

RECENSIONI

Gerardo Bamonte, *Il problema dei marginali tra gli Indios dell'Amaz-
zonìa*, Collana « Tangenti. Proposte e verifiche culturali », diretta da
Claudio De Boni, n. 77, Messina-Firenze, D'Anna, 1978, 191 pp.,
Lit. 2.600.

Già per lo specialista, affrontare nella sua globalità un tema così
controverso e complesso come quello del problema dei Marginali del-
l'area delle Foreste Tropicali rappresenta un notevole atto di coraggio
e di fiducia nelle proprie capacità e nei propri conoscimenti. Per un
non specialista quale Bamonte — sprovvisto oltretutto di adeguati sup-
porti di carattere metodologico e scientifico — l'impresa appare un
vero e proprio atto di temerarietà.

Il libro è infatti un coacervo di errori, contraddizioni, ingenuità
scientifiche; il tutto ambiziosamente presentato in uno schema da
grande manuale, risolto poi in poche pagine, che ha però — se le
parole del presentatore G. Mazzoleni corrispondono alle reali inten-
zioni dell'autore — come obiettivo quello di rivolgersi « ai lettori
non specialisti ».

Ci si può pertanto chiedere se rientri nei compiti di una rivista
scientifica (e se oltretutto valga la pena) recensire un lavoro di questo
genere, soprattutto quando il prodotto appaia così negativamente con-
notato. La mia risposta affermativa si basa sul convincimento che, per
la loro più ampia diffusione, proprio ad opere aventi un tale obiettivo
vada richiesto, in particolar modo in un paese dove l'informazione
etno-antropologica ha sofferto sino in anni recenti di gravi carenze, il
massimo rigore scientifico, sia pure ovviamente offerto al lettore "non
specialista" nella forma adatta alla sua preparazione.

D'altro canto, dopo una premessa così brutale, il recensore non
può sottrarsi all'obbligo di esporre diffusamente le ragioni del proprio

giudizio critico. I demeriti riscontrati, per quanto grandi, non dovranno condurre a una recensione che abbia ampiezza minore di quella riservata a un testo di valore; anzi, al contrario, come sarà il caso di questa.

Il primo rilievo negativo va fatto all'uso ambiguo e acritico del nome *Amazzonia*, riferito, con effetti depistanti, sia ad un'area geografica sia ad un'area culturale; con l'aggravante che B. non si è reso conto che esse non coincidono se non parzialmente.

Alla confusione a livello teoretico e descrittivo si aggiunge per il lettore quella derivante dal fatto che quanto affermato non ha poi precise corrispondenze in ogni parte del testo. Ad esempio, sono in contraddizione la tav. 1, illustrante la diffusione delle culture amazzoniche, e la descrizione dei confini che viene data nel testo. In questo, il limite settentrionale è genericamente collocato nella costa atlantica, includendo pertanto nell'area anche tutti i territori a nord dell'Orinoco che invece con l'*Amazzonia* non hanno a che vedere né dal punto di vista geografico-ambientale né da quello culturale. Nella tavola invece la linea passa ben all'interno della costa delle Guiane, escludendo così gruppi indigeni che sono "amazzonici" nel senso che B. dà al termine, nonché i marginali Warrau, cui pure sono dedicate varie pagine in quei « Confronti » antologici che costituiscono la seconda parte del volume; ed è perlomeno stupefacente vedere che il confine è così spostato da includere un tratto della costa cilena.

Ma, tornando all'uso fatto da B. del termine *Amazzonia* per coprire sia un'area geografica sia un'area culturale, esso sarebbe legittimo solo nel caso che la prima contenesse esattamente la seconda.

D'altra parte, se con "*Amazzonia*" si vuole definire un ambito geografico, questo non può ovviamente che corrispondere al bacino del Rio delle Amazzoni che, citando una delle definizioni più sintetiche (*Enciclopedia Italiana*, II:774), risulta avere forma di otre, con la bocca stretta a N. dal tavolato granitico e gneissico delle Guiane e a S. dagli altipiani terziari del Brasile, mentre i confini occidentali sono nettamente stabiliti dal versante orientale della catena andina. Restano pertanto esclusi da questa definizione geografica il bacino dell'Orinoco, separato da quello delle Amazzoni dell'altopiano delle Guiane, e la fascia costiera pluviale centro-meridionale del Brasile, drenata da corsi d'acqua originatisi lungo il fianco orientale del Planalto. Il fatto che in alcuni punti il bacino si colleghi con l'esterno per assenza di un preciso spartiacque (canale di Casiquiare) o tramite il ponte di territori stagionalmente inondati (savana di Rupununi con il bacino dell'Essequibo in Guiana; *llanos* del Chaco boliviano e paraguaiano) non consente di chiamare amazzonica, come fa B., un'area estesa dal bacino dell'Orinoco al Rio della Plata.

Se invece l'intento è di definire con un riferimento geografico l'area in cui si è sviluppata una cultura agricola abbastanza omogenea nonostante le varianti regionali determinate dall'immensa estensione del territorio coinvolto, allora il termine da usare è "Foreste Tropicali" (cfr. Steward 1948, Steward e Faron 1959, Lowie 1948) che pone l'accento sul carattere silvicolo della cultura in questione e che consente di incorporare in essa gruppi viventi tanto nel suo centro geografico "amazzone" quanto al di fuori di questo e comunque anche quando la loro localizzazione sia per un qualche accidente storico "non forestale". Vi rientrano così i Chocó dell'Atrato nella Colombia nord-occidentale (al di là quindi della stessa catena andina), gli Achagua dei llanos colombiani, i Tupinambá della costa brasiliana; questi ultimi certo tra i più tipici rappresentanti della cultura delle Foreste Tropicali nonostante la loro posizione eccentrica, eppure sorprendentemente dimenticati da B. che chiude la sua area amazzonica (geografica e culturale) al Rio Tocantins ad oriente (p. 10). Errore che certo non fa Zerries (1967:660) — a cui B. si ispira per la sua descrizione — così come d'altra parte si limita a considerare il termine "amazzone" nient'altro che una possibile alternativa a quello di "Foreste Tropicali", dato che il bacino del Rio delle Amazzoni ne rappresenta il centro geografico.

Tralascio per economia di spazio una critica dettagliata delle considerazioni che B. fa nei paragrafi dedicati a « Le testimonianze archeologiche », « Diffusione dei gruppi linguistici e situazione attuale », « Le aree culturali », nei quali illustra in modo estremamente confuso e contraddittorio le sequenze culturali (e gli ipotizzabili movimenti migratori di esse responsabili) deducibili dalle testimonianze dei pochi siti archeologici sinora studiati nell'area forestale, le ipotesi sulle ondate di popolamento in base alla distribuzione dei gruppi linguistici, le caratteristiche delle sub-aree culturali "amazzone". Qualche breve commento è però necessario su alcuni punti in essi trattati. Uno di questi è l'inestricabile viluppo nel quale finisce per cacciarsi B. (e cacciare l'incolpevole lettore) nel discutere il tema delle testimonianze archeologiche. Ciò da un lato per scarsa conoscenza delle fasi arcaiche della storia del continente sudamericano, che lo porta a imprecisioni nei dati (vedi ad es. [p. 41] il Tutishcainyo iniziale che viene da lui datato intorno al 1000 a.C. quando risale invece a circa un millennio prima, come dimostrano le affinità stilistiche della sua ceramica con quella Waira-jirca di Kotosh [Lanning 1967:88; Lathrap 1970:106]; dall'altro per il fatto di voler ingenuamente collegare, sempre e comunque, agricoltura e ceramica, considerando quest'ultima sicuro elemento-spia della presenza della prima, nel senso che produzione fittile non si potrebbe avere senza la sedentarietà procurata dalla coltivazione.

Dimentica infatti B. che in Sudamerica si ha sia Pre-ceramico con coltivazione (ad es. costa peruviana) sia ceramica pre-agricola (ad es. il caso di Puerto Hormiga in Colombia).

Così troviamo frasi quali « ... tali reperti potrebbero indicare la *insorgenza di una agricoltura incipiente* [sic! corsivo mio] però più attenti studi *stilistici* [sic! corsivo mio] delle ceramiche negano l'ipotesi che l'agricoltura abbia potuto avere il suo inizio in questa regione » (p. 34). Oppure: « ... la mancanza di qualsiasi testimonianza archeologica, giustificata dal loro stesso nomadismo che tende ad escludere l'uso della pesante e fragile ceramica è un buon argomento per dimostrare che i Marginali non hanno mai raggiunto lo stadio agricolo » (p. 50-51).

Nel paragrafo 6 poi, dedicato alle « aree culturali », elencate seguendo con diligenza la lista di tredici stabilita nel 1951 da Murdock, ci si può forse chiedere perché non sia stato scelto l'appoggio di classificazioni più recenti, ad esempio quella di Steward e Faron (1959), ma la loro resa è sostanzialmente corretta. Non mancano tuttavia nella parte introduttiva, che ne dovrebbe costituire il sottofondo teoretico, banalità sconcertanti del tipo: « Quanto più alti in valore e numero sono gli elementi rifiutati, tanto meno la cultura di queste popolazioni rimane influenzata, riuscendo a mantenere intimamente invariata la sua struttura originaria » (p. 63).

