

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

a cura di P. Burdi, A. Ciattini, B. Palumbo, C. M. Rita, I. Signorini, F. Simoni, E. S. Tiberini, A. Zarattini, F. M. Zerilli, A. Wade-Brown

P. Apolito, *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizione in Campania*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp.385, Lit. 42.000

Finalmente un libro che, pur basandosi sull'insorgenza di fenomeni paranormali, extra-terreni, non specula sulla facile e notevole carica di fascinazione che essi esercitano e, ancor più importante, non propone facili sequenze causali di natura sociale o culturale, se non economica, per tentare di dare spiegazioni razionali ad eventi che ontologicamente non lo sono. L'opera di Apolito, invece, si propone, con pieno successo, di interpretare le modalità attraverso le quali si è venuto a creare, in un paese dell'entroterra campano, lo scenario delle apparizioni mariane, la loro realtà intersoggettiva; come, cioè, (e non "perché") tali fenomeni di natura extra-ordinaria acquisiscono un senso ordinario, comune, e diventano, per usare un'espressione dell'A. «fatti-del-mondo». L'obbiettivo precipuo per un'analisi così indirizzata è la comunicazione orale, «gli spazi ritualizzati della parola» (p. 7), dato che è l'interazione verbale, la produzione di parola sull'evento non ordinario a fondarne la realtà ed il senso e a costituire il *background* per quelli successivi.

Il libro si divide in sei capitoli e un'introduzione; nell'ambito di quest'ultima viene ricostruita una breve storia delle apparizioni mariane non solo italiane dal 1948 in poi, soffermandosi su quelle di più ampia risonanza come Fatima e

Lourdes, ed evidenziando da una parte la connessione delle "visite celesti" con personaggi storici - o contingenze - di un certo rilievo (Lourdes-Pio IX; Fatima-Rivoluzione bolscevica), e dall'altra la natura "epidemica" del fenomeno, cioè il facile moltiplicarsi dei veggenti dopo una supposta apparizione. Nel primo capitolo ("Cosa si vede a Oliveto Citra?") l'A. non si imbarca in un improbabile tentativo di descrivere le visioni, come il titolo potrebbe far credere, ma imposta le coordinate metodologiche e teoriche delle sue indagini: utilizzando alcune delle procedure conoscitive dell'etnometodologia, il lavoro di ricerca scandaglia «l'insieme dei processi e delle pratiche di costruzione del senso comune relativo alle apparizioni» (p. 34), interessandosi quindi a coloro che vedono i veggenti, «al modo culturalmente dato con cui i veggenti concettualizzano la loro esperienza» (p. 51), al momento del passaggio, euristicamente secondo, dall'esperienza individuale all'evento così come percepito e recepito dalla collettività.

Focalizzati gli ambiti e le procedure di ricerca, l'A. procede all'individuazione delle fasi che scandiscono lo sviluppo del fenomeno "apparizioni" a Oliveto Citra (secondo capitolo, "L'evento e la narrazione"): la prima, che a sua volta si suddivide in quattro sequenze, riguardante la ricerca di prove e di garanzie di veridicità dell'apparizione, sembra essere la più importante almeno dal punto di vista della "riflessività" etnometodologica, secondo la quale la comunicazione verbale delle e sulle azioni non è momento separato da esse, ma sua parte costitutiva. Nel caso in questione la stessa realtà delle apparizioni è primariamente fondata da resoconti che i veggenti forniscono delle apparizioni: «essa è innanzi tutto una realtà detta, narrata, interpretata, è una realtà linguistica» (p. 63). Le quattro sequenze di cui si compone - 1) flusso di impressioni; 2) aggregazione di elementi narrativi; 3) formazione di una narrazione comune; 4) versione canonica scritta - riguardano quindi la costruzione del senso delle apparizioni, il passaggio delicato dal soggettivo all'oggettivo, dal «dice che hanno visto la Madonna» al «la Madonna è apparsa» (p. 80).

