitato in me una certa curiosità e, confessò un qualche scetticismo, poiché la struttura sociale guajiro è matrilineare e lo stesso Watson analizza con acutezza i tratti caratteristici dell'organizzazione matrilineare guajiro. Ora la matrilinearità e la pastorizia sono spesso elementi contrastanti. In genere, come afferma Murdock (1965: 205-206), l'allevamento bovino va insieme al tipo patrilineare di struttura, mentre quello matrilineare si articola normalmente con la coltivazione o, almeno, con un tipo di agricoltura mista. D'altra parte, mentre percorrevo le strade della Guajira, sia in Venezuela sia in Colombia, le condizioni ecologiche mi apparivano del tutto sfavorevoli alla pastorizia e suscitavano in mente un confronto impari con gli ampi pascoli dei territori Masai e Samburu dell'Africa orientale. Certamente, al momento attuale, non ritengo esatto descrivere i Guajiro nei termini indicati da Watson e mi chiedo se essi

siano mai stati pastori di bovini nel senso completo del termine. Intanto è un dato storico che l'introduzione dei bovini nell'America meridionale risale alla conquista e anche tra i Guajiro venezolani la pastorizia viene fatta risalire ai conquistatori⁴. Ma, come dicevo, le condizioni ecologiche de La Guajira non sembrano le più propizie per la pastorizia. In un'area così ristretta come La Guajira venezolana si distinguono nettamente almeno quattro zone ecologiche. Vi è, innanzitutto, la costa, aperta al mare dei Caraibi, lungo la quale si succedono a distanze irregolari case isolate e villaggi di gente dedita pressoché esclusivamente alla pesca. Una seconda zona è data dalla pianura semi-arida, con vegetazione arborea, dove avviene la coltivazione orticola, di mais, miglio, yuca, ecc. Vi è poi una zona arida, dalla vegetazione scarsissima, dominata dalle euforbie desolatamente scenografiche, la quale cede spesso a dune desertiche di sabbia. Infine vi è una zona montana, o meglio di collina, dove la vegetazione è lussureggianti e tipicamente tropicale. La zona piana, semi-arida, è intersecata da una serie di lagune di acque dolci, come la Laguna del Pájaro, oggi assai ridotta al confronto dell'estensione antica, o la stupenda e ampia laguna di Sinamaica, dovuta alle acque del fiume Limón. In questa laguna, e anche lungo il fiume Limón, vi sono gruppi di abitazioni su palafitte secondo l'antica tradizione guajiro che tanto colpì i primi viaggiatori europei e che indusse Amerigo Vespucci a pensare a Venezia e a dominare il posto « piccola Venezia: Venezuela », denominazione cui la fortuna ha pienamente arriso.

In queste zone lo spazio per l'allevamento del bestiame è assai ridotto. Lungo la strada da Maracaibo a Paraguaipó e da qui a Guarero, in piena Guajira, non mi fu dato vedere un bovino di nessuna specie. Ne vidi, invece, giorni dopo, a Guana, sulle pendici dei Montes de Oca, ma anche qui in numero ben lontano dagli imponenti armenti, sia pur non sempre così prosperi, dell'Africa Orientale. Infine, non mi sembra, per quanto mi è stato possibile rendermi conto, che i Guajiro posseggano la mentalità tipica degli allevatori di bovini che nel bestiame vedono la sola vera forma di ricchezza e l'unica causa oggettiva di prestigio.

Oggi, in effetti, l'attività dei Guajiro non può descriversi in maniera univoca e monoculturale. Nelle zone lagunari e marine la pesca è l'attività dominante se non esclusiva. Nelle zone semi-aride prevale la coltivazione, ma la gente tiene anche animali da cortile, galline, maiali, capre e pecore, ma non in numero consistente. Nelle zone collinari l'attività è mista, di coltivazione e di allevamento e questo, principalmente, di bestiame bovino. In definitiva, pertanto, il contrasto tra la forma economica di attività e la forma strutturale di organizzazione sociale, matrilineare, semplicemente non ha luogo.

Ciò che maggiormente colpisce l'osservatore non è il rapporto dei Guajiro con la terra, quanto piuttosto lo sviluppo dell'attività commerciale e il traffico di trasporto che essa comporta. In questo senso, la de-

scrizione dei Guajiro fatta da Watson in termini di *semi-nomad* può considerarsi esatta. Ma si tratta di un nomadismo non associato alla pastorizia, bensì al commercio.

Ora, se lo sviluppo del commercio è stato certamente favorito dalla posizione liminare geo-politica dei Guajiro venezolani, è stato altrettanto facilitato dalla struttura matrilineare della famiglia. In tale struttura è la donna che sta ferma e salda, e l'uomo che muove. La donna è il centro e il fulcro dell'unità familiare della quale costituisce la colonna portante e la garanzia di continuità. L'uomo vi entra ed esce senza conseguenze per il gruppo, siano i figli o sia la donna stessa. Nel caso dei Guajiro gli uomini si assentano dalla famiglia con facilità grande e per periodi lunghi per le esigenze itineranti del commercio.

Non è mio scopo analizzare gli aspetti tipici della struttura matrilineare dei Guajiro e sottolineare certe conseguenze caratteristiche, quale la facilità dei divorzi⁵. Anche in questo senso l'uomo guajiro è più vago e mobile della donna. Mi preme, in particolare, mettere in rilievo che la sua mobilità è, attualmente, d'ordine commerciale.

L'attività commerciale dei Guajiro non è, di per sè, una novità. È sufficiente prendere parte a uno dei mercati tradizionali per rendersene conto. Alle porte di Paraguaipó, sul crocevia dove passa la strada per Guarero, vi è la località detta Los Filúos dove, a giorni fissi, ha luogo il mercato. La località si anima al mattino prestissimo con l'arrivo dei *carritos*, piccoli camioncini adibiti al trasporto delle persone. Giungono stracarichi di gente e di merci, spesso anche di pecore e di capre. Evidentemente hanno viaggiato nelle ore antelucane per arrivare in tempo al mercato. Tutto si svolge nella mattinata e a mezzogiorno il mercato si sfolla. La mercanzia offerta e comprata a questi mercati è di produzione locale, si tratta soprattutto di derrate, carne macellata ed indumenti. Si trovano anche oggetti e varietà "consumistiche" ed anche qualche elettrodomestico, ma non vi è base di paragone con quanto offrono i negozi e i magazzini di Maicao.

La novità commerciale che maggiormente caratterizza i Guajiro odier- ni e li pone in rapporto con il contrabbando sono i trasporti per strada: le strade statali e quelle interne di ogni ordine. La condizione del Venezuela, produttore ed esportatore di petrolio, li favorisce per il basso prezzo del combustibile e per la disponibilità del mercato venezolano delle macchine, automobili e camion. Il contrabbando, in realtà, ha vie infinite, assai più di quelle che è dato pensare, ma una constatazione mi è sembrata evidente e cioè che i Guajiro venezolani, del contrabbando che approda sulle sponde de La Guajira, al di qua e al di là del confine, non sono gli attori, nel senso che non ne sono né gli iniziatori né gli incettatori, bensì i trasportatori. Dal trasporto essi traggono tutto il vantaggio voluto.

In questo contesto, il nomadismo itinerante e commerciale dei Guajiro rappresenta il momento transculturativo, fluido nei suoi contorni, incerto sulle conseguenze sociali e strutturali, ma indubbiamente elemento incisivo del processo acculturativo in atto.

Tra le novità commerciali che, negli anni recenti, hanno reso più noti i Guajiro nel Venezuela e fuori, sono i *tapices*, tappezzerie dai colori sgargianti. Si tratta di un prodotto per tanti aspetti nuovissimo e che, da un punto di vista culturale, rappresenta un'espressione significativa del momento transculturativo.

Le tappezzerie guajiro si vedono ormai in tutto il Venezuela, ma specialmente là dove i segni dell'arricchimento sono più evidenti o dove le esigenze di rappresentanza sociale lo richiedono. Così molte sono le case private, le residenze governative, gli uffici, i negozi, le chiese, che hanno i muri decorati con *tapices* appesi a mò di arazzo. Nelle grandi città, da Caracas a Maracaibo, non c'è negozio per oggetti turistici che non ne offra in vendita. Nel territorio della Guajira, viaggiando per le strade, si è attratti dall'esposizione veriopinta di *tapices* appesi, di tanto in tanto, sulla facciata delle case.

La tessitura tra i Guajiro era una tradizione affermata, non solo, ma secondo uno studio di Maria Beatrice Watson-Franke era una "professione" della donna. Di conseguenza agli uomini non sarebbe stato consentito tessere e la Watson-Franke riporta una osservazione piuttosto singolare, registrata da lei stessa, secondo cui gli uomini che praticano la tessitura e il ricamo sarebbero omosessuali⁶. La singolarità dell'osservazione, se richiedeva l'accertamento sul concetto di omosessualità da parte dei Guajiro, sollecitava anche il controllo sull'esclusività femminile dell'arte del tessere. Mentre, infatti, la tessitura veniva descritta come « professione » e cioè come attività normale della donna, si insinuava che la stessa attività svolta dall'uomo sarebbe a-normale e rappresenterebbe addirittura una inversione. In ogni caso, era doveroso chiedersi quale fosse il rapporto tra la tessitura e la struttura matrilineare.

E' bene, intanto, notare che descrivere il lavoro del tessere come una « professione » è troppo formale e non è ben chiaro; in ogni caso il termine va interpretato in senso lato. Ammesso che si trattasse di un lavoro effettivamente riservato alle donne, esso costituiva comunque un'arte, o meglio una tecnica, tra le tante, che la donna guajiro, ideale e competente, doveva imparare e possedere per la vita della casa, non per scopi "professionali" o per commercio. È necessario rendersi conto di queste precisazioni per valutare le mutazioni in corso.

Sull'origine della tessitura i Guajiro conoscono un racconto, o un mito, che l'attribuisce alla donna. Lo riporto da un catalogo di una mostra di *tapices*, organizzata nel 1976 nel « Congreso de la República » dalla signora Rina Fernandez Jayariyu, della quale parlerò ancora più avanti, che fu tanto cortese da fornirmene una copia.

L'origine della tessitura

Racconta la tradizione guajiro che in un luogo non identificato della penisola un giovane cacciatore incontrò una bimba orfana abbandonata. Il cacciatore compassionevole la portò a casa propria e l'affidò alle proprie sorelle perché la educassero insegnandole i lavori femminili.

Le tre sorelle del giovane in un primo momento rifiutarono la bimba, tanto che egli stesso si prese cura diretta di lei.