Critiche ben più consistenti vanno però rivolte ai paragrafi propriamente riservati ai Marginali (7-11). Nel primo di essi, di introduzione al problema, B. cerca di definire che cosa intenda per "marginale". Scartando le definizioni di Cooper (1941, 1942a, 1942b), Lowie (1952), Steward (1949) e Steward e Faron (1959) perché comprendono sotto tale etichetta tutti i gruppi del sub-continente che spartiscono con le culture ivi esistenti solo un piccolo numero di elementi culturali, B. dichiara che il criterio di identificazione non deve riposare sul riscontro delle mancanze ma sul riconoscimento di tratti propri. Operazione che nell'intendimento di B. consentirebbe di distinguere i veri marginali, discendenti della prima ondata di popolamento del continente e da lui chiamati « marginali primevi », da quei gruppi ad essi assimilabili a causa della perdita del loro patrimonio culturale originario dovuta a contingenze storiche che li abbiano accantonati in aree in cui esso non poteva più essere mantenuto. Ma questi tratti distintivi non vengono rivelati al lettore. B. si limita a dirci che « ... molti... aspetti non soggetti agli stimoli ambientali *potrebbero* [corsivo mio] essere rimasti invariati o essere ancora individuabili nonostante le modificazioni subite » (p. 82), restando così alla fine anche per lui caccia, pesca, raccolta e mancanza della ceramica gli elementi "negativi" comuni e caratteristici di tutti i marginali, primevi o no. Tale distin-

zione appare pertanto di poco senso e comunque assolutamente velleitaria. Sappiamo certo che in molti casi (ad es. quelli dei Guayakí e dei Warrau) l'ambiente ha costretto a "aggiustamenti", risoltisi in una riduzione della complessità della cultura originaria; ma per quanto possa interessarci da un punto di vista storico, ciò è irrilevante per una classificazione che consideri marginali tutti coloro che si trovino in una determinata situazione culturale. La quale non è poi quella soltanto di una economia fondata sulla caccia, pesca e raccolta (attività svolta anche dai gruppi di agricoltori di foresta, mentre molti marginali sono anche coltivatori), l'unico elemento considerato da B., quanto una situazione caratterizzata da bassa produttività, scarsa densità demografica, relativa importanza del tipo di sfruttamento (caccia o pesca o raccolta) dell'ambiente, natura della organizzazione necessaria alle attività di sussistenza (Steward e Faron 1959:377).

Un grosso errore che non può infine essere taciuto è quello dei Gé portati come esempio (p. 83) di "regresso" al livello di marginali, quando ciò che è avvenuto è esattamente il contrario, cioè un passaggio da marginali (come alcuni studiosi ritengono di doverli ancora classificare) a coltivatori del tipo "Foreste Tropicali".

Ma il paragrafo più risibile è quello sull'organizzazione sociale dei marginali, che rivela la meno che elementare conoscenza dei fondamenti di tale settore: per cui vengono costantemente confuse tra loro organizzazione sociale e organizzazione politica e confusioni si hanno anche là dove il testo non è altro che una surrettizia traduzione dei passi di Steward e Faron (1959:380 segg.) sull'argomento. Credo che a modo di esempio sia sufficiente riportare un solo brano: « La banda unilineare [« unilaterale » a pag. 87] è formata da una singola famiglia estesa o lignaggio, ovvero da un uomo, sua moglie e i discendenti, o in linea maschile o in linea femminile, a seconda se trattasi di lignaggio patrilineare o matrilineare ».

La seconda parte del libro, chiamata « Confronti », consiste di una serie di brani estratti da lavori di vario genere — manuali, articoli, monografie — dedicati a gruppi marginali. La selezione antologica non è delle più felici né per quanto riguarda gli autori né per i brani selezionati. Come si fa, ad esempio, a dedicare ai Piaroa uno scritto di Mario Forno, che di essi non ha mai avuto conoscenza diretta, invece di usufruire di un lavoro fondamentale quale quello della Overing Kaplan (1975)?

La bibliografia si allinea alle altre parti del volume. Vi si ritrovano testi di carattere generale sul continente americano di scarsa attendibilità (Canals Frau 1950), ma indicati al lettore come fondamentali nella loro solitudine, assieme ad altri specifici invece per aree o culture diverse ma inutili per i marginali anche solo come riferimento (ad

es. Katz 1972), mentre per i gruppi marginali propriamente detti ci sono vaste lacune e la solita assurda eliminazione dei gruppi forestali costieri del Brasile meridionale (Puri, Coroado, Botocudo, ecc.). Fra le assenze più vistose, quelle di Petrullo (1939), della Overing Kaplan (1975) e di Reichel-Dolmatoff (1944) emergono rispettivamente per i Yaruro, i Piaroa e i Guahibo (dato che tutti e tre i gruppi sono anche inseriti nei « Confronti »); inoltre di Zerries (1964) per i Yanonami, di Tastevin (1923) per i Mura, ancora di Tastevin (1923) per i Macú, di Ryden (1941) per i Siriono.

Quanto al fatto, infine, che il volumetto sia presentato da Gilberto Mazzoleni, si dovrebbe poter pensare trattarsi da parte sua di un atto di benevola distrazione. Da certi rilievi critici espressi nella presentazione — sia pure solo per riscontrare carenze di approfondimento, e non anche errori, incongruenze, mancanza di conoscenza della problematica etno-antropologica — si appalesa però il fatto che il testo è pur stato letto con certa attenzione. Data l'evidenza dei difetti sopra discussi, che immediatamente portano a una valutazione negativa anche sul piano della semplice informazione, non ci si può fare a meno di chiedere quale senso e quali fini abbia allora tale benevolenza.

Italo Signorini

Riferimenti bibliografici

- Cooper J.M. 1941. *Temporal Sequence and the Marginal Culture*. Washington: The Catholic University of America.
- 1942 a. Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture. *Primitive Man* 15:1-38.
- 1942 b. "The South American Marginal Cultures", in *Proceedings of the 8th American Scientific Congress*, II, pp. 147-60. Washington.
- Katz F. 1969. *The Ancient American Civilization*. New York: Praeger.
- Lanning E.P. 1967. *Peru Before the Incas*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.
- Lathrap D.W. 1970. *The Upper Amazon*. London: Thames and Hudson.
- Lowie R.H. 1948. "The Tropical Forests: An Introduction", in *Handbook of South American Indians*, III, a cura di Steward J.H., pp. 1-56. Washington: United States Government Printing Office.
- 1952. "The Heterogeneity of Marginal Cultures", in *Indian Tribes of Aboriginal America*, a cura di Tax S., pp. 1-7. Chicago: The University of Chicago Press.

- Murdock G.P. 1951. South American Culture Areas. *Southwestern Journal of Anthropology* VII, 4:415-36.
- Overing Kaplan J. 1975. *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- Petrullo V.M. 1939. "The Yaruros of the 'Capanaparo River, Venezuela", in *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, CXXIII: 161-290.
- Reichel-Dolmatoff G. 1944. La cultura material de los indios Guahibos. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (Bogota) 1: 437-506.
- Ryden S. 1941. *A Study of the Siriono Indians*. Göteborg: Elanders Boktryckeri.
- Steward J.H. (a cura di) 1948. *Handbook of South American Indians. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes*. Washington: United States Government Printing Office.
- 1949. "South American Cultures: An Interpretative Summary", in *Handbook of South American Indians. Vol. 5. The Comparative Ethnology of South American Indians*, a cura di Steward J.H., pp. 669-772. Washington: United States Government Printing Office.
- Steward J.H. & L.C. Faron 1959. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.
- Tastevin C. 1923. Les Indiens Mura de la Région de l'Autaz. *L'Anthropologie*, XXXIII: 509-33.
- 1923. Les Maku du Japura. *Journal de la Société des Américanistes*, XV:99-108.
- Zerries O. 1964. *Waika. Die Kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des Oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas*. München: Klaus Renner.
- 1967. "Popoli e Culture della Foresta Tropicale", in *Razze e popoli della terra. Vol. IV. Oceania-America*, a cura di Biasutti R., pp. 660-702. Torino: Utet.

Franco Crevatin, *Ricerche di antichità indoeuropee*, con saggi di P. Càsola Guida e di G. Stacul, Trieste, Lint, 1979, 189 pp., L. 7.000.

La tradizione di studi nota come indoeuropeistica è nata — si ricorderà — nei primi decenni del secolo passato dal confronto tra le forme di un gruppo di lingue (antico indiano, greco, latino, ecc.) che si aveva

- Murdock G.P. 1951. South American Culture Areas. *Southwestern Journal of Anthropology* VII, 4:415-36.
- Overing Kaplan J. 1975. *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- Petrullo V.M. 1939. "The Yaruros of the 'Capanaparo River, Venezuela", in *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, CXXIII: 161-290.
- Reichel-Dolmatoff G. 1944. La cultura material de los indios Guahibos. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* (Bogota) 1: 437-506.
- Ryden S. 1941. *A Study of the Siriono Indians*. Göteborg: Elanders Boktryckeri.
- Steward J.H. (a cura di) 1948. *Handbook of South American Indians. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes*. Washington: United States Government Printing Office.
- 1949. "South American Cultures: An Interpretative Summary", in *Handbook of South American Indians. Vol. 5. The Comparative Ethnology of South American Indians*, a cura di Steward J.H., pp. 669-772. Washington: United States Government Printing Office.
- Steward J.H. & L.C. Faron 1959. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.
- Tastevin C. 1923. Les Indiens Mura de la Région de l'Autaz. *L'Anthropologie*, XXXIII: 509-33.
- 1923. Les Maku du Japura. *Journal de la Société des Américanistes*, XV:99-108.
- Zerries O. 1964. *Waika. Die Kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des Oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas*. München: Klaus Renner.
- 1967. "Popoli e Culture della Foresta Tropicale", in *Razze e popoli della terra. Vol. IV. Oceania-America*, a cura di Biasutti R., pp. 660-702. Torino: Utet.