Con il terzo capitolo, "I protagonisti in parola", l'A. dà spessore a coloro i quali reggono la scena delle apparizioni, i veggenti, i leaders (fra i quali distingue "istituzionali" e "conversazionali"), il parroco. La sua è un'attenzione non di

natura psicologica, ma tesa verso la comprensione della loro dinamica come attori sociali, all'interno di un contesto analizzato sociologicamente: se le apparizioni si configurano come occasioni di competizione per il prestigio, veggenti da una parte e leaders dall'altra danno vita a rapporti di forza nei quali i primi vengono progressivamente marginalizzati (in special modo i bambini che ricoprono un ruolo decisamente debole nell'assetto sociale), rappresentando un fattore di rischio per le istituzioni religiose locali, mentre i secondi, ovviamente, sviluppano un ruolo chiave, oggettivando e legittimando l'esperienza soggettiva e per questo, socialmente pericolosa, dell'apparizione, ricostruendone e interpretandone il senso.

Nel quarto capitolo ("La costruzione del contesto I: vedere e parlare") Apolito prende le distanze da quelle radicali posizioni etnometodologiche che sostengono la assoluta contestualità del significato, enfatizzando per contro il ruolo delle posizioni di potere precostituite e costituende nella produzione della realtà delle apparizioni. L'attenzione si centra sulle interazioni linguistiche, che l'A. definisce «motori fondamentali» (p. 179) nella costruzione del contesto, il quale, una volta cristallizzato, circolarmente condiziona e determina le nuove comunicazioni. Tali interazioni linguistiche sono osservate attraverso l'*ethos* o «tono emozionale», le espressioni lessicali, gli stati espressivi, i generi del discorso, utilizzando ampiamente gli strumenti della metodologia goffmaniana dell'analisi discorsuale.

Oggetto del quinto capitolo ("La costruzione del contesto II: la forza delle prove e le prove di forza") è l'analisi del «meccanismo di escussione intenzionale delle prove, strumentali alla costituzione del contesto delle apparizioni» (p. 230) e che sembra muoversi intorno ai concetti di forza e negoziazione: come dice l'A. «la stessa forza delle prove era subalterna alle prove di forza» (p. 237).

Il testo si conclude con il sesto capitolo, "La produzione dell'apparizione", nel quale l'A., ponendo in atto un'analisi microsociologica, presenta il resoconto di un'apparizione così come esperita dalla veggente e dai suoi testimoni. Risulta evidente come utilizzando il sistema simbolico collettivo il veggente dà corpo semantico alle sue esperienze (p. 315) e come ciò che sarà l'apparizione canonizzata sia il risultato di una

negoziazione di senso. Non poteva mancare, in un'opera così attenta alla dimensione linguistica del fenomeno delle "apparizioni", un'accurata esegesi della narrazione scritta ufficiale elaborata dalla Chiesa.

p. b.

R. M. Bell, *La santa anoressia. Digieno e misticismo dal Medioevo ad oggi*, Bari, Laterza, 1987, pp. xii-282, Lit. 25.000

Il digiuno reiterato, il rifiuto totale - o l'impossibilità - di assimilare alimenti altri da quelli spirituali sembra essere un vero e proprio modello di comportamento emergente nelle *vitae* di un buon numero di sante del Tardo Medioevo e del Primo Rinascimento italiano e, per le sue stringenti somiglianze, è a buon diritto assimilato a quel disturbo psichico di notevole attualità che è l'anoressia nervosa. Questa analogia - ed il postulato che tale condizione patologica non è solo un fenomeno di natura psichica ma anche una risultante di processi percettivi del sociale, una risposta a particolari sollecitazioni provenienti dalla realtà interpersonale - è lo spunto e la base teorica sui quali Rudolph M. Bell costruisce l'ipotesi del suo libro: il comportamento anorettico esibito da un nutrito numero di donne storicamente e religiosamente significative si configura come una replica culturale a strutture sociali patriarcali e fondamentalmente maschiliste, coercitive verso le loro modalità d'espressione sia in ambito personale sia ecclesiale, e alle quali si contrappone un bisogno emergente di affermare la propria identità e la propria negata autonomia.