Quando Irunù — così si chiamava il giovane — usciva, la bimba era insultata e veniva trattata dispoticamente. In una delle sue notti di solitudine, ella si trasformò in una bella donzella che dalla bocca estrasse del filo con cui si mise a tessere amache e pantaloni per il suo benefattore. Le sorelle, scoperti i tessuti, dissero al fratello che erano opera loro. Tuttavia, Irunù si rese conto delle qualità della bimba divenuta donzella la quale subito castigò le sorelle trasformandole in pipistrelli. Irunù, innamorato della bimba, volle trattenerla, ma mentre tentava di abbracciarla ella gli lasciò in mano un pugno di ragnatele. In altre parole, la bella donzella si era trasformata in ragno.

Irunù, tornato a casa propria, portò con sé i tessuti e li conservò perché le nuove generazioni guajiro imparassero l'arte del tessere⁷.

Vale la pena di notare che, per quanto il mito faccia risalire l'origine del tessere ad una donna, non fà alcun cenno né offre alcun appiglio per indicare che si tratta di un lavoro riservato alle sole donne. In ogni caso, anche dal mito appare che i tessuti provvisti dalla donzella erano destinati all'uso personale.

Durante la visita al laboratorio parrocchiale di Paraguaipò uno dei tessitori mi volle spiegare spontaneamente alcuni particolari tecnici del tessere e mi aggiunse che, nel passato, gli uomini già tessevano per proprio conto bande e ornamenti per decorare le bardature dei loro cavalli.

Ciò che importa notare è che la tessitura dei *tapices* rappresenta uno sviluppo del tutto nuovo sotto il punto di vista "professionale" e, per certi aspetti, sotto il punto di vista tecnico. I tappeti, infatti, non si lavorano per uso domestico bensì su ordinazione e sono destinati totalmente al commercio turistico, diretto e indiretto, organizzato o individuale. Anche se, oggi, vi sono case guajiro, e ve ne sono, che posseggono tappeti domestici, essi costituiscono una novità nell'arredamento tradizionale. Inoltre, dei *tapices* — come oggetto specifico del tessere guajiro — è ancora vivente l'ideatore e primo esecutore, Luís Montiel, un artista guajiro che ho avuto il piacere di conoscere e di incontrare ripetutamente nella sua abitazione ricevendo da lui informazioni preziose.

L'opera innovativa di Luís Montiel, se per l'uomo guajiro il tessere avesse dovuto essere un lavoro anomalo, dovrebbe considerarsi, al di là di qualsiasi valore artistico, del tutto rivoluzionario dal punto di vista sociale. Tale considerazione ha un valore tanto più cogente se si tiene presente il successo commerciale della vendita dei *tapices* e la diffusione

dell'arte del tessere in senso propriamente professionale, svolta attualmente con scopi esclusivamente commerciali e di guadagno tanto dagli uomini quanto dalle donne guajiro.

Sono considerazioni logiche che mostrano però quanto sia necessaria la prudenza metodologica prima di fare delle affermazioni di carattere generale e assoluto le quali, appunto perché tali, rischiano di risultare inesatte e non del tutto oggettive. Non intendo con questo mettere in dubbio l'attendibilità delle informazioni della Watson-Franke, ma mi preme interpretarne il significato attribuendo ad esse l'unico senso possibile, almeno da come vedo comparativamente la situazione, cioè con riferimento a una caso singolare — veramente anomalo — anche se non descritto o indicato in maniera precisa. Ristretto in tal modo il senso dell'informazione, è chiaro che l'estensione del senso a tutti gli uomini guajiro in maniera generale e tipica perde ogni valore e resta ingiustificata.

Anche qui, come già in rapporto alla situazione ecologica guajiro, la realtà effettiva non solo è diversa ma anche più complessa. Il caso di Luiz Montiel, nella sua storia di innovatore culturale, e l'incidenza del successo commerciale dei *tapices* sulla struttura tradizionale matrilineare dei Guajiro venezolani rappresentano, a mio avviso, un'ulteriore manifestazione del fenomeno di transculturazione.

Analizziamo, sia pure brevemente, la storia di Luís Montiel. Il suo nome — Luís — si riscontra, in Venezuela e fuori, a firma dei *tapices* più pregevoli per composizione di disegno e di colore e per fattura. Sono anche i *tapices* più costosi. All'epoca del mio incontro mostrava circa 60 anni.

Luís è essenzialmente autodidatta. Da giovane aveva imparato a tessere e faceva quegli oggetti richiesti per la bardatura dei cavalli. Sua qualità era l'eccellenza degli accostamenti di colori ed il disegno. Fu per sollecitazione e richiesta dei coniugi D'Empaire di Maracaibo e, in particolare, della signora, Mazula D'Empaire deManuil, che egli fu indotto a tentare l'applicazione dell'arte tradizionale a nuove forme decorative dell'arredamento e, in particolare, alla tappezzeria. Il tentativo ebbe pieno successo. Mostre si successero a mostre. Le richieste imposero la necessità di una produzione intensa. Di conseguenza, assunse lavoranti addetti all'esecuzione dei suoi disegni istituendo in tal modo il primo laboratorio per la tessitura dei *tapices*.

Poiché la tecnica del tessere non era esoterica ma nota a tutti, l'esempio e il successo di Luís Montiel furono un incentivo per altri e, di conseguenza, la produzione dei *tapices* si impose e fu riconosciuta come attività tipica dei Guajiros venezolani. L'artigianato guajiro ottiene, oggi, riconoscimenti, e talvolta anche aiuti, che nel passato non aveva mai avuto.

L'abitazione privata di Luís Montiel si trova in località Yaguaciru, non lontano dalla strada che da Paraguaipó porta a Guarero, tra le nu-

merose case sparse della zona, tutte d'un piano solo e assai modeste di fattura. Per quanto nell'arredamento interno la casa rifletta la condizione di agiatezza di cui gode il proprietario, esternamente non si differenzia dalle altre abitazioni dei Guajiro.

Annesso all'abitazione privata vi è il laboratorio che Luís segue da vicino (la direzione spicciola è affidata ad un suo sostituto). Numerosi sono i giovani apprendisti che sotto il suo controllo imparano l'arte dei *tapices*. Naturalmente espressi la mia ammirazione e il compiacimento per il successo della sua opera. Nel rispondermi, non si trattenne dall'espri-
mere un certo risentimento e delusione per la concorrenza che oggi deve subire.

Oltre al laboratorio di Luís ho avuto occasione di visitare diverse altre "imprese" sparse in varie parti della Guajira. In tal modo mi sono reso conto, all'origine, (cosa già evidente dall'abbondanza e qualità dei *tapices*, dalla varietà delle firme d'autore, nei negozi della città) della estensione che la produzione ha raggiunto tra i Guajiro stessi. Quando parlo di "impresa" intendo mettere in risalto il tipo articolato, se non complesso, che l'organizzazione dell'attività commerciale dei *tapices* presuppone. Oltre alla produzione dell'articolo occorre provvedere al materiale primo e alla distribuzione del prodotto. Il materiale primo, in effetti, è semplicemente la lana, che peraltro va importata direttamente o indirettamente. Se l'impresa si limita alla famiglia tutto è contenuto e spesso confuso nei locali domestici. Se l'impresa ha una certa estensione, si richiedono diversi locali: una sala dove i tessitori possano svolgere il loro lavoro indisturbati, un magazzino dove raccogliere il prodotto finito ed eventualmente esporlo all'acquirente. I disegni da riportare sulla tela grezza sono, in genere, preparati o scelti dal responsabile dell'impresa (e il prodotto riflette chiaramente la sua sensibilità artistica); talvolta sono affidati a uno dei tessitori che rivelano qualità di originalità. Al committente, tuttavia, si concede facilmente di presentare un proprio disegno o di indicare la preferenza per un modello già in corso. C'è da rilevare, in realtà, che l'estensione della produzione è andata spesso a scapito della qualità: le imitazioni pedissequi e talvolta banali, la ripetizione di modelli triti con l'accostamento stridente dei colori, rivelano che si presta maggior attenzione alla quantità che alla qualità. È particolarmente a tale dequalificazione che il lamento di Luis Montiel era rivolto.

Tra le imprese più significative ne ricorderò solo due. Il laboratorio istituito dalla parrocchia cattolica di Paraguaipó si distingue dagli altri per i suoi intenti sociali di educazione e di inserimento professionale. Al momento della mia visita vi erano una segretaria per i lavori d'ufficio e due soli dei numerosi tessitori.

Alla laguna del Pájaro, in località Flor del Taparo, visitai l'impresa diretta da Rina Fernandez Jayariyu. La signora appartiene al clan, o

casta, Jayariyu per parte di madre e al clan Uriana per parte di padre: questi viene ricordato come un uomo importante per la sua vigorosa personalità, tanto che veniva chiamato il « cacique » degli Uriana; ma Rina mette in risalto che anche il clan della madre è tra i principali di tutti i clan guajiro. La signora dirige con molta efficienza la sua impresa in maniera autonoma dal marito, che svolge tutt'altro lavoro. Coordina i tessitori, provvede ai disegni, attende alle pubbliche relazioni. Di lei effettivamente si può dire che il tessere è una "professione". Ma nel riconoscere questo, non si può dimenticare che il tessere è per lei ben altra cosa dell'antico lavoro domestico, poiché ora l'attività esecutiva e materiale del tessere è svolta da uomini alle sue dipendenze e lo scopo di tutto è il successo commerciale di vendita e di guadagno.

Nel giro delle imprese ho tentato, con tutto il riguardo, di accertare la validità e la fondatezza del problema dell'omosessualità suscitato dalla informazione della Watson-Franke. Il risultato è stato quasi interamente negativo. Dico quasi perché una sola dei miei interlocutori, una insegnante, non è stata recisa nella risposta, ammettendo un dubbio come di una diceria: *dicen* 'dicono'.

Posi anche lo stesso interrogativo durante la mia visita al Centro Misional di Guana, dove l'ampio collegio è una di quelle istituzioni aperte agli adolescenti e dove notoriamente si pensa che possano svilupparsi relazioni d'amicizia particolare, omosessuali. Nell'anno 1976-77 gli studenti del collegio erano 167: di essi 94 erano ragazzi, 73 ragazze; l'età media era dal 15,26 ai 17,73 anni. Secondo la testimonianza di Adrián Setién Peña, rettore, nei cinque anni, da quando egli è addetto al collegio, non vi è stato un solo caso di omosessualità.