Franco Crevatin, *Ricerche di antichità indoeuropee*, con saggi di P. Càsola Guida e di G. Stacul, Trieste, Lint, 1979, 189 pp., L. 7.000.

La tradizione di studi nota come indoeuropeistica è nata — si ricorderà — nei primi decenni del secolo passato dal confronto tra le forme di un gruppo di lingue (antico indiano, greco, latino, ecc.) che si aveva

motivo di ritenere genealogicamente imparentate (cioè continuazioni storiche di una stessa lingua o di più lingue molto vicine tra loro). Negli anni si è accumulato un notevolissimo corpus di corrispondenze regolari, dalla fonologia alla sintassi, tra le varie lingue indoeuropee, che ha fatto addirittura ritenere possibile la ricostruzione di fasi linguistiche precedenti a quelle attestate dai documenti scritti. Come è ovvio, questo lavoro spesso minutissimo sul materiale indoeuropeo, anche se condotto su un livello che si voleva linguistico, non poteva non "debordare" continuamente sulle istituzioni culturali dei popoli che parlavano quelle lingue. Anche chi non aveva particolari interessi antropologici per la cultura degli Indoeuropei (si intenda, degli appartenenti alle varie culture, non meglio definite, che si erano espresse nelle lingue ie. che noi conosciamo) non poteva non riconoscere che anche i termini linguistici — dunque non le ordinarie testimonianze di cui si avvalgono l'archeologo e lo storico — lasciavano intravedere, se osservati e confrontati con scrupolo e senza apriorismi, tratti culturali, ora appena accennati ora sbalzati a tutto tondo. Con maggiore o minore ottimismo gli studiosi emettevano dunque ipotesi più o meno forti su una società indoeuropea comune, con un suo habitat originario (la *Urheimat* degli studiosi tedeschi), che si sarebbe poi frammentata dando origine a ondate migratorie. Queste avrebbero poi popolato le sedi storiche degli Indoeuropei, dall'India all'Irlanda. Di questa società unitaria pareva possibile ricostruire — basandosi esclusivamente sulle testimonianze linguistiche — la cultura materiale, le istituzioni, il tipo di sistema sociale. Le varie lingue in parte conservano e in parte evidentemente innovano; quel che è conservato da un numero di lingue sufficiente a escludere l'innovazione o la rassomiglianza casuale, deve essere ascritto ad una fase linguistica comune; e se da questa concordanza può ricavarsi un tratto culturale, questo deve essere attribuito alla società indoeuropea nel suo complesso, prima della frammentazione. Nel campo delle istituzioni religiose sono largamente noti i lavori di Georges Dumézil; ma nel complesso questo tipo di studi, per la complessità delle cognizioni linguistiche e filologiche che richiede (giacché l'indoeuropeista dovrebbe trovarsi a suo agio nella maggior parte delle lingue indoeuropee più antiche) è rimasto campo più o meno esclusivo dei linguisti. Questi ultimi, quanto a loro, hanno considerato con un certo sospetto l'esercizio della paleontologia linguistica alla A. Pictet, ed hanno preferito concentrarsi sulle corrispondenze strettamente linguistiche senza farsi tentare dalle estrapolazioni culturali. Come risultato, l'indoeuropeistica oggi può essere esclusivo studio delle lingue indoeuropee (così, per esempio, per O. Szemerényi, W. Lehmann, C. Watkins, per citare solo qualche nome eccellente); ma c'è anche chi, senza abbandonare le cautele metodologiche, ha cercato di fare luce su quanto delle strutture culturali poteva ragio-

nevolmente essere portato alla superficie a partire dai dati linguistici. In questa direzione hanno lavorato soprattutto il Benveniste del *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Parigi 1969 (opera di grande respiro, nata però come raccolta di lezioni con solo un'ultima revisione dell'autore) e tutto sommato pochi altri; da noi V. Pisani, G. Devoto e M. Durante, innanzitutto, e poi R. Lazzeroni, E. Campanile, A.L. Prosdocimi e appunto F. Crevatin. I linguisti di questa tendenza (che naturalmente è tutt'altro che unitaria al suo interno) hanno interesse a utilizzare metodi e aperture propri del campo antropologico. Ma a loro volta gli antropologi hanno interesse (o comunque dovrebbero averlo) a seguire la produzione indoeuropeistica perché questo campo di studi dischiude una prospettiva storica che è senz'altro, per arco temporale e per complessità di problemi, la più importante tra quelle a noi accessibili: l'ambito semitico, per fare un esempio di paragonabile profondità storica, ci permette di risalire ancora più addietro (soprattutto oggi che conosciamo Ebla); ma non si può dire che le nostre conoscenze sulle comunità che parlavano lingue semitiche siano di tipo paragonabile a quelle che abbiamo sulle comunità di lingue indoeuropee, non tanto per la quantità dei dati esterni extralinguistici, quanto per l'abbondanza e complessità delle produzioni e rappresentazioni ideologiche che di quest'ultime sono rimaste, spesso accompagnate dal relativo apparato ermeneutico (scolî, mitografi, ecc.). Entro questa prospettiva abbiamo modo di studiare l'evoluzione di molti tratti culturali e di istituire utili raffronti tra sistemi culturali antichi e sistemi noti oggi dall'osservazione diretta, ma privi di storia documentaria. Lo stesso uso delle testimonianze linguistiche può essere oggetto di utili riflessioni anche per gli antropologi: se i dati linguistici sono l'ovvio punto di partenza per la scoperta dei fatti culturali, è anche importante seguire il cammino inverso e chiedersi quanto dei fatti culturali passi — in assoluto — nella lingua. In questo senso l'esperienza dell'indoeuropeista non può non riguardare anche chi si occupa di altri ambiti culturali.

Da vari anni F. Crevatin sta perseguendo una linea di ricerca unitaria (i cui risultati sono apparsi soprattutto sulla rivista « Incontri Linguistici » di Trieste, città dove egli attualmente insegna), e in queste *Ricerche di antichità indoeuropee* (qui avanti RAI) egli ha raccolto appunto vari momenti del suo studio. Le RAI comprendono una parte generale molto articolata, dal titolo « Problemi e metodo nello studio dell'antichità indeuropee » (pp. 9-50) e varie ricerche particolari (« Aspetti militari delle società ie. e società militari », pp. 51-76; « La comunicazione linguistica nella preistoria ed il problema dell'espansione delle genti ie. » [con un intervento archeologico di G. Stacul], pp. 77-90; « L'indoeuropeizzazione della Grecia: osservazioni linguistiche », pp. 91-98; « Ai confini del mondo », pp. 137-164; « Amore e magia »,

pp. 173-189, cui si aggiunge un capitolo archeologico di P. Càssola Guida, « Gli indoeuropei in Grecia: osservazioni archeologiche », pp. 99-136. La grana del testo è tutta coerentemente compatta e tesa, fitta di citazioni e pezze d'appoggio, eppure sempre sostenuta nell'argomentazione, senza sovraccarico di digressioni erudite e senza indulgenze verso gli eccessi bibliografici, così facili in questo tipo di studi; il materiale tenuto presente proviene prevalentemente dal mondo greco e da quello ario, ma con frequenti richiami ad altre tradizioni. Nel complesso, l'impressione che si ricava da una lettura di *RAI* è quella di una forte indipendenza di giudizio, di un senso critico non conformista, di una sicura padronanza dei metodi e dei procedimenti che permette all'autore di usare gli strumenti delle varie discipline al momento giusto e con elasticità; ed è evitato il fastidioso dispiegarsi di routines scolastiche (« pars destruens », escussione dei testi, « pars costruens », dimostrazione, confutazione delle obiezioni) frequente negli studi di linguistica storica.

Gli argomenti toccati sono molti; citando a caso, dal modello linguistico della comunicazione nella preistoria al problema dei confini del mondo e quindi del modello del mondo abitato indoeuropeo, dalla guerra per bande nell'antichità ai riti magici che legano il simbolismo della freccia al desiderio amoroso. Per portare un solo esempio della confluenza tra le argomentazioni di tipo linguistico etimologico e quelle di tipo antropologico comparativo, si citerà la discussione sul valore del gr. *hórkos* 'giuramento'. Su un piano strettamente linguistico la parola sembra etimologicamente opaca anche ad autorità come Benveniste (che in *Vocabulaire*, II, p. 166 sgg. la ritiene il nome originario dell'oggetto garante del giuramento, del pegno insomma) e Chantraine. Ma rilevando le analogie tra i rituali del giuramento greco omerico e di quello vedico, Crevatin ricorda come al giuramento vedico presieda il dio Varuṇa, che lega col laccio lo spergiuro: in termini magico-rituali il giuramento è un laccio che intrappola chi manca alla parola data, ma a cui sfugge chi vi tiene fede (e del resto noi stessi continuiamo ad usare espressioni come *essere vincolati dal giuramento*). Così anche il significato del greco si chiarisce alla luce di questi riferimenti comparativi, giacché acquista immediatamente la sua giusta prospettiva il confronto etimologicamente possibile, ma prima privo di significato con *hérkos* 'laccio, rete, recinto' e con il lat. *sarcire* e si chiarisce il senso della glossa di Esichio " *hórkoi:desmoì sphragídos* " ['i lacci del suggello']. La questione è trattata assai brevemente (pp. 159-161) ed è marginale rispetto alle altre, ma appunto per questo è indicativa dell'interesse delle considerazioni raccolte da Crevatin e insieme del senso della misura con cui sono presentate. Nella letteratura di lingua italiana — e non solo in questa — manca un'opera introduttiva che

in forma più o meno sistematica affronti il problema della ricostruzione linguistica e culturale, nei suoi presupposti metodologici, epistemologici e fattuali, e che si rivolga, per il tipo di scrittura, per i materiali usati e per l'attenzione alle varie discipline, a tutti i vari studiosi potenzialmente interessati (specialisti delle varie aree linguistiche, "antichisti", storici, antropologi). Di questo opera le RAI di F. Crevatin costituiscono un immediato antecedente logico; non resta che sperare che sia egli stesso, cui il *kíndunos* (il rischio, l'avventura, cfr. p. 49) non fa certo paura, a fare il passo successivo.