Nel 1° cap. l'A. illustra la genesi della categoria diagnostica rispondente all'attuale anoressia nervosa, delineandone, attraverso un *excursus* storico, gli approcci e i trattamenti medici: sin dal primo caso riportato nel 1686, e continuando fino alla prima metà del XIX sec., tale disturbo è connesso alla sfera più specificamente muliebre e assimilato a manifestazioni uterine, isteriche, le cosiddette "neurosi genitali femminili". Solo alla fine del secolo scorso, più precisamente nel 1868, William W. Gull e Charles E. Lasègue coniano l'odierna

definizione nosologica, riconoscendone la genesi psichica. Con Charcot l'attenzione si sposta verso la dimensione familiare del paziente, ritornando successivamente con Freud alla sfera delle dinamiche inconsce individuali: quest'ultimo fonda infatti il suo approccio eziologico su traumi e costrizioni di natura sessuale, associando i due basilari "appetiti" fisiologici. La storia contemporanea del trattamento si sviluppa intorno a due poli concettuali: da una parte la teoria organica che focalizza nell'ipotalamo e nelle sue disfunzioni la causa del disturbo, dall'altra l'approccio psicosomatico, che individua invece come fattori scatenanti relazioni interpersonali perturbate e travaglie esperienze sociali.

Ed è proprio alla luce di quest'ultimo approccio che l'A. delinea il quadro socio-familiare di alcune sante (16) nel corso del 2°, 3° e 4° capitolo, approfondendo in modo particolare il vissuto di Caterina da Siena, Veronica Giuliani e Umiliana de' Cerchi. Attraverso le modalità espressive del loro ascetismo evidenzia tre tipi distinti di "santa anoressia": protratta sistematicamente fino alla morte da S. Caterina, che la identifica come il supremo sacrificio per l'espiazione dei peccati altrui e la sublimazione dei suoi diffusi sensi di colpa (collegati, secondo l'A., alla morte delle sorelle); dominata e padroneggiata dalla seconda, con il supporto della vita conventuale e l'efficacia terapeutica della stesura minuziosa di una autobiografia; manifestata con modelli comportamentali differenti rispetto al disturbo attuale, nel caso di Umiliana de' Cerchi e di altre due sante donne, accomunate da un passato matrimoniale imposto in giovane età dalla volontà paterna e seguito da precoce vedovanza, e dal conseguente emergere di conflitti di identità e di autonomia, nonché di episodi di rabbia infantile repressa.

Negli ultimi due capitoli l'A. propone una tipologia del comportamento anoressico da un punto di vista storico, descrivendo i contesti socioreligiosi nei quali esso nasce e si sviluppa, e analizzando le diverse risposte da parte del mondo religioso e laico a tale fenomeno sulla base dei mutati canoni religiosi del Rinascimento. Se, infatti, l'anoressia mistica nasce nel XIII sec. con l'ascesa degli Ordini mendicanti, nei quali un nuovo ideale di *pietas* religiosa femminile - non più un ruolo passivo, meramente riproduttivo (simboleggiato dalla Madre) ma attivo, quale sposa di Cristo - rapidamente conquista le

donne, nel corso del Rinascimento e dei secoli successivi essa perde notevolmente il suo *appeal* per divenire prova e segno non più di un particolare e stretto rapporto con Dio, ma opera - e vittoria - del Maligno. Il contrassegno della santità nel XVII sec. non sarà più quindi il digiuno e la mortificazione della carne, ma l'esperienza involontaria della malattia e l'eroica sopportazione della sofferenza non autodeterminata ma fatalisticamente patita.

Conclude l'opera uno psicoterapeuta specializzato nei problemi derivanti da anoressia e bulimia il quale, perfettamente inserito nello spirito dell'opera, suggerisce la praticabilità e la congruenza di alcuni parallelismi fra passato storico dell'anoressia - e cioè il digiuno mistico - e le forme contemporanee, direi, profane, di tale disturbo emozionale.