Resta da dire una parola sul mutamento tecnico della tessitura. Si tratta in sostanza di una semplificazione del già semplice metodo tradizionale. Vi è, come struttura di base, un telaio quadrato di tubi metallici, della misura di circa m. 1,50 di lato e m. 1,00 di altezza, sul quale viene tesa la tela grezza. Sulla tela si riporta il disegno e in ogni spazio del disegno viene indicato il colore che lo deve ricoprire. Il tessitore siede al telaio come ad un tavolo e trapunta la tela con l'ago portando il filo sotto e riportandolo in alto, lasciando nel rovescio solo una specie di piccolo cappio. Nel passato ad ogni trapunto si operava un legamento del filo: ora questo si tralascia del tutto ed è qui tutto il mutamento dettato dalla esigenza di una più svelta produzione. A questo scopo l'ago porta la cruna in basso sulla punta e costituisce un pezzo unico con l'impugnatura, che è a forma di sfera la quale si apre in alto con una svasatura a collo entro cui viene convogliato il filo doppio di lana dal gomito. L'artiere può acquistare una velocità di trapunto che ne mostra l'abilità e la sicurezza. Il rovescio del tappeto risulta di tante piccole maglie tenute strette dalla tessitura della tela grezza e, per proteggerle, il rovescio viene totalmente ricoperto da un'altra tela o fodera, attentamente cucita ai bordi del tappeto.

Per quanto tecnicamente la tessitura dei *tapices* rappresenti un mutamento modesto dell'antica tradizione, la produzione dei *tapices* costituisce invece, sia da un punto di vista economico sia da un punto di vista sociale, una delle innovazioni più significative e appariscenti del momento attuale di transculturazione dei Guajiro venezolani.

Note

1. Il mio soggiorno tra i Guajiro è rientrato in maniera marginale in un più vasto programma di ricerca sulla transculturazione tra gli Indios del Venezuela e della Colombia, finanziato dal CNR. La ricerca sui Guajiro ha avuto uno scopo comparativo in rapporto all'oggetto preminente del programma che si proponeva principalmente lo studio degli Indios residenti in Puerto Ayacucho, la capitale del Territorio Federal dell'Amazzonia venezolana, posta sul rio Orinoco ai confini della Colombia. Gli aspetti sociologici della ricerca erano affidati allo studio della Prof. Egeria Di Nallo dell'Università di Bologna, rimasta sul campo, a Caracas e Puerto Ayacucho, per circa tre mesi, dall'Agosto all'Ottobre 1977, mentre gli aspetti più propriamente antropologici sono stati studiati dal Dott. Renato Maltoni dell'Università di Torino, con una indagine intensa protrattasi dall'Agosto 1977 al Giugno 1978. La pubblicazione delle relazioni preliminari dell'analisi del materiale etnografico raccolto dai due studiosi è imminente. Mentre ringrazio il C.N.R. per il finanziamento della ricerca, desidero esprimere la mia riconoscenza ai miei due collaboratori per il lavoro svolto in circostanze non sempre facili né gradite.

2. Desidero ringraziare P.J. Boetti, missionario della Consolata, già mio compagno di studi e collega, al tempo della mia visita direttore del centro di Guarero. Grazie alla sua simpatia umana e alla sua generosità mi fu possibile avere immediata accoglienza presso varie famiglie guajiro, stabilire rapporti diretti con diversi interlocutori e informatori e avvicinare le persone che mi interessavano. Desidero inoltre esprimere un ringraziamento particolare a Adrián Peña del Centro Misional Santa María de Guana, sia per le informazioni personali e generali di cui mi fu intelligente interlocutore, sia per avermi consentito l'accesso ai dati d'archivio del centro. Infine ringrazio vivamente P.F. Babini per le premure e attenzioni avute nei miei riguardi durante tutto il mio soggiorno venezolano.

3. La doppia *uu* con cui taluni scrivono la parola *wayú* è foneticamente /u:/, cfr. Goulet - Jusayu (1978: 27).

4. « El pastoreo lo aprendieron de los invasores,» (Matos 1971: 170).

5. Si veda in proposito Gutierrez 1950, Wilbert 1970, Watson 1970, Goulet 1978.

6. « The Guajiro often mention men who weave and crochet, and they speak of them, usually, as being homosexuals. (Watson-Franke 1974 b: 34) ».

7. Fernandez 1976: 4. Ecco il testo originale del mito:

Cuenta la tradición guajira que en un sitio no identificado de la Península un joven cazador se encontró con una niña huérfana, abandonada a su suerte. El cazador condolido la llevó a su casa entregándola a sus hermanas, a fin de terminarla de criar y enseñarle los oficios femeninos.

Las tres hermanas del joven desde un primer momento rechazaron a la niña, lo cual hizo que él mismo se encargara de sus cuidados.

Cuando Irunú — así se llamaba el joven — salía, la niña era insultada y tratada despóticamente. En una de las noches de su soledad, se transformó en una bella doncella que sacaba de su boca los hilos con que iba a tejerle a su protector chinchorros y guayucos. Las hermanas, al descubrir los tejidos, le hicieron saber a su hermano que era obra de ellas. Sin embargo, Irunú descubrió las cualidades de la niña transformada en doncella, quien luego castigó a las hermanas convirtiéndolas en murciélagos. Irunú enamorado de la niña quiso retenerla, pero al tratar de abrazarla le quedó en sus manos un jirón de telaraña. Es decir, la bella doncella se había convertido en araña.

Irunú al volver a su casa recogió los tejidos y los guardó para que las nuevas generaciones guajiras aprendieran el Arte del Tejer.

Riferimenti bibliografici

- Fernandez Jayariyu, R. 1976. *Una muestra de artesanía Guajira*. Flor del Taparo. Taller de arte guajiro Alitasia, Laguna del Pájaro.
- Goulet, J.G. 1978. *El parentesco Guajiro de los Apüyi y de los Oupayu*. Caracas: U.C. Andrés Bello.
- Goulet, J.G. & M.A. Jusayu. 1978. *El idioma Guajiro - Sus fonemas, su ortografía, su morfología*. Caracas: U.C. Andrés Bello.
- Gutierrez De Pineda, V. 1950. Organización sociál en La Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (Bogotà) 11,2: 1-257.
- Mackenzie Useche, J.A. 1974. *Así es La Guajira. Itinerario de un misionero capuchino*. Bogotà.
- Matos Romero, M. 1971. *Juitatay Juya. - La Guajira - Su importancia*. Caracas: Empresa El Cojo, S.A.
- Murdock, G.P. 1965 [1949]. *Social Structure*. New York: Free Press.
- Reichel - Dolmatoff, G. 1963. Bibliografía de La Guajira. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 12,45: 47-56.
- Vegamian, F.M. de. 1951. *Como es La Guajira*. Caracas: Comité Ejecutivo - Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura.
- Watson, L.C. 1967. Guajiro social structure: a re-examination. *Antropológica* (Caracas) 20: 3-36.
- Watson, L.C. 1970. Urbanisation and the Guajiro matrifocal family: consequences for socialisation and personality development. *Antropológica* (Caracas) 27: 3-23.
- Watson-Franke, M.B. 1974a. Traditional educational concepts in the modern world: the case of the Guajiro Indians of Venezuela. *Sociologus* 24,2: 97-116
- Watson-Franke, M.B. 1974b. A woman's profession in Guajiro culture: weaving. *Antropológica* (Caracas) 37: 24-40.
- Wilbert, J. 1970. "Goajiro kinship and the eiruku cycle" in *The Social Anthropology of Latin America* edited by W. Goldschmidt and H. Hoijer, pp. 306-357.

TASSONOMIE «POPOLARI» E TASSONOMIE «SCIENTIFICHE»: UN CONFRONTO

Stefano Gambari

Dagli anni '50 ad oggi una parte della ricerca etnografica sul terreno, soprattutto statunitense, è stata dedicata allo studio delle tassonomie biologiche "popolari" (*folk biosystematics*).

Tali ricerche si inseriscono in una più vasta disciplina indicata con il termine inglese di *ethnoscience* e che della scienza ha, almeno potenzialmente, le stesse articolazioni (etnozoologia, etnogeologia ecc.). Ma il termine *ethnoscience* è improprio ed ambiguo perché le società cosiddette primitive non praticano scienza come noi la intendiamo, con validità cioè transculturale, e di conseguenza le conoscenze dei nativi che si riflettono in queste classificazioni sono tipiche di quelle particolari culture e delle lingue che le esprimono (Glick 1964). Un'altra ambiguità del nome è che esso si riferisce sia all'oggetto di studio sia alla disciplina *colta* che lo assume come tale (lo stesso accade con *folklore*). L'oggetto dell'etnoscienza è costituito dunque non tanto dai fenomeni naturali — oggetto invece della scienza occidentale — quanto dalla conoscenza e dall'interpretazione di essi da parte delle culture non occidentali oppure occidentali, ma subalterne.

Ma se l'etnoscienza è lo studio dei rapporti esistenti tra un gruppo umano e il suo ambiente naturale, delle trasformazioni pratiche e simboliche che il primo fa subire al secondo, noi ci occuperemo qui solo di classificazioni, cioè di quelle particolari operazioni simboliche realizzate dai nativi, per vari scopi, sulla fauna e sulla flora.

Gli studi sulle operazioni pratiche di utilizzazione (alimentare, strumentale, medicinale, rituale) delle piante e degli animali, che pur costituiscono gran parte delle ricerche etnobiologiche, non verranno qui presi in esame. È da dire inoltre che trascureremo anche le classificazioni dei fenomeni naturali non biologici per il semplice fatto che le classificazioni di fenomeni scarsamente discontinui nello spazio e nel tempo come quelli metereologici e geologici sono largamente arbitrarie e di conseguenza poco sviluppate, anche in ambito scientifico, rispetto a quelle di fenomeni biologici (Anderson 1971).

Notiamo infine che esiste tuttora una prevalenza numerica delle ricerche etnobotaniche su quelle etnozoologiche, e inoltre che determinate regioni geografiche (tropicale e subtropicale) sono state privilegiate nella ricerca rispetto ad altre (Anderson 1971).

L'etnobiologia è una terra di confine per molte discipline etnolinguistiche e scientifiche; poiché non si tratta solo di studiare la struttura concettuale delle tassonomie popolari — cioè il modo in cui le classi (*taxa*) sono ordinate in una struttura di livelli dotata di una certa profondità — ma anche di vedere come queste classi sono espresse dal linguaggio per mezzo di lemmi che spesso non coprono tutti i punti della struttura concettuale, si può capire il motivo per cui si occuperanno di esse, oltre all'antropologia, la linguistica sincronica e la diacronica, mentre per l'individuazione degli specifici esemplari cui si riferiscono i vari lemmi sarà indispensabile l'intervento del botanico o dello zoologo.