Giorgio Raimondo Cardona

Antonio Marazzi, *Il potere latente: struttura politica e valori spirituali tra i Tibetani in India*, Milano, Angeli Ed. 1979, 292 pp., Lit. 11.000.

Il libro è il risultato di ricerche svolte nel 1974 ed anni seguenti negli insediamenti dei profughi tibetani in India. La materia è divisa in sette agili capitoli trattanti rispettivamente gli insediamenti, la famiglia, tradizione e mutamento, il potere strutturante della religione, la storia come riaffermazione dei valori culturali, continuità e crisi del ruolo del Dalai Lama, labilità strutturale e coesione culturale. Filo conduttore dell'opera è l'esame dei processi di adattamento o di reazione alla vita in esilio e dei mutamenti nel modo di vita che ciò comporta.

Va detto subito che il lavoro rivela ad ogni passo una ricerca sul terreno coscienziosa e seria, con alcuni spunti ed intuizioni particolarmente felici. Così l'A. giustamente sottolinea (p. 44) il nuovo rapporto stabilitosi tra monaci e laici, con la scomparsa della supremazia economica e del potere politico dei monaci, ma col perdurare del loro prestigio religioso e sociale. Molto perspicue ed istruttive sono le pagine (63-72) dedicate alle strutture e al funzionamento del nuovo monastero di Se-ra a Bylakuppe nell'India meridionale. La sezione (pp. 80-84) dedicata alla comunità Bon-po di Dolanji, così attiva nel campo della conservazione e pubblicazione del loro patrimonio religioso e letterario, coglie bene la posizione anomala di un gruppo auto-emarginatosi nei riguardi dei suoi connazionali. Le considerazioni finali sulla posizione del Dalai Lama verso il suo popolo, l'India e la Cina, sono equilibrate ed acute e pongono assai esattamente i termini del problema.

Non manca qualche inesattezza, dovuta a una non completa conoscenza dei realia della religione e della storia tibetana. Così per due volte (pp. 164-165 e 242) viene detto che la circumambulazione rituale dei luoghi sacri viene eseguita tenendo il lato sinistro del corpo verso l'interno, il che non è esatto; la circumambulazione (*pradakshina*) viene

in forma più o meno sistematica affronti il problema della ricostruzione linguistica e culturale, nei suoi presupposti metodologici, epistemologici e fattuali, e che si rivolga, per il tipo di scrittura, per i materiali usati e per l'attenzione alle varie discipline, a tutti i vari studiosi potenzialmente interessati (specialisti delle varie aree linguistiche, "antichisti", storici, antropologi). Di questo opera le RAI di F. Crevatin costituiscono un immediato antecedente logico; non resta che sperare che sia egli stesso, cui il *kîndunos* (il rischio, l'avventura, cfr. p. 49) non fa certo paura, a fare il passo successivo.

Giorgio Raimondo Cardona

Antonio Marazzi, *Il potere latente: struttura politica e valori spirituali tra i Tibetani in India*, Milano, Angeli Ed. 1979, 292 pp., Lit. 11.000.

Il libro è il risultato di ricerche svolte nel 1974 ed anni seguenti negli insediamenti dei profughi tibetani in India. La materia è divisa in sette agili capitoli trattanti rispettivamente gli insediamenti, la famiglia, tradizione e mutamento, il potere strutturante della religione, la storia come riaffermazione dei valori culturali, continuità e crisi del ruolo del Dalai Lama, labilità strutturale e coesione culturale. Filo conduttore dell'opera è l'esame dei processi di adattamento o di reazione alla vita in esilio e dei mutamenti nel modo di vita che ciò comporta.

Va detto subito che il lavoro rivela ad ogni passo una ricerca sul terreno coscienziosa e seria, con alcuni spunti ed intuizioni particolarmente felici. Così l'A. giustamente sottolinea (p. 44) il nuovo rapporto stabilitosi tra monaci e laici, con la scomparsa della supremazia economica e del potere politico dei monaci, ma col perdurare del loro prestigio religioso e sociale. Molto perspicue ed istruttive sono le pagine (63-72) dedicate alle strutture e al funzionamento del nuovo monastero di Se-ra a Bylakuppe nell'India meridionale. La sezione (pp. 80-84) dedicata alla comunità Bon-po di Dolanji, così attiva nel campo della conservazione e pubblicazione del loro patrimonio religioso e letterario, coglie bene la posizione anomala di un gruppo auto-emarginatosi nei riguardi dei suoi connazionali. Le considerazioni finali sulla posizione del Dalai Lama verso il suo popolo, l'India e la Cina, sono equilibrate ed acute e pongono assai esattamente i termini del problema.

Non manca qualche inesattezza, dovuta a una non completa conoscenza dei realia della religione e della storia tibetana. Così per due volte (pp. 164-165 e 242) viene detto che la circumambulazione rituale dei luoghi sacri viene eseguita tenendo il lato sinistro del corpo verso l'interno, il che non è esatto; la circumambulazione (*pradakshina*) viene

fatta in senso orario; solo i Bon-po la effettuano in senso inverso. A p. 158, suppongo che « sivaismo iranico » sia un "lapsus calami". La traduzione della formula *Om mani padme hum* a p. 163 è inesatta: il significato letterale è 'Om, gioiello nel loto, hum' (a meno che non si tratti di un'invocazione al *bodhisattva* Manipadma). Il capitolo sulla storia è tradizionale, e per gli antichi tempi non sembra tener molto conto del lavoro critico degli ultimi decenni; ma naturalmente ciò non ha grande importanza in questa sede. Per i tempi più vicini a noi mi limito a rilevare che i reggenti dopo la morte del XIII Dalai Lama furono successivamente due e non uno solo (pp. 229-230), e che sarebbe difficile per l'A. comprovare la sua asserzione (p. 231) che i Dalai Lama provenivano prevalentemente « da famiglie aristocratiche o che avevano comunque una posizione di rilievo ».

I termini tibetani sono trascritti foneticamente in modo approssimativo, ma alla fine del libro c'è una lista di parole e di nomi scritti nell'alfabeto tibetano. Essa rivela alcuni errori, di cui la maggior parte si riferisce a un gruppo di voci citate a pag. 90. Così *bsnyen-gnas* (pron. [ñenné]) viene trascritto *senkan*; *dge-bsnyen* (pron. [geñen]) viene trascritto *kesen*; *tshang-spyod* (pron. [tsaŋčö]) viene trascritto *tzangtzu*. Disturba un po' anche la storpiatura « Dhunka » per il termine sanscrito *dubkha* (ripetutamente a pag. 187). A p. 241 « Kachö » (*bka'-chos*) non significa 'parola di religione', ma 'liturgia della parola'.

L'opera è corredata da un buon indice e da una bibliografia relativamente estesa, ma che sembra non troppo aggiornata sulla ricerca moderna. Invece di lavori di minore importanza ci si attenderebbe l'inclusione di opere quali Pr. Pietro di Grecia, *A study of polyandry*, L'Aia 1963; P. Carrasco, *Land and polity in Tibet*, Seattle 1959; L. Petech, *Aristocracy and government in Tibet*, Roma 1977; e gli articoli di M.V. Goldstein sulle strutture del villaggio tibetano e i suoi rapporti con i proprietari e col governo.

Ciò detto, non vorrei essere frainteso; questi nèi, tutto sommato di piccola importanza, non inficiano la validità di un'opera scritta con grande impegno e soprattutto con amore ed intima comprensione per quella che è stata una delle grandi tragedie dei nostri tempi.

Luciano Petech

Umberto Melotti, *L'uomo tra natura e storia: la dialettica delle origini*, Milano, Centro Studi Terzo Mondo, 1979, 320 pp., s.i.p.

Se la competenza dell'autore fosse all'altezza delle sue comprensibili curiosità e delle sue ambizioni, il libro meriterebbe la più lieta accoglienza, sia per il supremo interesse dell'argomento — l'origine del

fatta in senso orario; solo i Bon-po la effettuano in senso inverso. A p. 158, suppongo che « sivaismo iranico » sia un "lapsus calami". La traduzione della formula *Om mani padme hum* a p. 163 è inesatta: il significato letterale è 'Om, gioiello nel loto, hum' (a meno che non si tratti di un'invocazione al *bodhisattva* Manipadma). Il capitolo sulla storia è tradizionale, e per gli antichi tempi non sembra tener molto conto del lavoro critico degli ultimi decenni; ma naturalmente ciò non ha grande importanza in questa sede. Per i tempi più vicini a noi mi limito a rilevare che i reggenti dopo la morte del XIII Dalai Lama furono successivamente due e non uno solo (pp. 229-230), e che sarebbe difficile per l'A. comprovare la sua asserzione (p. 231) che i Dalai Lama provenivano prevalentemente « da famiglie aristocratiche o che avevano comunque una posizione di rilievo ».