Al di là dell'intrigante e sotto alcuni aspetti ben fondata analogia (almeno da un punto di vista strettamente psicologico) tra forme ascetiche medievali e digiuno patologico, leggendo questo libro sorge immediata una perplessità, di duplice natura: da una parte ci si interroga sulla validità scientifica del cosiddetto modello psico-storico che in quest'ambito appare molto "psico" e solo superficialmente storico, applicando spesso attitudini, modelli e comportamenti contemporanei, o almeno, frutto dell'interpretazione psicoanalitica della realtà attuale, a situazioni e dinamiche sociali e familiari medievali. Un'ottica, quindi, un poco falsata e che induce l'A. ad interpretare in chiave psicoanalitica moderna dati e particolari innanzitutto non verificabili (perché evinti da rappresentazioni agiografiche del tempo) e in secondo luogo concettualmente lontani dalla impostazione esegetica utilizzata. Dall'altra appare a dir poco limitativo ridurre le profondità sconcertanti dell'esperienza mistica e della spiritualità - medievale e non - a meri fenomeni patologici, bizzarri disturbi emozionali basati su conflittualità adolescenziali se non infantili: il misticismo e l'ascesi sono realtà la cui dinamica complessa non può essere analizzata e compresa in termini clinici riduttivi o nell'ambito onnipervasivo - in quanto universalmente riscontrabile - delle pulsioni psicologiche.

C. Bianco, *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, CISU, Roma, 1988, pp. 271, s. i. p.

L'etnografia si pone oggi al centro della riflessione teorica sul significato delle indagini etno-antropologiche. Tale centralità, scaturita dall'acquisizione epistemologica secondo cui la teorizzazione non ha valore in sé ma solo in rapporto alla dimensione concreta della ricerca, si riscontra anche nel volume di C. Bianco dove si assume l'idea che la stessa metodologia di ricerca utilizzata sul campo influenzi, e in una certa misura determini, il significato stesso dei dati raccolti.

In questo senso sembra utile la distinzione offerta dall'A. tra fenomeni (o eventi) e documenti etnografici, dove i primi rappresentano appunto il livello fenomenico, cioè puramente fattuale della realtà osservata, e i secondi costituiscono invece il dato etnografico vero e proprio, cioè il "fatto" osservato e parallelamente elaborato in rapporto alle prospettive teoriche e ai differenti approcci che guidano l'indagine.

In effetti, il pregio maggiore di questo "manuale di etnografia", cui per altro va riconosciuto il merito di colmare un vuoto nell'ambito della letteratura esistente sull'argomento nel nostro paese, consiste proprio nel sottolineare il continuo processo di modifica cui vengono sottoposti i fatti etnografici in rapporto alle differenti metodologie - e alle relative metodiche - impiegate dai ricercatori nel corso delle indagini.

Così, dopo aver abbozzato una breve ma esauriente storia della pratica etnografica da Degérando ai nostri giorni, e accennato alle principali implicazioni teoriche che da essa derivano, l'A. dedica la parte più cospicua del volume all'analisi della preparazione del lavoro etnografico e all'esame delle principali metodiche di rilevamento usate nelle indagini etno-antropologiche. In questo modo l'A. riesce da un lato a cogliere i problemi relativi al rapporto ineludibile tra teoria e documentazione, sottolineando l'esigenza di problematizzare i dati ottenuti sul campo, di renderli cioè utili in relazione a ipotesi e prospettive ben identificate (anche allo scopo di eludere uno sterile documentarismo); e da un altro a fornire uno spettro completo delle tecniche di rilevazione sul terreno - e

delle relative implicazioni di natura pratica e teorica - che va dalla ben nota osservazione partecipante all'intervista, senza tuttavia escludere metodiche apparentemente marginali o di grande attualità quali ad esempio gli approcci biografici e le tecniche di rilevamento audiovisuali.

La quantità di problemi e metodi esaminati va inevitabilmente a discapito dell'approfondimento che ognuno di essi richiederebbe, ma questo è il limite di ogni trattazione manualistica. Una certa fretta si rileva nella stesura della peraltro ricca e aggiornata bibliografia e nelle note, in cui emergono piccole inesattezze e imprecisioni nei rimandi interni.