Le discipline che si danno come oggetto la tassonomia biologica la strutturano e la articolano in modi diversi e per fini a volte completamente opposti. La tradizione zoologica, ad esempio, configura le tassonomie popolari come stadi rozzi, imperfetti e primitivi di elaborazione concettuale del mondo naturale, non riconoscendo loro una specifica autonomia culturale, ma ponendole sullo stesso piano delle classificazioni di Aristotele o dei biologi del XVII o XVIII secolo. Si tratterebbe, in tutti quei casi, di tentativi più o meno perfetti di conoscenza del mondo esterno, cioè di adeguamento delle strutture del pensiero alle strutture della realtà. Nel corso di questo processo di decantazione dei caratteri irrilevanti (a volte in realtà essenziali) su cui in passato venivano costruite le classificazioni, che va di pari passo con un aumento del numero dei caratteri rilevanti, il pensiero sarebbe giunto ad aderire al reale, producendo un "albero rovesciato" sempre più isomorfo a quello costituente il modello dello sviluppo evolutivo delle specie.

Sta di fatto invece che il numero delle possibili classificazioni è infinito e che la rilevanza è relativa agli scopi che una data tassonomia si prefigge.

Gilmour (1937, 1958) proponeva una distinzione di grado tra classificazioni artificiali e classificazioni naturali, osservando come queste ultime siano, al contrario delle prime, basate su attributi correlati con un numero elevato di altri attributi (*a*).

Così una classificazione logicamente naturale o generale può essere usata per una grande varietà di scopi (*b*) ed è fondata su attributi connessi a fattori importanti, che hanno influenza sugli oggetti classificati (*c*), come l'ereditarietà — la trasmissione dei geni ai discendenti diretti — per la classificazione biologica. Un sistema di classificazione è insomma tanto più naturale quanto più è elevato il numero di proposizioni che possono costruirsi intorno alle sue classi costitutive (Gilmour 1937: 1040).

Una classificazione artificiale invece serve solo allo scopo per cui è stata costruita ed è basata su caratteri connessi a fattori poco importanti. Di conseguenza, una classificazione biologica basata su un fattore quale la trasmissione dei caratteri ereditari è in primo luogo naturale per (c) oltre che per (a) e (b) ma ovviamente non è la sola classificazione naturale possibile, né di certo la più praticabile operativamente (perché implica « la conoscenza della genealogia di ogni individuo del gruppo sotto esame », cfr. Gilmour 1937: 1041).

Inoltre, se tra più classificazioni è da scegliere come schema guida la più naturale, non sono da scartare altre classificazioni meno naturali, che possono essere utili per scopi limitati e ben definiti: sono anzi da conservare quelle i cui risultati più si discostano da quelli dello schema guida (principio della classificazione multipla). Per Sokal (1966), il più noto rappresentante della cosiddetta tassonomia numerica¹, le relazioni tassonomiche possono essere di tre tipi differenti: di similarità morfologica, di comuni linee di discendenza o di tipo cronologico. Le classificazioni filogenetiche appartengono ai primi due tipi contemporaneamente ma, poiché spesso sono da escludere di fatto criteri che identifichino le linee di discendenza e poiché non sempre comuni linee di discendenza implicano similarità morfologiche, esse non possono riflettere adeguatamente lo sviluppo evolutivo delle specie. Solo adottando un numero elevato di differenti tipi di criteri senza privilegiarne alcuno a priori è possibile — per Sokal — costruire un sistema naturale in cui i membri di un *taxon* siano tra di loro più interrelati rispetto ai non membri e che possa servire poi come schema "predittivo" per la ricostruzione dell'albero evolutivo delle specie. Questo, sommariamente, per quanto riguarda il dibattito tra tassonomia tradizionale e tassonomia numerica.

Nell'ambito del dibattito antropologico-linguistico, invece, l'autonomia culturale delle classificazioni popolari diviene un principio incontestabile poiché, nel caso di gruppi sociali "primitivi" che in larga misura non hanno ancora subito un'acculturazione più o meno forzata da parte dell'Occidente, si può mostrare la quasi assoluta diversità e quindi relatività culturale dei vari sistemi di ripartizione del mondo biologico e, per così dire, la loro indipendenza rispetto ai sistemi "colti" e scientifici. Lo stesso non può dirsi invece delle classificazioni popolari degli strati subalterni delle società occidentali dove una circolazione (tutta da studiare) di conoscenze c'è stata e dove forse senso comune e folklore hanno costituito, anche in questo caso, sacche di deposito di conoscenze ormai rifiutate e respinte dalla scienza, luoghi di conservazione e/o di tradizione di elementi disorganici (perciò detriti) che un tempo avevano "fatto sistema", costituendo proposizioni di una teoria scientifica ampiamente accettata e accreditata.

Quando discutono della non corrispondenza (ad alti o bassi livelli delle gerarchie) tra classificazioni scientifiche e classificazioni cosiddette popolari, gli antropologi e i biologi sono spesso divisi sul problema dell'esistenza oggettiva delle specie naturali, cioè di quelle discontinuità dell'universo biologico che le classificazioni e relative nomenclature rifletterebbero. Così ad una posizione che definiremo di realismo biologico (Mayr, Simpson, Dennler e tra gli antropologi Bulmer) secondo cui le unità minime (specie) di una tassonomia popolare sono naturali sia in senso logico (perché stabilite per mezzo di criteri multipli) sia in senso genetico o filogenetico (perché riflettano oggettive discontinuità in natura) si oppone una concezione nominalista-relativistica variamente articolata secondo cui 1) le categorie popolari sono abbastanza differenti da quelle scientifiche (Conklin, Frake, Sturtevant, Berlin, Breedlove, Raven), 2) l'universo è continuo e l'ordine è imposto alle cose dalla mente umana e 3) le unità minime sono il prodotto finale, arbitrario, di un sistema di concettualizzazione che riduce l'universo ad esse tramite un processo di imposizione di serie di opposizioni binarie.

Di tutto ciò diremo nel par. 2, mentre nel par. 1 esporremo i principi generali della tassonomia popolare, con riferimento alla sua struttura concettuale (1.1), alla nomenclatura (1.2) e al problema dell'anomalia tassonomica i cui rapporti con le teorie del simbolismo animale, totemiche e del tabu saranno considerate nei parr. 3 e 4.

1. Berlin, Breedlove e Raven

Tre ricercatori del Language-Behavior Research Laboratory di Berkeley, B. Berlin, D.E. Breedlove e P.H. Raven, si sono occupati delle classificazioni botaniche dei Tzeltal (Chiapas, Messico) mostrando rigore nelle rilevazioni sul campo e un interesse per i principi generali delle tassonomie pari a quello dei logici (Gregg 1954; Kay 1971) che ne hanno realizzato addirittura la formalizzazione, enunciando assiomi o formulando regole di calcolo e di uso dei connettivi. In un'esposizione sia pure sommaria dei risultati cui sono pervenuti i tre studiosi non si può prescindere da alcune definizioni preliminari dei termini da essi usati per parlare degli elementi concettuali di una qualsiasi struttura tassonomica, e di quelli adoperati per riferirsi alla nomenclatura e alle sue regole.

1.1. La classificazione

Si dirà così che una tassonomia è un insieme strutturato di taxa (ossia di classi di organismi) con vari gradi di inclusività; ai *taxa* ci si riferisce per mezzo di nomi come, in italiano, *querzia*, *vite*, *pianta*, *picchio rosso* ecc.

Le categorie etnobiologiche potrebbero anche essere definite come tipi di *taxa* e sarebbero, secondo gli Autori, di numero ridotto (non più di cinque):

1. Categoria iniziale (capostipite), la più inclusiva di tutte, il cui membro (pianta, animale) non viene generalmente eslicitato nella lingua.
2. Forme di vita, in numero variabile da 5 a 10 nei vari sistemi tassonomici popolari. Comprendono la maggior parte delle classi etichettate di livello inferiore.
3. Generi, dai *taxa* molto più numerosi (anche cinquecento) di quelli direttamente inclusi nelle forme di vita. I generi costituiscono perciò la categoria più importante all'interno di un sistema tassonomico popolare, rappresentando gruppi di organismi cui ci si riferisce abitualmente, psicologicamente ed economicamente rilevanti, e che sono probabilmente i primi ad essere appresi dal bambino (Stross Brian 1969). Nel sistema tzeltal, per esempio, sono 471.
4. Specie, 239 presso i Tzeltal.

5. Varietà, con classi poco numerose (4-5 presso i Tzeltal) ma che di solito discriminano vegetali coltivati e importanti dal punto di vista alimentare.

Per livello tassonomico si intende qui la linea orizzontale lungo la quale si dispongono i *taxa* di uno stesso tipo di categoria etnobiologica. Il numero di livelli indica la profondità del sistema. Ovviamente su ogni livello i *taxa*, se in numero maggiore di uno (fa eccezione infatti il capostipite), sono mutuamente esclusivi.

1.2. Il linguaggio

Le classi generiche e le forme di vita vengono indicate dai Tzeltal per mezzo di lemmi primari, le classi specifiche o varietali per mezzo di lemmi secondari. Un lemma primario è una parola singola, semanticamente e formalmente distinta come *querzia*, *pino*, *canguro*, *pipistrello*; lemma secondario un nome composto, ottenuto per congiunzione di lemmi primari e in cui uno dei costituenti indica la categoria superiore (Conklin, 1962). Esempi: *pino marittimo*, *pino d' Aleppo*, *pino silvestre*. Non tutto però è così semplice. Anche lemmi primari possono infatti essere scomposti (analizzati) e in questo caso li chiameremo lemmi primari produttivi (LPP) se presentano un costituente che indica la categoria superiore (per esempio: *pescepalla*, *pescegatto*, *pescecane* ecc.). Se invece non possono venire così ulteriormente ridotti, li chiameremo l.p. improduttivi (LPI). Esempi: *lince*, *istrice*, *acero* ecc.

Ora i lemmi secondari (LS) differiscono dai lemmi primari produttivi perché mentre i primi — *a* nello schema 1 — occorrono in insiemi in opposizione (2), i cui membri esibiscono tutti un costituente comune indice della categoria superiore, gli ultimi — *b* nello schema 1 — occorrono in insiemi in opposizione accanto a lemmi primari inanalizzabili.

Schema 1

	(a)	(b)
LS	picchio corvo	pescemartello
	picchio verde	pescepersico
	picchio maggiore	pescespada
	picchio mezzano	ecc.
	picchio minore	luccio
	ecc.	storione
		ecc.
	LPP	
	LP-P	

Le 239 classi specifiche del sistema di classificazione botanica tzeltal sono indicate con lemmi secondari la cui forma logica è equivalente a quella delle espressioni binomie linneane, poiché tali espressioni vengono composte per mezzo dell'aggiunta al nome generico di termini attributivi. La regola di formazione di nomi per varietà è la stessa: il nome sarà dato da quello specifico più un termine determinativo. Come notano gli Autori, esiste una tendenza ad abbreviare o addirittura a far sparire il costituente generico del nome. Esempi: in italiano *pastore tedesco* per *cane pastore tedesco*; in tzeltal *cabal slumil* per *cabal slumil čenek*.