I termini tibetani sono trascritti foneticamente in modo approssimativo, ma alla fine del libro c'è una lista di parole e di nomi scritti nell'alfabeto tibetano. Essa rivela alcuni errori, di cui la maggior parte si riferisce a un gruppo di voci citate a pag. 90. Così *bsnyen-gnas* (pron. [ñenné]) viene trascritto *senkan*; *dge-bsnyen* (pron. [geñen]) viene trascritto *kesen*; *tshang-spyod* (pron. [tsaŋčö]) viene trascritto *tzangtzu*. Disturba un po' anche la storpiatura « Dhunka » per il termine sanscrito *dubkha* (ripetutamente a pag. 187). A p. 241 « Kachö » (*bka'-chos*) non significa 'parola di religione', ma 'liturgia della parola'.

L'opera è corredata da un buon indice e da una bibliografia relativamente estesa, ma che sembra non troppo aggiornata sulla ricerca moderna. Invece di lavori di minore importanza ci si attenderebbe l'inclusione di opere quali Pr. Pietro di Grecia, *A study of polyandry*, L'Aia 1963; P. Carrasco, *Land and polity in Tibet*, Seattle 1959; L. Petech, *Aristocracy and government in Tibet*, Roma 1977; e gli articoli di M.V. Goldstein sulle strutture del villaggio tibetano e i suoi rapporti con i proprietari e col governo.

Ciò detto, non vorrei essere frainteso; questi nèi, tutto sommato di piccola importanza, non inficiano la validità di un'opera scritta con grande impegno e soprattutto con amore ed intima comprensione per quella che è stata una delle grandi tragedie dei nostri tempi.

Luciano Petech

Umberto Melotti, *L'uomo tra natura e storia: la dialettica delle origini*, Milano, Centro Studi Terzo Mondo, 1979, 320 pp., s.i.p.

Se la competenza dell'autore fosse all'altezza delle sue comprensibili curiosità e delle sue ambizioni, il libro meriterebbe la più lieta accoglienza, sia per il supremo interesse dell'argomento — l'origine del

genere umano, nientemeno — sia perché il Melotti, bisogna riconoscerglielo, ha un raggio di letture più vasto e più vario di quello di molti suoi colleghi, e quando vuole sa scrivere in modo vivace e attraente. Ma era troppo pretendere che egli, precoce docente di sociologia, potesse con pari dottrina trattare al tempo stesso ardui e controversi temi di geologia, climatologia preistorica, paleontologia, zoologia, antropologia fisica, genetica, ecologia, etologia, psicologia e psicanalisi, e di parecchio altro ancora. *Ne sutor ultra crepidam*: poiché nel nutrito indice degli autori compare anche il nome di Plinio, non è da dubitare che il Nostro abbia a lungo ponderato la *Historia Naturalis*, e che in essa solo per malaugurata svista gli sia sfuggita la nota frase attribuita ad Apelle.

Peccato di presunzione? A discolpa del M. va ricordato che il miraggio delle sintesi interdisciplinari riguardo alle origini e al destino dell'uomo, lungi dall'essere fenomeno isolato e recente, ha una lunga storia; ed è logico che l'abbia, perché non da oggi né da ieri si è arrivati a capire che nessuna singola scienza è in grado di offrire una risposta soddisfacente al problema globale (anche se poi teorie di naturalisti e ipotesi di scienziati apparivano poco convincenti, o peggio, a umanisti e filosofi, e viceversa). Rammento ancora con quale interesse io seguissi, da ragazzo, le idee di Jacques Rueff che sosteneva la validità dei metodi matematici in biologia e l'opportunità di esporre le teorie morali in forma di sistemi geometrici, euclidei e non-euclidei (1); e l'interesse non meno ardente con cui quasi mezzo secolo più tardi, al pari di tanti miei contemporanei come me ignari di biochimica, lessi e rilessi l'affascinante libro di J. Monod, annunciato nel sottotitolo come «saggio sulla filosofia naturale della biologia moderna» (2). Nessuna preconcepita diffidenza, dunque, nei confronti delle sperimentazioni interdisciplinari in quanto tali: seguiamo con rispetto, per il settore che ci concerne, le lodevoli iniziative ISR (3), e *L'Uomo* è stato lieto di ospitare in uno dei suoi ultimi fascicoli (III, pp. 130-142) gli acuti commenti di B. Bernardi su uno degli aspetti della problematica interdisciplinare più vicino al nostro ambito di studi, la sociobiologia.

Rimane peraltro incontestabile, nel nostro come in ogni altro ramo del sapere, che premessa indiscussa di ogni solido progresso è e rimane l'alta specializzazione; e che dunque l'utilità degli scambi d'idee fra cultori di scienze diverse in grado d'intendersi è condizionata dalla prudenza e dal rispetto con cui essi si arrischiano a interpretare e uti-

¹ Rueff J. (1922). *Des sciences physiques aux sciences morales*. Paris: Alcan.

² Monod J. (1970). *Le hasard et la nécessité*. Paris: Editions du Seuil.

³ *Interdisciplinary Science Reviews*, ed. A.R. Michaelis, London (dal 1976).

lizzare ipotesi e sintesi nel campo di scienze di cui non hanno competenza. Il variabile grado in cui questa norma è rispettata influisce in modo determinante sull'accoglienza accordata dagli studiosi a queste ardite sintesi: si pensi alle diverse risonanze che hanno avuto opere come quella citata del biochimico Monod, del biologo Wilson, del genetista-ematologo Ruffié (4).

Il nostro sociologo parte da premesse diverse. A suo parere, la specializzazione è « castrante divisione del lavoro propria dell'università borghese » (p. 8), situazione che l'intellettuale progressista non può certo tollerare.

La fede marxista dell'A., trapelante dai copiosi passi di Marx, Engels ed altri (inclusi Mao e Fidel Castro) apposti *en épingle* in apertura di capitolo o citati nel testo e in note, risulta poi da un'esplicita professione, nella quale peraltro egli ammette di « privilegiare [...] una spiegazione non economica (o, meglio, non *immediatamente* economica) di determinati fenomeni sociali » (n. 341 a p. 301), prevenendo così accuse di insufficiente ortodossia. Durissima, se pur espressa citando e approvando un testo altrui, è la sua condanna del capitalismo, responsabile non solo di tutte le sofferenze umane ma anche, come si sa, delle calamità naturali quali alluvioni ed epidemie (n. 5 a p. 93), oltre che della « alienazione del lavoro scientifico [...], che determina la perdita di un approccio metodologicamente corretto, oltre che umano, ai problemi dell'uomo » (p. 307). Non meno dura la sua ripulsa della validità delle « scienze borghesi », che includono non solo le un tempo venerabili tradizioni sociologiche comitane e durkheimiane, ma anche quelle degli storiografi, rei di operare sulla base del documento scritto, anzi di esserne i « feticisti »; tanto più che è da sospettare che quanti si servirono della scrittura o addirittura l'inventarono appartenessero (i perfidi!) « alle classi privilegiate o comunque influenzate da queste » (p. 7).

Dalle severe censure del Nostro non si salvano del resto neppure « certi » studiosi marxisti anche nostrani, prudentemente non menzionati per cognome, rei di essere inficiati d'idealismo (p. 92, 308). Non si salvano antropologi come Carleton Coon (p. 62) tacciato d'involontaria incitazione al razzismo, sociologi come T. Parsons reo di aver definito l'uomo come « l'unico animale culturale » (p. 14) e di aver quindi svalutato così e offeso la cultura delle scimmie, etologi quali K. Lorenz che descrivendo la vita degli animali hanno ommesso di denunciare le sperequazioni del sistema capitalistico (p. 306), etnologi quali

⁴ Wilson E.O. (1975). *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge (Mass.): Harvard Un. Press; Ruffié J. (1976). *De la biologie à la culture*. Paris: Flammarion.

il compianto Ralph Linton accusato di « sicumera » (p. 172 n. 196) o L. Lévi-Strauss che « spesso sembra sacrificare alla ricerca di eleganti simmetrie formali le più elementari esigenze di correttezza scientifica » (n. 20 a p. 17), o è altrove accusato di sostenere una teoria « superficiale, erronea e fuorviante » (p. 176). E così via; perché tutto sommato i materiali con cui M. ha costruito il suo libro derivano per lo più da autori — *horribile dictu* — borghesi e dunque capitalisticamente evirati.

Da simili fonti il nostro A. ha attinto del resto, e qui con minor possibilità di avventurarsi in critiche personali, i dati preistorici, biologici, zoologici, ecologici, necessari a presentare i tuttora oscurissimi processi di ominazione e di evoluzione ominide, ai quali è dedicata la prima parte del volume. A parte la scontata difficoltà per il non specialista di riassumere problemi tanto ardui e controversi, e addirittura di definire in un quadro paleontologico il significato preciso del termine "uomo", l'incessante succedersi di nuovi rinvenimenti e di nuove ipotesi rende provvisorio e congetturale ogni tentativo di datazione assoluta. Per esempio, mentre i 6 milioni di anni indicati da M., sia pure come massimo, per la comparsa degli Australopithecini paiono certo eccessivi (ed è per lo meno azzardato definire questi ultimi come le « prime forme umane conosciute », v. p. 27), nel datare gli albori del processo di ominazione l'A. pecca viceversa per difetto, non essendo aggiornato sulle recenti scoperte di Elwyn Simons in Egitto, che pongono l'*Aegyptopithecus zeuxis* come il più antico antenato comune degli antropoidi e dell'uomo e lo datano a circa 30 milioni di anni fa. Appunti non gravi: con il passare degli anni si avranno senza dubbio nuovi rinvenimenti paleontologici, nuove teorie, diverse datazioni, forse meno congetturali di quelle di oggi.

Dopo la questione delle origini e delle razze, i problemi della socialità: la genesi delle prime società umane alla luce di quelle dei primati che le hanno precedute, e di altri animali. Infine, un lungo capitolo dedicato al « retaggio sociale e culturale del processo di ominazione e dell'evoluzione ominide »: la comparsa del « territorialismo » e delle gerarchie di dominanza, i primordi della famiglia, il formarsi del concetto di proprietà, le origini della religione, le lontane radici dell'aggressività umana... Con il ritorno dell'evoluzionismo (dire "neo-evoluzionismo" suona meglio, ma la sostanza non cambia) ritorna anche la *hantise des origines* che si credeva esorcizzata per sempre, appoggiata oggi da un apparato bibliografico molto più ampio di ieri, ma guidata in fondo da giudizi (e pregiudizi) materialistici non molto mutati. In questa parte del libro le pagine meglio riuscite (o almeno più dilettevoli) sono quelle dedicate alla sessualità. Alle molte scienze elen-

cate all'inizio della recensione, delle quali Melotti si è valso per costruire la sua sintesi, va certo aggiunta la sessuologia.

E l'etnologia, allora? Salvo eccezioni (p.es. a proposito dell'organizzazione sociale dei gruppi più "primitivi", pp. 154-167), nell'insieme se ne parla poco, benché con citazioni bibliografiche abbastanza varie e appropriate da dimostrare che l'A. non ha trascurato neppure i dati della nostra disciplina (e, s'intende, dell'antropologia sociale) ai fini della "dialettica delle origini". Poi però, proprio verso la fine del volume, nello spazio di sole sette pagine M. risolve tutta una serie di problemi fondamentali, ai quali le vecchie generazioni di etnologi, antropologi e sociologi hanno dedicato annosi studi e dibattiti senza raggiungere risposte scientificamente valide: l'origine della famiglia monogamica, del tabù dell'incesto, della repressione dell'adulterio femminile, dell'exogamia, del levirato e del sororato. Peccato che simili ipotesi di tipo logico-intellettualistico, concepite a tavolino su modelli astratti senza diretto riferimento a società viventi e controllabili e dunque senza possibilità di verifica, rimangano di necessità — per plausibili che siano — sul piano congetturale, e interessino quindi un numero ognora sempre più esiguo di scienziati.

Per concludere una recensione che già s'è fatta troppo lunga, c'è da dire in sostanza: che in un mondo finora libero è legittimo propalare la propria fede ideologica, qualunque essa sia, e guardare le cose attraverso le lenti di essa; parimente legittimo attingere, riassumere, manipolare dati e teorie da altre discipline e servirsene a fini di divulgazione a livello giornalistico; legittimo (anche se più difficile e meno ambizioso) tentare di far opera di scienza nel proprio campo di studi. Sono tre prospettive, tre cammini diversi: pretendere di seguirli simultaneamente nel corso di uno stesso lavoro non è ragionevole. Bisogna scegliere.

Vinigi L. Grottanelli

Paolo Minganti, *Vicino Oriente*, Novara, Ist. Geografico De Agostini, 1979, 120 pp., s.i.p.

Al momento della sua repentina scomparsa nel dicembre del '78, Paolo Minganti stava dando l'ultima mano a questo libro, per la collana « Popoli del mondo » dell'Istituto De Agostini. Il fraterno amico Sergio Noja ha curato con affettuosa abnegazione il completamento e la stampa dell'opera i cui capitoli su Israele, i Curdi, gli Arabi il petrolio sono stati aggiunti *ex novo* da Noja stesso, da Mirella Galletti e Lia

cate all'inizio della recensione, delle quali Melotti si è valso per costruire la sua sintesi, va certo aggiunta la sessuologia.

E l'etnologia, allora? Salvo eccezioni (p.es. a proposito dell'organizzazione sociale dei gruppi più "primitivi", pp. 154-167), nell'insieme se ne parla poco, benché con citazioni bibliografiche abbastanza varie e appropriate da dimostrare che l'A. non ha trascurato neppure i dati della nostra disciplina (e, s'intende, dell'antropologia sociale) ai fini della "dialettica delle origini". Poi però, proprio verso la fine del volume, nello spazio di sole sette pagine M. risolve tutta una serie di problemi fondamentali, ai quali le vecchie generazioni di etnologi, antropologi e sociologi hanno dedicato annosi studi e dibattiti senza raggiungere risposte scientificamente valide: l'origine della famiglia monogamica, del tabù dell'incesto, della repressione dell'adulterio femminile, dell'exogamia, del levirato e del sororato. Peccato che simili ipotesi di tipo logico-intellettualistico, concepite a tavolino su modelli astratti senza diretto riferimento a società viventi e controllabili e dunque senza possibilità di verifica, rimangano di necessità — per plausibili che siano — sul piano congetturale, e interessino quindi un numero ognora sempre più esiguo di scienziati.

Per concludere una recensione che già s'è fatta troppo lunga, c'è da dire in sostanza: che in un mondo finora libero è legittimo propalare la propria fede ideologica, qualunque essa sia, e guardare le cose attraverso le lenti di essa; parimente legittimo attingere, riassumere, manipolare dati e teorie da altre discipline e servirsene a fini di divulgazione a livello giornalistico; legittimo (anche se più difficile e meno ambizioso) tentare di far opera di scienza nel proprio campo di studi. Sono tre prospettive, tre cammini diversi: pretendere di seguirli simultaneamente nel corso di uno stesso lavoro non è ragionevole. Bisogna scegliere.

Vinigi L. Grottanelli

Paolo Minganti, *Vicino Oriente*, Novara, Ist. Geografico De Agostini, 1979, 120 pp., s.i.p.

Al momento della sua repentina scomparsa nel dicembre del '78, Paolo Minganti stava dando l'ultima mano a questo libro, per la collana « Popoli del mondo » dell'Istituto De Agostini. Il fraterno amico Sergio Noja ha curato con affettuosa abnegazione il completamento e la stampa dell'opera i cui capitoli su Israele, i Curdi, gli Arabi il petrolio sono stati aggiunti *ex novo* da Noja stesso, da Mirella Galletti e Lia

Chiauzzi, quest'ultima impegnata anche nella preparazione d'un volume gemello, sull'Africa del Nord, nella stessa collana. Questo volume di M. abbraccia infatti il « Vicino Oriente » (di cui tra l'altro si chiarisce qui la oscillante denominazione), l'arco cioè del Crescente fertile, e della sottesa Penisola araba, passata dallo squallore del deserto alla ricchezza del petrolio. Da essa proruppero tredici secoli fa gli Arabi portatori dell'Islam per espandersi a oriente fino all'Altopiano iranico e all'Asia centrale, a occidente fino all'Atlantico. Questa aerea di diffusione ha dovuto, nella presente serie, essere suddivisa in due parti.

In questa prima trattava dunque di delineare l'ambiente geografico ed etnografico, storico-religioso, economico e sociale, dei popoli in esso insediati, l'arabo in primo e prevalente luogo, e poi accessoriamente il curdo, il persiano, l'israeliano. Salvo quest'ultimo e le comunità minoritarie cristiane in alcuni Stati arabi, si tratta di genti e territori su cui vige, da quel lontano VII secolo d.C., l'Islam. Arabismo e Islamismo sono perciò i due cardini della trattazione, che tocca insieme, in rapida sintesi, etnografia, religione, storia di quelle genti, strette insieme nel nucleo essenziale dal duplice vincolo della comune origine etnica e della comune fede. Per parlarne con competenza, risalendo dalla situazione dell'oggi alle lontane origini, occorreva un arabista e islamista ugualmente esperto di passato e presente di quel binomio, Arabi e Islam: e tale era il nostro M., esperto soprattutto del Vicino Oriente, (egli fu a lungo direttore della rivista di tal titolo, edita dal romano Istituto per l'Oriente), ma anche sicuro conoscitore delle sue storiche radici. E radici antiche ed efflorescenze moderne, sino ai problemi scottanti dell'oro nero, Minganti ha qui con semplicità e chiarezza illustrate; quella semplicità e chiarezza che sorrette da vera competenza sono il pregio più richiesto in una opera di informazione del genere, destinata a un largo pubblico.

Uno splendido corredo illustrativo a colori, frutto della più progredita tecnica editoriale, accresce il pregio del testo. Dalle suture e giunture cui doveva esserne l'unico autore, e fu fermato dal destino ai tre quarti dell'opera: un volto di collega ed amico dalla esemplare probità e modestia, che operò per tutta la vita facendo il minor rumore possibile intorno a sé, e che ha dato contributi preziosi per una conoscenza obiettiva, senza deformazioni ideologiche e senza retorica, di questo settore del Terzo Mondo, con le cui agitazioni e convulsioni siamo ormai fatalmente collegati noi stessi. L'informare con serietà e onestà fu la caratteristica del lavoro di Paolo Minganti, la cui opera di studio prematuramente interrotta auguriamo sia ripresa e continuata in modo degno di lui.

Francesco Gabrieli

Curt Sachs, *Le sorgenti della musica*, introduzione di Diego Carpitella, prefazione di Jaap Kunst, 263 pp., ess. mus., Torino, Boringhieri, 1979, Lit. 18.000.