Partendo da questi concetti sulla nomenclatura nativa (LS, LPP, LPI) si possono definire poi le stesse categorie etnobiologiche.

Studiando la tassonomia botanica tzeltal, Berlin, Breedlove e Raven (1968), pur assumendo inizialmente che la nomenclatura sia guida quasi perfetta alla tassonomia concettuale, hanno però posto attenzione anche a quelle classi che non vengono esplicitate nella lingua (*covert categories*), ai problemi della polisemia, del cambiamento della struttura tassonomica, dell'ambiguità e delle categorie aberranti o anomale.

Il problema delle categorie intermedie (situate per esempio tra forme di vita e generi) non esplicitate nella lingua è importante soprattutto per il significato che esse assumono nella ricostruzione della tassonomia da parte degli etnografi. Secondo gli Autori, « se si ammette che esistano classi prive di denominazione, si può capire la struttura di un dato dominio semantico che invece verrebbe posto in ombra se ci si con-

centra soltanto sulle unità etichettate nel lessico» (Berlin, Breedlove e Raven, 1968: 290). E ancora: «l'inesistenza di categorie di medio livello è solo apparente».

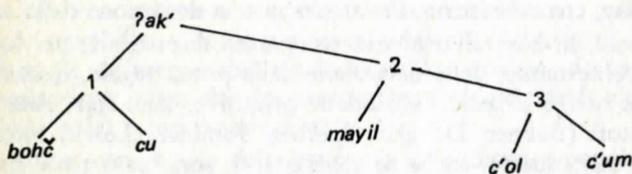
I metodi adottati dai tre ricercatori per esplicitarle sono semplici e producono dati tra di loro omogenei. Si tratta:

a. di presentare all'informatore combinazioni diverse a tre posti di tutti i lemmi indicanti le piante, chiedendogli di volta in volta di scegliere all'interno di ogni combinazione l'elemento che più si differenzia dagli altri.

b. di far costruire all'informatore "folk keys", cioè di fargli esplicare quelle stesse strutture gerarchiche che usa quotidianamente (ma implicitamente o inconsciamente), chiedendogli anche di segnalare le caratteristiche che ha usato per distinguere le varie classi ai diversi livelli della tassonomia³.

c. di fargli confrontare a coppie le voci lessicali di un particolare insieme di nomi di piante e di fargli esplicare le dimensioni e i valori per cui le piante designate dai lemmi differiscono (modo di crescita dello stelo, forma e dimensioni del gambo, delle foglie, dei frutti ecc.).

Procedendo in questo modo, una forma di vita come la categoria *?ak' 'viti'*, per esempio, che si fa astrazione dai *taxa* non etichettati è divisa in cinque sottoclassi tutte ad uno stesso livello tassonomico, sarà ora così strutturata:



ponendo le cinque classi a due livelli tassonomici differenti ed evidenziando tre categorie altrimenti non esplicitate nella lingua (in termini scientifici, 1: *Lagenaria*, 2: *Cucurbita*, 3: *Cucurbita pepo* + *Cucurbita moschata*).

Geneticamente, le categorie intermedie si sarebbero formate per un processo sintetico, cioè dal raggruppamento di tipi di piante ed animali simili. La successiva verbalizzazione, ossia la creazione di significanti per quelle classi, non avrebbe fornito che i mezzi di espressione dell'aumentata quantità di informazione disponibile sugli organismi classificati. Le tassonomie popolari dei Tzeltal presenterebbero così un numero considerevole di categorie prive di nomi, mentre quelle scientifiche occidentali non ne presenterebbero alcuna.

1.3. *La cosiddetta anomalia tassonomica*

Più del problema dei mutamenti concettuali e della polisemia tassonomica riveste importanza, ai fini della comprensione delle funzioni dei sistemi di classificazione, il problema delle cosiddette anomalie o aberrazioni. —

Alcuni animali e piante non vengono di solito considerate, probabilmente per le loro caratteristiche eccezionali, come realmente appartenenti al sistema di classificazione, anche se Berlin, Breedlove e Raven le comprendono in classi generiche (non incluse in alcuna categoria superiore) e le indicano perciò col termine di "unaffiliated generics". Ne sono esempi, il cactus, il bambù, l'ananasso, il casuario, il pangolino ecc. Particolarità morfologiche o ragioni economiche sarebbero le cause della loro non inclusione in alcuna forma di vita (la categoria superiore al genere) e di conseguenza del loro isolamento tassonomico.

Gli antropologi distinguono in genere il problema dell'aberranza e isolamento da quello dell'ambiguità, quest'ultima proprietà essendo attribuita infatti a classi i cui membri esibiscono caratteri propri di due (o più) classi superiori, cadendo in questo modo in entrambe. Avremo così due tipi piuttosto singolari di deviazione dai principi generali secondo i quali:

- a. ogni individuo deve appartenere ad una specie⁴;
- b. ogni individuo deve appartenere ad una sola specie e ogni classe ad una ed una sola classe superiore.

E mentre, come vedremo, l'esistenza di una deviazione dalla seconda regola appare, in base all'evidenza etnografica disponibile, per lo meno dubbio e contestabile, della deviazione dalla prima regola, documentata e frequente presso le società cosiddette primitive, sono state date invece da vari autori (Bulmer, Douglas, Sperber, Tambiah, Leach) interpretazioni differenti; queste, anche se contrastanti, sono però tutte rivolte a spiegare il carattere del legame esistente tra anomalia e simbolismo: l'anomalia tassonomica per esempio viene vista da alcuni (Douglas) come condizione necessaria e sufficiente del loro essere simbolici; altri (Sperber) non la considerano né necessaria né sufficiente. Ma di ciò diremo più in dettaglio in seguito (par. 4).

Si noti tuttavia, per inciso, come l'anomalia appaia in Berlin, Breedlove e Raven problema piuttosto secondario, mentre sia centrale per gli altri studiosi che considereremo. Comunque i tre, pur tralasciando una spiegazione della funzione e del ruolo degli animali anomali nei sistemi tassonomici, hanno avuto il merito di aver notato che, mentre non esiste alcun tipo di corrispondenza tra le classi di alto livello rispettivamente del sistema tzeltal e dei sistemi tassonomici scientifici, una certa corrispondenza sussiste invece ai bassi livelli delle gerarchie.

Ciò è stato confermato per il sistema karam (Highlands, Nuova Guinea) anche da Bulmer e Tyler (1968): i *taxa* primari (generi e forme di vita) mostrano una scarsa corrispondenza con quelli scientifici, quelli terminali invece una corrispondenza parziale, anche se non estremamente significativa: il 60% dei *taxa* terminali karam di vertebrati corrisponde a specie zoologiche (Bulmer, 1970). Perché? Bulmer e Tyler (1968) sottolineano la diversità di status cognitivo tra le categorie classificatorie karam e quelle scientifiche e, a ragione, notano che la teoria dell'evoluzione non fa parte della cosmologia karam; quindi non c'è da aspettarsi che le categorie tassonomiche karam corrispondano a quelle della zoologia moderna. Ma perché allora per le classi di basso livello la situazione è leggermente diversa? Dobbiamo forse postulare, come fanno del resto Bulmer e Tyler, che nelle discriminazioni a quei livelli esista una identità o comunanza di interessi (pratico-procedurali, piuttosto che di teorie soggiacenti) tra Karam o zoologi? Ma abbiamo anche detto che si tratta di corrispondenza parziale. Vediamo perché.

2. Le critiche degli antropologi a Diamond (1965)

Diamond (1965), che è sulle posizioni teoriche degli zoologi contemporanei quali Mayr, ha presentato dati raccolti presso i Fore (Highlands, Nuova Guinea) — che mostrano una corrispondenza biunivoca tra i nomi inglesi, scientifici e fore per specie di uccelli — come prova della realtà oggettiva degli intervalli riproduttivi che separano queste specie. Le varie culture e lingue non classificherebbero, così, la realtà esterna in modi diversi in base a criteri arbitrari ed artificiali, ma riconoscerebbero le differenze che, risultato dell'evoluzione, possono dedursi dall'osservazione, oltre che dei caratteri morfologici, degli elementi dell'ambiente e del comportamento animale.

Lo status concettuale delle categorie scientifiche e popolari sarebbe dunque per Diamond, al contrario di quanto sostengono altri antropologi, identico. Diamond doveva però ammettere che:

1. deve trovarsi evidenza di tale corrispondenza biunivoca (e solo di essa) anche in altri gruppi, oltre che tra i Fore; e questo per verificare l'ipotesi avanzata, estesa dalle classificazioni fore a ogni classificazione popolare;
2. osservazione zoologica e osservazione dei nativi si svolgono negli stessi modi e raggiungono i medesimi risultati.

Ma purtroppo per Diamond, Mayr e compagni,

1. Berlin, Breedlove e Raven (1966) hanno dimostrato per i Tzeltal l'esistenza degli altri due tipi possibili di corrispondenza tra classi botaniche occidentali e nomi "specifici" tzeltal: iperdifferenziazione (più

nomi e classi specifiche tzeltal per un solo termine e classe della tassonomia scientifica) e ipodifferenziazione (un nome per più nomi).

2. Bulmer (1968) ha dimostrato per i Karam che situazioni di pericolo oggettivo o presunto, difficoltà di osservazione (per esempio, sott'acqua e sottoterra) e soprattutto credenze magiche o totemiche inibiscono l'avvicinamento e una più scrupolosa osservazione di certe specie animali, cui si attribuiscono così credenze non verificate dall'esperienza diretta (se verificabili), erronee, implausibili od assurde (per esempio, che una specie si metamorfosi in una specie diversa, o che i vermi emettano il verso delle rane).

Dunque il concetto di specie biologica non coincide con quello di unità minima di un sistema tassonomico popolare e forse sono differenti anche i principi di classificazione soggiacenti e i criteri di attribuzione di un esemplare ad una classe specifica. Ora sembra che in rapporto alle classificazioni tassonomiche popolari in quelle scientifiche:

1. i livelli tassonomici siano maggiori;
2. il numero di categorie generiche sia inferiore a quello delle categorie specifiche;
3. l'ambiguità nell'assegnazione degli esemplari alle classi specifiche sia fortemente ridotta;
4. non vi siano polisemie o sinonimie nella nomenclatura⁵;
5. non esistano classi isolate dal sistema (aberranti, anomale) o classi che si intersecano (intersezione all'interno di una stessa tassonomia);
6. non esista sovrapposizione tra tassonomie di oggetti diversi (ciò riflette l'autonomia delle discipline scientifiche che le elaborano).