Le sorgenti della musica di Curt Sachs (*The Wellsprings of Music*, 1962, postumo, a cura di Jaap Kunst) è uno dei pochi testi che affrontano in modo unitario le diverse e complesse questioni teoriche dell'etnomusicologia, tracciandone anche un profilo storico; l'importanza e la collocazione di questo lavoro è chiarita nell'introduzione a questa edizione italiana, in cui Diego Carpitella fa il punto sullo stato attuale degli studi etnomusicologici. Il libro è una introduzione all'etnomusicologia, dalla ricerca sul campo alla trascrizione e alla classificazione dei materiali, attraverso l'esame delle diverse culture musicali del mondo, compresa quindi quella europea "colta", che per un musicologo occidentale è l'inevitabile punto di riferimento per un qualsiasi confronto critico. Nel volume viene delineata una tipologia di modelli musicali, attraverso specifici parametri (intervalli, ritmo, forma, profilo melodico ecc.), e una continua e sistematica comparazione tra culture musicali diverse, secondo i ben noti criteri del S. (si vedano *La musica nel mondo antico*, Firenze, 1963; *Storia della danza*, Milano, 1966, per citare solo alcuni lavori tradotti in italiano). In tal senso l'indice del volume è indicativo: *Idee e metodi* (23 - Introduzione, La nascita dell'etnomusicologia, Il laboratorio dell'etnomusicologo, La questione delle origini), *La musica primitiva* (69 - La musica più antica: le melodie « a picco », La musica più antica: le melodie a intervallo unico, Conservazione e magia, I manierismi vocali, Strumenti, Ritmo e forma), *In cammino: crescita, personalità, arte* (149), *L'evoluzione dei modelli per seconde e per terze* (159), *L'evoluzione dei modelli per quarte e per quinte* (175), *Le melodie centriche* (184), *La polifonia* (191), *Ritmo incrociato o poliritmia* (207), *La musica professionale e i sistemi musicali* (215), *Progresso?* (225). Tutto ciò è esposto con dovizia di citazioni musicali e con una ricca documentazione in cui, accanto all'ampia utilizzazione di fonti bibliografiche e discografiche (soprattutto i dischi della Ethnic Folkways Library) si fa riferimento anche a esperienze in prima persona dello stesso autore. Ricchissime la discografia e la bibliografia, quest'ultima peraltro integrata in questa edizione italiana con i titoli più importanti pubblicati dal 1962 a oggi.

Tra le questioni teoriche affrontate da S. emerge il problema di definire la musica di tradizione orale (etnica e folklorica) nelle sue differenze con la musica colta occidentale, evidenti nelle strutture (ritmo, forma, scale, intervalli) e nelle funzioni sociali, meno evidenti per quel che concerne il binomio creazione-tradizione. In altre parole, per ricordare la scuola di Praga (Bogatyrev, Jakobson), fino a che punto, nelle culture di tradizione orale, la *langue* prevale sulla *parole*, e, viceversa,

fino a che punto nella musica euro-occidentale la *parole* prevale sulla *langue*? Poiché, se è vero che un brano musicale orale non può sopravvivere senza superare la "censura preventiva" della comunità (sia per la socializzazione che per il modo di trasmissione), è anche vero che la creazione individuale ha un suo peso specifico che non sempre riusciamo a cogliere. Ci possono sfuggire cioè tutte le differenze tra il "modello" tradizionale e la "replica" individuale dell'esecutore di musica orale, proprio come — dice S. — « un musicista del Medio Oriente dopo undici anni di studi musicali in Germania (...) era incapace di cogliere la differenza tra una sinfonia di Haydn e una di Mahler » (155). Questione aperta; infatti alcuni studi di semiologia musicale hanno rilevato una notevole presenza del tessuto della *langue* anche nella musica eurocolta, contrariamente al culto della personalità *parole*, così cresciuto soprattutto durante l'Ottocento.

Sul tema del confronto critico tra cultura scritta e culture orali si inserisce il capitolo sulla musica professionale (215 sgg.), categoria anche questa da rivedere poiché assume significati diversi in contesti altrettanto diversi. In alcune culture, ad esempio, non esiste il professionismo inteso nel senso della cultura occidentale, in quanto il repertorio musicale è conosciuto e condiviso da tutti e di conseguenza vi è un potenziale e reale interscambio tra gli esecutori-autori e gli ascoltatori. In altre culture orali maggiormente articolate (economia mista, specializzazione dei mestieri ecc.) si trovano invece musicisti semi-professionali o professionali, specializzati come strumentisti (ad es., i suonatori di xilofono africani) o come cantanti (*guslari* iugoslavi, *regos* ungheresi, menestrelli del Camerun, ecc.).

Per le questioni più propriamente *testuali* S. sottolinea la difficoltà di una determinazione dei sistemi musicali etnici e folkloristici, dal momento che la nostra percezione auricolare, abituata al sistema temperato, falsa inconsapevolmente le altezze, le durate, gli intervalli dei linguaggi musicali di altre culture. Di qui la relatività e l'insufficienza dei vari sistemi di semiografia musicale, primo fra tutti il pentagramma della tradizione eurocolta che, pur corredato di segni diacritici, non riesce che a dare una pallida idea del documento sonoro reale. In tal senso Sachs manifesta un suo interesse per le moderne apparecchiature elettroacustiche (oscilloscopi, stroboscopi, calcolatori elettronici), per le possibilità che esse lasciano intravedere di un più metodico e preciso fissaggio della musica di tradizione orale.

Nel quadro di questo confronto tra culture musicali orali e scritte, anche la terminologia di analisi viene rimessa in discussione. Infatti i termini usati per analizzare materiali etnico-musicali erano spesso ambigui e non pertinenti, in quanto venivano applicati a sostanze e contenuti musicali diversi. Tipico è il caso, citato dall'autore, del termine "tonico", che può assumere addirittura sei significati (80). Di conseguenza S. propone sostituzioni e chiarimenti lessicali sull'isoritmia, sul

metro, sull'eterofonia, sulla poliritmia. Per esempio, sostituisce al termine "poliritmia" il meno equivoco "ritmo incrociato", oppure propone l'uso di "variazione simultanea" al posto di "eterofonia".

Attuali sono ancora le considerazioni di S. sulla polifonia. Naturalmente viene confutata l'idea che la polifonia sia una forma musicale troppo "complessa" per culture "primitive". Infatti, com'è noto, forme polifoniche complesse si trovano in vaste aree. Viene anche criticata l'equazione polifonia = civiltà "avanzata", tanto è vero che in Europa nel 1600 i musicisti abbandonarono la "complessa" polifonia per il "semplice" stile monodico, considerato più "moderno".

S. dedica alcuni capitoli alla sua "musicologia comparata" secondo determinati parametri: metodo critico ben noto, non privo in altri suoi lavori, di tendenze evoluzionistiche, che comunque appaiono più temperate in queste sue *Sorgenti*. Ad esempio, l'autore dà un quadro dei modelli musicali classificati secondo il criterio per intervalli: melodie a intervallo unico, per seconde, per terze, per quarte, per quinte. Classificazione affascinante, ma che dà adito ad alcune perplessità (avvertite dallo stesso S.), soprattutto per quel che riguarda le unità strutturali di un brano rispetto alle note cosiddette marginali (suffissi, infissi, prefissi, affissi). Infatti la definizione di unità di analisi non sfugge anch'essa ad un certo etnocentrismo. In tal senso S. mostra una cautela moderna, prendendo le distanze dal grecismo dei tetracordi, così presente nel passato (talvolta ancora nel presente) nei lavori etnomusicali. Altre perplessità destano il cambiamento dei criteri di classificazione, quando da quelli intervallari si passa a quelli melodici (melodie centriche, melodie "a picco"). Ciò non toglie che questo del S. rimanga ancora uno dei pochi tentativi di sistemazione tassonomica nella prospettiva di una etnomusicologia comparata.

Naturalmente S. non manca di sottolineare le diverse funzioni e i diversi significati sociali della musica etnica rispetto alla cultura europea e non manca di esprimere le sue preoccupazioni per l'avvenire di queste culture, alcune delle quali sono forse destinate ad un inevitabile processo di contrazione o addirittura di sparizione.

Sandro Biagiola

Glauco Sanga, *Il peso della carne. Il culto millenaristico del profeta Domenico Masselli di Stornarella*, Brescia, Grafo Edizioni, 1979, 101 pp., Lit. 3500.

L'interesse per i fenomeni di religiosità nella società contemporanea è diviso nel nostro assetto degli studi tra varie discipline ed almeno tra storia delle religioni, sociologia delle religioni e studi demo-etno-antropologici. Questa articolazione, se per molti versi si giustifica con serie argomentazioni tratte dallo sviluppo o dalla fondazione delle diverse

metro, sull'eterofonia, sulla poliritmia. Per esempio, sostituisce al termine "poliritmia" il meno equivoco "ritmo incrociato", oppure propone l'uso di "variazione simultanea" al posto di "eterofonia".

Attuali sono ancora le considerazioni di S. sulla polifonia. Naturalmente viene confutata l'idea che la polifonia sia una forma musicale troppo "complessa" per culture "primitive". Infatti, com'è noto, forme polifoniche complesse si trovano in vaste aree. Viene anche criticata l'equazione polifonia = civiltà "avanzata", tanto è vero che in Europa nel 1600 i musicisti abbandonarono la "complessa" polifonia per il "semplice" stile monodico, considerato più "moderno".