Nello studio delle tassonomie popolari è stata spesso notata una divergenza di queste da quelle scientifiche nei punti 1-6 e soprattutto nel punto 7:

7. le classificazioni popolari rispondono ad un'esigenza e svolgono una funzione pratico-utilitaria, quelle scientifiche un'esigenza conoscitivo-razionale.

3. Dall'approccio utilitario-funzionale a quello simbolico: Lévi-Strauss, Leach, Tambiah, Bulmer

Vari autori hanno sostenuto, in varia misura, l'asserzione 7), cercando di addurre le prove disponibili, per esempio notando una correlazione tra le parti più sviluppate della tassonomia, il valore alimentare degli animali — o piante — cui quelle si riferiscono e la capacità dei nativi di percepire il verso degli animali.

Ma altri studiosi (Bulmer, Tambiah, Leach), pur non negando il valore per così dire pragmatico di una tassonomia popolare e della nomenclatura ad essa collegata, hanno osservato, sulla linea di Lévi-Strauss, da un lato il valore razionale-conoscitivo di questo tipo di classificazione, dall'altro l'esistenza di fatto di una connessione metaforica (non causale) tra regole matrimoniali e regole (proibizioni o prescrizioni) alimentari, riportando così l'interpretazione della tassonomia da un'ipotesi "utilitaria" ad un'ipotesi "simbolica" molto più attenta alle possibili relazioni (siano esse metaforiche o metonimiche) tra mondo umano e mondo animale.

Questo esito teorico non è che il corrispettivo del passaggio da teorie utilitarie del totemismo (sono totemici gli animali commestibili o che costituiscono un alimento base per le popolazioni primitive) — Malinowski e il primo Radcliffe-Brown — a teorie appunto simboliche — Lévi-Strauss — dopo la scoperta da parte di Firth e Fortes che « la maggior parte delle specie animali totemiche non offrono un preciso interesse economico » (Firth 1930-31 : 395), e che quindi l'interpretazione utilitaria entrava in contraddizione proprio nei casi documentati in cui specie totemiche sono animali nocivi, sgradevoli (mosche e zanzare, per esempio) o completamente indifferenti. Gli animali totemici cessavano così di essere considerati come oggetti di interesse o di utilità reali per i gruppi sociali (che per tali ragioni li avrebbero in un secondo momento associati ai clan e fatti oggetto di intensa ritualizzazione) per divenire segni di questi stessi gruppi, nomi per esempio di due metà matrilineari esogamiche. Non sono più tanto buoni da mangiare, quanto da pensare simbolicamente. E il fatto che presso le tribù australiane comparissero — come segni delle due metà — animali così diversi tra loro⁶ veniva spiegato da Lévi-Strauss (1962) con l'esistenza di un unico, astratto principio di opposizione binaria che poteva generare come suoi risultati tipi d'opposizione più concreta (rosso-nero: differenza di colore; diurno-notturno; cacciatore-ladro), tutti riconducibili però a quella forma-base.

Si trattava dunque di un passaggio da interpretazioni di tipo strutturale ad interpretazioni di tipo sovrastrutturale. Le diverse teorie del tabu venivano costruite e concepite poi come semplici conseguenze delle diverse assunzioni teoriche fatte per spiegare il totemismo. Così, per esempio, per le teorie utilitarie gli animali buoni da mangiare erano totemici; in quanto tali, buoni da proibire (proposizione come abbiamo visto falsa perché non tutti gli animali culturalmente considerati cibo sono sottoposti a tabu e viceversa). Studiosi come Tambiah e Leach hanno avuto per così dire il merito di invertire questa tendenza teorica, ponendo invece la teoria del tabu come fondamentale e prioritaria rispetto a tutto il resto.

Infatti se il tabu è un meccanismo linguistico e comportamentale che « inibisce il riconoscimento di quelle parti del continuum che sepa-

rano le cose » (Leach 1964 : 35) ad esso si devono quelle divisioni culturali che producono le distanze tra gli elementi delle serie così costituite. Per esemplificare, nella serie animale di un villaggio del nord-est della Thailandia gli animali domestici che vivono dentro la casa (A) sono separati da quelli domestici che vivono sotto la casa — perché è elevata rispetto al terreno — (B), questi dagli animali domestici appartenenti ad altre case (C), e a loro volta dagli animali della foresta (D), e questi ultimi infine da quelli più pericolosi dell'interno della foresta (elefante, tigre, leopardo, orso) e raramente visti (E). Poiché la serie animale è correlata ad una serie spaziale, gli appartenenti al gruppo sociale manifesteranno comportamenti negativi quali l'evitazione nei confronti di animali trovati per così dire fuori posto, in ambienti cioè a loro non attribuiti (come Douglas, Bulmer ed altri spesso sottolineano). Non solo: presso queste popolazioni thailandesi (Tambiah 1969) esiste una altra serie spaziale (quella delle parti dell'abitazione) in correlazione sia con la serie animale, sia con la serie delle posizioni parentali (*blood siblings* (A), cugini di primo grado (B), *siblings* classificatori al di là del secondo grado (C), altra gente (D), estranei (E). Per esemplificare, parleremo solo di tre serie (parentale, spaziale, animale) e di tre differenti sistemi di regole e restrizioni (matrimonialsessuali, spaziali e alimentari). Gli elementi delle serie omologhe ed isomorfe e le rispettive regole sono in rapporto di equivalenza metaforica.

Per portare un esempio tratto dal saggio di Tambiah, diremo che un incesto tra *siblings* equivale nelle tre serie: al comportamento di un genero che attraversa la camera da letto dei suoceri, al comportamento di un bufalo che lascia il suo posto e va a sguazzare nel fango del luogo ove ci si lava, e all'atto, disgustoso e rivoltante, di mangiare un cane, animale incestuoso per eccellenza.

I dati che Tambiah presenta a sostegno della sua tesi sono notevoli: a volte si hanno addirittura le stesse conseguenze dannose per la violazione di tabu differenti (appartenenti a serie diverse) ma metaforicamente equivalenti.

Così per esempio il tabu di mangiare carne di bufalo o di bue della propria unità domestica alla festa del matrimonio è, in negativo, asserzione metaforica di un matrimonio appropriato; se infranto, darà luogo alle stesse cattive conseguenze cui dà luogo l'infrazione delle regole matrimoniali oggetto di metafora.

Inoltre molto spesso certi usi linguistici (eufemismo, doppio senso, insulto verbale) collegano due elementi appartenenti a due serie diverse (per es. l'animale e l'umana) giocando sulla possibile "asimmetria" tra i due elementi e sul fatto che uno di essi è tabu, poiché si colloca ambiguumamente a metà tra due posizioni di una stessa serie (Leach, 1964).

Le regole alimentari sarebbero dunque metafore delle regole sessuali e matrimoniali. A questa conclusione era già giunto Lévi-Strauss (1966), per il quale sistema totemico, sistema alimentare e sistema ma-

trimoniale sarebbero strumenti di significazione alla stessa stregua pur avendo anche implicazioni etiche e normative (potendo cioè dar luogo sia ad immagini che a regole pratiche di comportamento).

Così, sia attraverso immagini sia attraverso regole (positive o negative) ciascuno dei tre sistemi⁷ può rendere significative alcune specie animali evidenziandole rispetto al contesto e ponendo in tal modo in relazione metaforica o metonimica il mondo umano con quello naturale.

Ma Lévi-Strauss non spiega perché siano rese significanti certe specie animali e non altre; mentre Leach e Tambiah, seguendo il suggerimento di Mary Douglas di osservare negli interstizi delle strutture tassonomiche quelle specie che presentano caratteristiche comuni a due generi nettamente separati, situandosi ambiguamente tra di essi, riconoscono nell'anomalia tassonomica la causa della simbolicità. Tuttavia il concetto di "anormalità" o "anomalia" che qui si usa, oltre ad essere rimasto indefinito (Sperber, 1978), è stato spesso identificato con analoghi concetti spesso solo vagamente definiti (ambiguità, marginalità, aberrazione), ed è stato Dan Sperber a tentare ultimamente un'analisi dei vari tipi di anomalia tassonomica.

4. Dan Sperber: perché e come i mostri significano?

Cosa intendiamo quando usiamo il termine "anomalia"? Nella discussione precedente sulla forma delle tassonomie popolari e sulle relazioni esistenti tra questa e la forma delle tassonomie scientifiche avevamo già notato che la classificazione tassonomica prevede due principali forme di anomalia, e cioè che, all'interno del nostro discorso, esistono almeno due sensi ben distinti del termine:

1. l'ambiguità-contraddizione rispetto alle classi già date del sistema, quando non si ritiene di costituire, pur essendo la tassonomia aperta, nuove classi, e

2. l'anomalia-isolamento quando si costituisce sì una classe, ma indipendente dal sistema tassonomico (per animali che possono essere ibridi oppure mostri, esseri fantastici mai osservati dagli zoologi ecc.).

Per quanto riguarda l'ambiguità o contraddizione, essa può avversi in due modi distinti:

a. quando, di due informatori, uno asserisce che la specie *x* appartiene al genere A e l'altro che la stessa specie appartiene al genere B;

b. quando uno stesso informatore sostiene:

b 1. l'appartenenza della specie *x* ai due diversi generi A e B contemporaneamente;

b 2. l'appartenenza di una specie ad un genere, quando la definizione della specie è « incompatibile con quella del genere di cui fa parte per definizione (Sperber 1978: 142).

Sembra che la presenza di questa forma di anomalia presso i cosiddetti primitivi sia molto dubbia. Bulmer (1968) mostra per i Karam che, quando si verificano, casi come a) dipendono dall'imprecisione nell'osservazione che viene inibita da credenze magiche intorno a quelle specie animali. Sperber (1978) mostra invece per i Dorzé (Etiopia meridionale) che casi come b) dipendono da scarso approfondimento analitico o interpretativo da parte dell'etnologo. I Dorzé ad esempio considerano uccelli (*kapho*) gli animali con piume e a riproduzione ovipara, animali domestici (*mehe*) quelli sottoposti a domesticazione, animali selvatici (*do'a*) i quadrupedi che non appartengono ai primi due generi. Si tratta di tre generi mutuamente esclusivi che costituiscono, insieme a quelli dei serpenti e dei pesci, il sistema tassonomico dorzé. Quando questi si mettono ad allevare polli, per impedire che quegli animali cadano contemporaneamente nella prima e nella seconda categoria, mutano la definizione del genere *mehe*, cui apparterranno d'ora in poi gli animali domestici a quattro zampe. Il pollo rientrerà dunque nell'altra classe. Ristrutturando le definizioni delle categorie tassonomiche risolvono così una possibile contraddizione logica dei principi di classificazione (b 1). Ancora: quando l'antropologo in cerca di contraddizioni fa notare all'informatore Dorzé che lo struzzo non vola ma rientra nella categoria degli uccelli, che volano (e quindi vola e non vola), questi risponde che due sole caratteristiche bastano a definire la categoria "uccello" (la riproduzione ovipara e la presenza virtuale di piume), essendo il volo una caratteristica non essenziale, contingente, relativa e quindi non definitoria (b 2)⁸.

Con "anomalia o isolamento" intendiamo riferirci invece a classi di animali in genere fantastici che si collocano all'esterno della tassonomia e che Berlin, Breedlove e Raven indicavano con il termine "unaffiliated generics", come si è già detto. Si tratta secondo Sperber di ibridi (che hanno « tratti di specie diverse, eventualmente distanti tra loro »: il minotauro, il centauro, la sfinge, il grifone, l'ippogrifo ecc.), di mostri (che hanno tratti senza corrispondenza: la fenice, Cerbero, il catoblepa, il dahu, il mostro di Lochness ecc.) o di ibridi mostruosi; si tratta cioè di esseri posti al di fuori della tassonomia ma non per questo necessariamente fantastici: il casuario e il pangolino sono anomali, per certe tassonomie popolari, in questo secondo senso del termine pur essendo reali quanto corvi e gatti. La tesi di Sperber (1978) è che queste anomalie non sono generate dalla tassonomia, come vorrebbe Mary Douglas (1966), ma « da una contraddizione nel discorso degli stessi principi della tassonomia ». Contrariamente a quanto sostenuto soprattutto dalla Douglas, l'anomalia non può essere considerata condizione necessaria e sufficiente della simbolicità. Infatti:

1. non è dimostrabile che tutti gli animali "anomali" siano simbolici e dunque l'anomalia non è condizione sufficiente della simbolicità, e

2. a volte sono simbolici animali non "anomali" ma "esemplari"; quindi l'anomalia non è nemmeno condizione necessaria della simbolicità.

Non solo: per Mary Douglas gli animali anomali — nei due sensi — possono rinforzare lo schema tassonomico, invece di metterlo in discussione ed indebolirlo, proprio quando vengono isolati per mezzo del processo simbolico.

« Per la Douglas è il trattamento simbolico stesso e non il suo oggetto ad adempiere a una funzione — intellettuale e non pratica — di salvaguardia degli schemi tassonomici. All'osservazione di Lévi-Strauss, secondo cui gli animali sono simbolici non quando sono buoni da mangiare, ma quando sono buoni da pensare, si potrebbe aggiungere: sono buoni da pensare simbolicamente quando sono buoni da pensare tassonomicamente. E tuttavia questa concezione, intuitivamente seducente, secondo la quale la simbolicità degli animali deriva dalla loro anomalia, cioè dalla loro differenziazione rispetto alla norma tassonomica, presta il fianco a diverse obiezioni » (Sperber 1978; 139).

In primo luogo, il simbolismo che secondo la Douglas eliminerebbe le anomalie prodotte dalla classificazione tassonomica ne genera però contemporaneamente molte altre. In secondo luogo, secondo Sperber è necessario distinguere un'aberrazione o deviazione rispetto alla definizione tassonomica (data dai tratti posseduti di diritto, virtuali) da un'aberrazione rispetto all'euristica dei criteri di riconoscimento dell'appartenenza di un individuo ad una specie (riconoscimento che si esercita in base a tratti posseduti effettivamente, reali). Si tratta di due cose completamente distinte; confondendole, si cade in un paradosso insolubile. Vediamo perché.

Secondo Sperber una definizione può essere semantico-analitica (e quindi impossibile a contraddirsi, come per esempio « Il salmone è un pesce ») o enciclopedica (necessaria non semanticamente, ma teoricamente: come « Il salmone è un pesce migratore », la cui negazione comporta il non sapere cosa sia un salmone).

Proposizioni fuori definizione, contingenti (quali « Il salmone frequenta i torrenti del sud-ovest della Francia ») non sono ovviamente necessarie né semanticamente né teoricamente.

Ora la definizione tassonomica di una specie è una definizione sia enciclopedica sia semantica. Dicendo che un animale appartiene ad una certa specie ci aspettiamo che presenti tutti i tratti semantici che caratterizzano quella e solo quella specie, oltre ad una serie di tratti enciclopedici a lei riservati e ad una serie indefinita di tratti contingenti. Se l'animale presenta tratti enciclopedici riservati ad altre specie, questi « non sono suoi allo stesso titolo » e se non possiede i tratti enciclo-

pedici a lei riservati li presenta in modo diverso, per così dire virtualmente o potenzialmente. Ma ecco il dilemma: se ammettiamo che l'effettiva presenza di penne sia un tratto enciclopedico di definizione tassonomica degli uccelli, avremo la spiacevole conseguenza di dover considerare come animali appartenenti a specie o generi diversi uccelli con e senza penne; il che, ammettendo altri tratti analoghi, potrebbe accadere per leoni con e senza criniera, lucertole con e senza coda ecc. E se d'altra parte consideriamo come contingenti questi tratti, do vremmo far così con tutti i tratti percepibili, conseguenza manifestamente implausibile. La soluzione del paradosso avanzata da Sperber è quindi che i caratteri (morfologici e comportamentali) virtuali (o potenziali) e non quelli reali (o attuali) vengano usati per la definizione tassonomica come tratti enciclopedici. Così mentre « Questo uccello è spennato o non ha le sue penne » è una parafrasi di « Questo uccello non ha penne », è evidente che « Questo gatto è spennato o non ha le sue penne » non è parafrasi di « Questo gatto non ha penne ».

« In altri termini, la differenza tra un uccello senza penne e un gatto senza penne è che l'uccello ha almeno penne virtuali, mentre il gatto non ne ha per definizione » (Sperber 1978: 143).

Il paradosso è risolto e ciò ha come conseguenza importante che l'anomalia tassonomica diventa letteralmente impossibile! E questo perché le definizioni delle tassonomie popolari « non costituiscono teorie confutabili delle specie naturali, e il loro rapporto con l'esperienza non genera dunque anomalie » (Sperber 1978: 144). Posso così esser nei guai in certi casi nell'attribuire un esemplare ad una specie (l'euristica si basa su caratteri morfologici realmente percepiti), ma non lo sarò mai se devo definirlo tassonomicamente: mi baserò allora su caratteri potenziali, che l'animale possiede solo di diritto e non necessariamente di fatto. Così l'esito teorico di Sperber è che non esistono praticamente animali anomali rispetto a tutte le possibili definizioni tassonomiche che possono darsi in un sistema aperto.

L'anomalia tassonomica non può di conseguenza essere causa della simbolicità. E gli animali fantastici saranno *anomali* solo in quanto appartenenti a domini semantici completamente diversi da quello regolato dalla tassonomia (per esempio all'universo di discorso mitologico). Esiste però un altro tipo di anomalia strettamente connesso questa volta all'euristica di cui si diceva e non alla tassonomia popolare: l'eccezione statistica. Può essere allora almeno questa la condizione necessaria e sufficiente della simbolicità?

Una generalizzazione come « gli uccelli volano » è statisticamente vera, anche se possono darsi uccelli che non volano (gli struzzi). Così per qualsiasi tratto possono darsi eccezioni di animali che non lo presentano o che lo presentano notevolmente sviluppato (gli animali perfetti, esemplari). In entrambi i casi non si vede però per quale ragione l'eccezione dovrebbe avere valore simbolico; l'eccezione statistica è

notevole, ma se l'esser notevole è condizione necessaria della simbolicità, non ne è però condizione sufficiente. Non tutto il notevole è simbolico, nota Sperber, come purtroppo, il conto del ristorante.

Come si può allora spiegare la simbolicità? Sperber ricorre al concetto di norma ideale, che è data dalla « congiunzione della maggior parte delle proposizioni contingenti sulla fauna », pensate però ora come necessarie (1978: 145). La norma ideale è una rappresentazione che opera su oggetti di discorso (non reali) e che ammette come tali solo individui esemplari, perfetti, che posseggono effettivamente (non più virtualmente) tutti i tratti encyclopedici, contingenti come necessari. Ma è anche una rappresentazione che non occorre mai nelle varie culture « in forma integrale » funzionando invece come « punto di riferimento o di comparazione nella rappresentazione del mondo reale » (p. 145) oltre che come criterio di valutazione normativa.

« Mentre la rappresentazione tassonomica opera su distinzioni minime e non sempre di facile osservazione, la rappresentazione ideale sviluppa contrasti ben delineati. L'una corrisponde alla realtà dell'esperienza, l'altra ad un ideale di pensiero: se la norma ideale fosse una rappresentazione adeguata del mondo, gli uomini non dubiterebbero mai, non s'ingannerebbero mai. Ma il discorso normativo non è solamente l'evocazione nostalgica di un mondo impossibile, una evocazione senza portata empirica e agente soltanto nell'ordine della finzione, che si svilupperebbe in miti e favole parallellamente ad un sapere sul mondo, senza incontrarlo mai. La norma ideale interviene in un discorso sul mondo reale, in un discorso che suggerisce in sostanza che forse non sono gli uomini ma è proprio la natura a dubitare e a sbagliare: che gli animali medi dovrebbero essere come gli animali esemplari e che gli animali anomali non dovrebbero esistere. Mentre la tassonomia è coerente, o coerente con l'esperienza del mondo, la norma ideale è doppiamente generatrice di anomalie: anomalie esterne quando il mondo si scosta ostensibilmente dalla norma, anomalie interne quando la norma di una specie (o d'un genere si distacca ostensibilmente dalla norma del genere (o dal regno) a cui essa (o esso) appartiene » (pp. 145-6).

La tesi di Sperber è che:

« Si ha simbolicità ogni volta che un giudizio di normalità rimette in discussione l'identificazione di una specie o di un genere, vale a dire ogni volta che la norma è trattata come uno sviluppo encyclopedico della definizione tassonomica. E' un compito che, logicamente, la norma non può assolvere. Il giudizio di normalità, infatti, ha come condizione logica l'identificazione tassonomica e non può dunque rimetterla in causa » (p. 147).

Nel momento in cui la normalità ideale di un qualsiasi animale viene negata si hanno infatti singolari conseguenze. Un cavallo può essere più o meno cavallo se è già dal punto di vista classificatorio un "cavallo". Ma quando l'animale trasgredisce la norma ideale (« Que-

sto non è un cavallo! ») si ha ridiscussione della sua identificazione tassonomica, che è procedimento logicamente scorretto in quanto quest'ultima precede logicamente il giudizio di normalità ideale.