S. dedica alcuni capitoli alla sua "musicologia comparata" secondo determinati parametri: metodo critico ben noto, non privo in altri suoi lavori, di tendenze evoluzionistiche, che comunque appaiono più temperate in queste sue *Sorgenti*. Ad esempio, l'autore dà un quadro dei modelli musicali classificati secondo il criterio per intervalli: melodie a intervallo unico, per seconde, per terze, per quarte, per quinte. Classificazione affascinante, ma che dà adito ad alcune perplessità (avvertite dallo stesso S.), soprattutto per quel che riguarda le unità strutturali di un brano rispetto alle note cosiddette marginali (suffissi, infissi, prefissi, affissi). Infatti la definizione di unità di analisi non sfugge anch'essa ad un certo etnocentrismo. In tal senso S. mostra una cautela moderna, prendendo le distanze dal grecismo dei tetracordi, così presente nel passato (talvolta ancora nel presente) nei lavori etnomusicali. Altre perplessità destano il cambiamento dei criteri di classificazione, quando da quelli intervallari si passa a quelli melodici (melodie centriche, melodie "a picco"). Ciò non toglie che questo del S. rimanga ancora uno dei pochi tentativi di sistemazione tassonomica nella prospettiva di una etnomusicologia comparata.

Naturalmente S. non manca di sottolineare le diverse funzioni e i diversi significati sociali della musica etnica rispetto alla cultura europea e non manca di esprimere le sue preoccupazioni per l'avvenire di queste culture, alcune delle quali sono forse destinate ad un inevitabile processo di contrazione o addirittura di sparizione.

Sandro Biagiola

Glauco Sanga, *Il peso della carne. Il culto millenaristico del profeta Domenico Masselli di Stornarella*, Brescia, Grafo Edizioni, 1979, 101 pp., Lit. 3500.

L'interesse per i fenomeni di religiosità nella società contemporanea è diviso nel nostro assetto degli studi tra varie discipline ed almeno tra storia delle religioni, sociologia delle religioni e studi demo-etno-antropologici. Questa articolazione, se per molti versi si giustifica con serie argomentazioni tratte dallo sviluppo o dalla fondazione delle diverse

discipline, per molti altri rispecchia una tradizione accademica del sapere più o meno consolidata ed una divisione tra schieramenti ideologico-culturali. Oggi molti studiosi dei diversi settori menzionati pensano non sia più possibile per uno storico delle religioni, ad esempio, o per un antropologo, ignorare l'apporto in contemporanea del sociologo allo studio della problematica religiosa, e viceversa, mentre fino a tempi recenti le figure di un Pettazzoni o di un De Martino costituivano felici esempi di ciò che alcuni studiosi perseguivano e che invece non si riusciva ad affermare come costitutivo degli studi.

Oggi forse bisognerebbe riflettere più a fondo sul significato di alcune proposte scientifiche formulate da parte confessionale cattolica riguardo all'unificazione dei diversi settori disciplinari intorno ad una scienza delle religioni. Inoltre recente è anche l'avvicinamento ad interessi antropologici da parte di alcuni sociologi della religione, soprattutto su alcune problematiche, come la "religiosità popolare" o la "nuova religiosità", piuttosto specifiche sì da permettere un confronto teorico e metodologico, oltre che sui risultati dei rispettivi studi, tra queste "parti" diverse. Basti pensare, a questo proposito, al fiorire in questi anni recenti di convegni, pubblicazioni e programmi televisivi sugli svariati aspetti della religiosità, che hanno visto presentato e dibattuto un ampio arco di posizioni teoriche, metodologiche e disciplinari sulle forme del sacro nella nostra società: la religiosità popolare, la rinascita del religioso, i movimenti filosofico-religiosi emergenti.

In particolare è da sottolineare il mutato atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti soprattutto della prima di queste espressioni: infatti dal Concilio di Trento in poi questa ha ostacolato le pratiche di religiosità popolare in quanto espressione di "plebi incolte" o fonte di deviazione demoniaca da un'unica pratica universale. In questo periodo è anche difficile trovare nei documenti ufficiali della chiesa l'espressione stessa di "religiosità popolare". Invece con il finire degli anni '60 l'Episcopato latino-americano non solo presta grande considerazione ai fenomeni di religiosità extra-istituzionale, ma parte proprio da questa per un'azione di evangelizzazione delle masse. In Italia, l'Episcopato si è posto il problema della religiosità popolare verso la metà degli anni '70, anche se in maniera non univoca, e sente comunque di dover approfondire la questione: soprattutto si è reso conto che continuano a manifestarsi fenomeni consistenti di religiosità popolare anche se si negava loro dignità d'esistenza ed anche se si era inutilmente sperato che la civiltà del Nord li estirpasse. Abbiamo così tra il 1976 e il 1979 ben nove convegni che vedono rettori di santuari, liturgisti, teologi, teologi moralisti, pastoralisti, biblisti impegnati nello studio dei più diversi caratteri della religiosità popolare.

Ma perché questo rinato interesse degli studiosi e questo nuovo interesse da parte confessionale per i fenomeni di religiosità extraistituzionale? Ciò è dovuto all'"oggettivo" imporsi di una serie di fenomeni

di cui è difficile la quantificazione se non la definizione: il revival religioso intorno ai santuari, la crescita delle comunità religiose di vario tipo, il dilagare di gruppi filosofico-religiosi di matrice orientale; tanto che ci si chiede se esista una "rinascita del religioso", se esista una religiosità dell'attuale periodo di "crisi di valori sociali".

Un ampio quadro, dunque, e molti interrogativi, utili anche per delineare il contesto generale di questo studio su un culto millenaristico della provincia di Foggia, fondato dal profeta Domenico Masselli.

Il titolo del saggio, tratto dall'inizio di una preghiera del profeta, "Insegnami o Signore a portare il peso della mia carne", allude alla difficoltà materiale dello stare al mondo e, come sottolinea l'Autore, alla difficoltà psicologica di «essere nel mondo»: «il "peso della carne" è la difficoltà di vivere in un mondo che cambia, nel proprio mondo che cambia, è il "peso" psicologico di affrontare la "carne", cioè la "materia", la realtà in trasformazione».

Del culto si sono già occupati Annabella Rossi in *Sud e magia* (Feltrinelli, 1978) e Roberto Cipriani nel volume collettaneo *Religione e politica* (Coines, 1976), che del fenomeno danno un'immagine parziale: ciò d'altronde ha spinto il S. ad anticipare i primi risultati della ricerca, più ampia di quanto non appaia in questa prima edizione che ne costituisce piuttosto un *progress report*. Comunque il materiale documentario raccolto e presentato, l'esposizione analitica del culto, già dimostrano lo impianto teorico utilizzato e le ipotesi della ricerca. Infatti l'Autore, muovendosi nella linea degli studi di Hobsbawm, Cohn, Worsley e Lanternari, ricollega questo culto particolare a tutti gli altri culti millenaristici, non solo stabilendo di volta in volta, nella descrizione della forma culturale specifica, dei risultati di una certa regolarità sociologica, ma assumendo come ipotesi del lavoro proprio il rapporto storicizzato tra millenarismo e crisi d'identità delle classi medie. Rapporto storicizzato perché il S., attraverso un quadro delle differenze sociologiche delle forme di millenarismo per grosse epoche, enuclea la "regola", poi assunta come ipotesi della ricerca, dal rapporto tra caratteri del millenarismo e contesto storico-culturale dell'attuale situazione italiana.

Il saggio dunque costituisce un primo momento di confronto e di verifica sul modo di procedere ulteriore della ricerca: problemi e lacune d'altronde vengono evidenziate dallo stesso Autore, proprio come inventario di quello che rimane da fare.

C'è comunque un punto meritevole di riflessione, là dove, a proposito del quadro teorico-concettuale usato (o così sembra, non essendoci esplicito riferimento), S. afferma che: «la causa specifica del particolare coinvolgimento nella crisi della piccola e media borghesia, piuttosto che della classe operaia, risiede probabilmente nel diverso rapporto con le classi egemoni, di sudditanza piuttosto che di contrapposizione». A mio avviso, viene ad essere investito qui il nesso teorico (ed ideologico per certi versi) del rapporto tra culture egemoniche e culture subalterne. L'affer-

mazione del S. ha infatti bisogno, in un certo senso e se ben capita, di una serie di giustificazioni a livello politico-culturale dell'identità di classe per arrivare ad una differenza di esiti nei comportamenti delle diverse classi subalterne: ciò sarebbe conseguenza di una articolazione del nesso egemonia-subalternità che distingua vari livelli della stessa subalternità a seconda della collocazione nel processo produttivo della e delle classi relative, recupera la "specificità di classe" già a livello teorico, arrivando poi a distinguere le diverse classi a seconda del livello della loro subalternità. La definizione di fatto subalterno acquista cioè valore scientifico, da una parte, se la si fa derivare dal rapporto tra le condizioni materiali d'esistenza (il loro instaurarsi e riprodursi) e il processo di mancata dilatazione-contrazione che accompagna storicamente ogni formazione economico-sociale, e dall'altra, quando essa pone come centro teorico i conflitti di classe, distinguendo per un verso l'antagonismo fondamentale, organico, interno al capitalismo e centrato intorno alla classe operaia (non il singolo soggetto storico), e per altro verso la subalternità storica, riferentesi ai residui di classi non capaci di egemonia e che, in situazioni di crisi sociali « entrano nel vortice delle parole » non ritrovandosi più secondo l'asse portante della loro identità, riflessa appunto dalle culture egemoniche. Il rischio, altrimenti, è tutto ideologico, a danno della possibilità teorica della comprensione.

Massimo Squillacciotti