Così per Sperber concettualizzazione e simbolismo appartengono a due ordini di discorso completamente distinti, retti da regole parzialmente incompatibili.

Regole rigorosamente logiche genererebbero infatti proposizioni che esprimono le particolari classificazioni tassonomiche oppure i principi generali necessariamente veri o falsi di qualsiasi gerarchia tassonomica. Regole fortemente alogiche e in alcuni casi illogiche starebbero invece alla base della produzione o rappresentazione simbolica.

La teoria di Sperber per cui le anomalie dipenderebbero dal concetto di norma ideale ci porta infine a considerare la sua definizione, che — come abbiamo già detto — è data dalla congiunzione delle proposizioni contingenti considerate però come necessarie. Recentemente Bonomi (1979) ha proposto un analogo approccio, facendo notare come un'entità immaginaria, appartenente ad un universo di discorso fantastico possa quasi necessariamente proprietà accidentali.

Distinguendo proposizioni logicamente necessarie (le "semantico-analitiche" di Sperber) da proposizioni epistemologicamente necessarie (essenziali o sortali, le "encyclopediche" di Sperber) e queste ultime dalle proposizioni contingenti, Bonomi osserva infatti che nel discorso scientifico (in cui vale la distinzione tra proposizioni essenziali e accidentali) le prime costituiscono un nucleo di costanza dell'oggetto reale che ne garantisce l'esistenza, perché non possono almeno virtualmente essere perdute senza che l'oggetto stesso venga meno. Nel discorso mitico, invece, dove la distinzione non vale, le entità fittizie (i mostri, gli esseri anomali) possono in momenti successivi averle e poi non averle, come per esempio nelle metamorfosi mitiche, e quindi tali proprietà sono possedute da esse per così dire solo transitoriamente. Ciò si spiega secondo Bonomi con il fatto che queste entità appartengono ad un universo che non richiede coerenza strutturale. Non solo: le proprietà delle entità immaginarie non sarebbero accidentali nel senso consueto, cioè tali che nello stesso istante in cui l'entità le possiede si possa concepire che non le possa possedere restando però invariata l'individuazione dell'oggetto; sarebbero invece possedute in modo essenziale alla loro identità. Pinocchio è né più né meno ciò di cui scrive Collodi, e un fatto che in un senso logico contingente, per esempio che naufragando vada a finire sull'isola delle api industriose, è in un certo altro senso *necessario* all'identità del Pinocchio di Collodi, che altrimenti non sarebbe più lo stesso.

Per Bonomi (1979) le entità fittizie possaggono proprietà solo in modo essenziale. Ciò implica che il loro numero e tipo sia definito e che per esse non possano darsi procedure di scoperta (valide solo per

il contingente, per l'empirico) che ne modifichino numero o carattere degli attributi. Implica anche che il concetto di un'entità fittizia risulti « indeterminato rispetto a una quantità di attribuzioni predicative », cioè *incompleto* (Leibniz). Ne deriva come conseguenza ontologica una distinzione radicale tra entità reali (di un discorso scientifico) ed entità fittizie (di un discorso fantastico o mitico), distinzione che già Sperber poneva opponendo alla norma tassonomica la norma ideale. Come conseguenza filosofica ne discende invece che l'implicazione d'esistenza non risiede nel tipo di proprietà ma nel modo in cui viene posseduta, giacché l'entità fittizia si differenzia dall'individuo reale in quanto « non è aggredibile attraverso una molteplicità di prospettive » (p. 47) e si situa all'interno di « trame relazionali » povere e cristallizzate.

Note

1. Le origini filosofiche della tassonomia numerica risalgono al botanico francese Michel Adanson, sec. XVIII.

2. Un insieme in opposizione (*contrast set*) è un insieme di classi tutte immediatamente precedute da una stessa classe superiore: $t_1 \leftrightarrow t_1$ include t_1 &

— $\exists t_k (t_1 \text{ include } t_k \& t_k \text{ include } t_1)$: (Kay 1971: 869).

3. È noto infatti che soprattutto ai livelli più bassi della tassonomia — dal terzo in giù — i principi di classificazione variano notevolmente (Perchonock e Werner 1969). Per esempio, il granoturco presso i Navaho è considerato una pianta coltivata e viene suddiviso in vari altri tipi secondo criteri percettivo-sensoriali ('giallo' / 'bianco' / 'dolce'; 'umido' / 'secco', ecc.). Ad un livello più basso questi tipi sono di nuovo suddivisi, ma in base a criteri diversi (per esempio, in base ai tipi di pane che se ne possono fare).

4. Come nota Sperber (1978) la proposizione « Questo animale non appartiene ad alcuna specie » è necessariamente falsa a meno di essere intesa come « Questo animale non appartiene ad alcuna specie *conosciuta* ». In base alle regole della nomenclatura tassonomica per fare di un nuovo animale una specie, costituendo una classe, è sufficiente nominarlo.

5. Hollyman (1970) nota come nel lessico popolare francese della Nuova Caledonia non si dia tanto sinonimia (cioè identità di sensi) quanto polimorfismo dei significanti rispetto ai designati; non solo: una stessa specie potrebbe essere designata sia da un nome della forma *Ax* sia da uno avente la forma *Axp*. Nelle classificazioni popolari le formule di costruzione dei nomi sarebbero diverse rispetto alle classificazioni scientifiche, il principio di specializzazione progressiva non sarebbe rigorosamente osservato, non esisterebbero regole di formazione che permettano di indicare l'equivalenza o di evitare la falsa equivalenza di omofoni: l'ambiguità, di conseguenza, sarebbe maggiore. Ma soprattutto i tratti pertinenti che realizzano la specializzazione progressiva sarebbero differenti ed indicati in modo differente dai significanti. Così nella nomenclatura scientifica l'intero nome

funziona come un'etichetta che rinvia ad un insieme di individui, ma una sua parte (per es. quella che discrimina la specie *x* nella forma *Axp*) rinvia a dei tratti differenziali diversi da quelli che si danno per un qualsiasi altro genere (*B* nella forma *Bxp*): « si distingue la *Cunonia macrophylla* dalle altre *Cunonia* per dei criteri diversi da quelli per cui si distingue *Phelline macrophylla* dalle altre *Phelline* ». (p. 86). Mentre il nome scientifico funziona quindi come una semplice etichetta, il nome popolare è invece in ogni sua parte trasparente e rinvia direttamente ad un insieme di tratti e sempre a quello. Come conseguenza, sul piano diacronico, si ha la possibilità che un nome, con la trasformazione dell'ambiente naturale che circonda un gruppo umano, muti non già il suo senso, quanto il designato.

6. Pipistrello-civetta; pipistrello-rampichino; cacatoa bianco-cacatoa nero; martin pescatore-vespiere; uccello rosso-uccello nero; civetta-caprimulgo.

7. Poiché sono autonomi, anche se correlati quando funzionano contemporaneamente. A questo proposito Lévi-Strauss (1966) osservava che le proibizioni alimentari sono extra- o para-totemiche (p. 99) ma anche logicamente subordinate (p. 108) e che non esiste tra i tre sistemi una relazione necessaria. Possono infatti comparire in qualsiasi combinazione (ognuno senza gli altri due, ciascuno dei due senza il terzo) e occorrendo insieme non offrirebbero che un'informazione ridondante.

8. Sperber (1978) nota anche che specie senza genere ovviamente non esistono: nei casi in cui si ha un unico lemma per una specie animale unica, e in cui si è indecisi se esso designi una specie senza genere o contemporaneamente specie e genere, risolverà il problema un semplice test. Presso i Dorzé *sos* indica una sola specie di serpenti. Ebbene l'informatore, in presenza di nuove specie di serpenti, adopererà nuovi lemmi per esse, riservando *sos* al genere che tutte le comprende e a quell'unica specie che dapprima conosceva.

Riferimenti bibliografici

- Anderson, M. 1971. L'ethnobiologie. *La Recherche* 18: 1029-1038.
- Berlin, B., Breedlove, D.E., Raven, P.H. 1966. Folk taxonomies and biological classification. *Science*, 154: 273-275.
- 1968. Covert categories and folk taxonomies. *American Anthropologist* 70: 290-299.
- Bonomi, A. 1979. *Universi di discorso*. Milano: Feltrinelli.
- Bulmer, R. 1968. Worms that croak and other mysteries of Karam natural science. *Mankind* 6/12: 621-639.
- 1970. "Which came first, the chicken or the egg-head?", in *Changes et communications*, pp. 1069-1091. Paris: Mouton.
- & M.J. Tyler, 1968. Karam classification of frogs. *Journal of the Polynesian Society* 77: 333-385.

- Conklin, H.C. 1962. "Lexicographical treatment of folk taxonomies" in *Problems in Lexicography*, a cura di F.W. Householder & S. Saporta, pp. 119-141. Bloomington: University of Indiana.
- 1972. *Folk classification: a topically arranged bibliography of contemporary and background references through 1971*, New Haven: Department of Anthropology, Yale Univ.
- Diamond, J.M. 1966. Zoological classification system of a primitive people. *Science*, 151: 1102-1104.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Firth, R. 1930-1931. Totemism in Polynesia. *Oceania* 1.
- Gilmour, J.S.L. 1937. A taxonomic problem. *Nature* 139: 1040-1042.
- 1958. The species: yesterday and tomorrow. *Nature* 181: 379-380.
- Glick, L. 1964. Categories and relations in Gimi natural science. *American Anthropologist* 66: 273-280.
- Gregg, J.R. 1954. *The language of taxonomy: an application of symbolic logic to the study of classificatory systems*. New York: Columbia University Press.
- Hollyman, K.J. 1970. "Nomenclature scientifique et lexique populaire" in *Mélanges Marcel Cohen*, pp. 84-91. Parigi: Mouton.
- Kay, P. 1971. On taxonomy and semantic contrast. *Language* 47: 866-887.
- Leach, E. 1964. "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse", in *New directions in the study of languages*, a cura di Lenneberg E.H., pp. 23-63. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Parigi: Presses Universitaires de France.
- 1966. *The savage mind*. Londra: Weidenfeld & Nicolson [ed or. Parigi 1962].
- Perchonock N. & O. Werner, 1969. Navaho systems of classification: some implications for ethnoscience. *Ethnology* 3: 229-242.
- Sokal, R.R. 1966. Numerical taxonomy. *Scientific American* 215/6: 106-116.
- Sperber, D. 1978. Perché gli animali perfetti, gli ibridi e i mostri sono «buoni da pensare» simbolicamente? *Culture* 3: 137-148.
- Tambiah, S.J. 1964. Animals are good to think about and good to prohibit. *Ethnology* 8: 423-459.