A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (a cura di), *Storia universale della famiglia. Volume 1: Antichità, Medioevo, Oriente Antico*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1987, pp. 670, Lit. 60.000
Storia universale della famiglia. Volume 2: Età Moderna e Contemporanea, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1988, pp. 614, Lit. 60.000

L'editore Mondadori propone, nella elegante edizione curata da Albarosa Leone, la traduzione in due volumi della *Histoire de la famille* apparsa in Francia nel 1986 per i tipi di Armand Colin. Si tratta di un'opera importante, curata da alcuni tra i maggiori specialisti d'oltralpe, noti per i loro scritti storici ed antropologici su famiglia e parentela, ed accompagnata, anche nell'edizione italiana, dall'*imprimatur* di Claude Lévi-Strauss (prefazione al primo volume) e di Jack Goody (prefazione al secondo volume). La struttura dell'opera appare lineare. I 29 saggi particolari e i 3 di raccordo che la compongono sono divisi in due volumi. Nel primo, dopo un saggio introduttivo di F. Zonabend, una sezione esamina le forme ed i significati della famiglia nel mondo storico antico (saggi di J. J. Glassner, A. Forgeau, G. Sissa, Y. Thomas e A. Roussel, pp. 99-280). Uno scritto di C. Masset sui caratteri che la famiglia sembra aver avuto nelle prime fasi dell'evoluzione umana e nelle epoche

preistoriche (pp. 79-98) precede la sezione che parla del mondo assiro-babilonese, di quello egizio, greco (V-IV secolo a.C.) e romano di epoca repubblicana ed imperiale. Segue, introdotta da Georges Duby, una sezione dedicata alla famiglia nel medioevo (con saggi di P. Guichard e J. P. Cuvillier, di P. Toubert, R. Fossier e H. Bresc) che si conclude con lo scritto di Evelyne Patlagean su famiglie e parentadi a Bisanzio. La terza e conclusiva sezione (pp. 457-624) tratta dell'Oriente Antico ed affronta l'analisi di famiglie e parentele nelle civiltà orientali (M. Cartier sulla famiglia ed i lignaggi in Cina; P. Beillevaire sulla centralità della casa in Giappone; R. Lardinois sull'istituzione familiare in India e T. Bianquis sulla famiglia nel mondo arabo classico).

Il secondo volume si apre con due importanti saggi (pp. 19-160) nei quali A. Burguière e F. Lebrun fanno il punto sui diversi approcci e sui complessi problemi suscitati dallo studio storico, antropologico, demografico e sociologico della famiglia, "delle cento ed una famiglie d'Europa" in epoca moderna. Prosegue poi con una sezione piuttosto ampia, dedicata alle forme ed ai significati che la famiglia ha assunto nelle realtà coloniali contemporanee ed a quelle che mostra di avere in alcuni contesti nazionali non occidentali. Tornano dunque sulla scena la famiglia cinese, quella giapponese e quella indiana presentate dagli stessi Autori i quali le avevano precedentemente descritte all'interno di quadri storici e tradizionali, e ora inserite in processi di mutamento, disgregazione e, nello stesso tempo, di conservazione. Accanto a questi sono presenti due complessi saggi (C. Bernard e S. Gruzinski; J.P. Dozon) nei quali si sintetizzano i profondi mutamenti introdotti dalla presenza europea e dai sistemi coloniali nelle strutture sociali (e dunque familiari e parentali) presenti negli articolati mondi americani ed africani tradizionali. Il volume si conclude con una sezione dedicata alla famiglia in alcune società industriali contemporanee. Caratterizzata da una più esplicita attenzione a variabili economiche, politiche e demografiche, e da approcci più marcatamente sociologici, la parte conclusiva dell'opera si sofferma sulla famiglia americana contemporanea (H. Varenne), sui rapporti tra rivoluzione industriale e strutture familiari occidentali (M. Segalen), sulle famiglie "socialiste" (B. Kerblay) e su quelle scandinave (David

e Luise Grant), sulle forme della famiglia francese contemporanea e, con un saggio di Gérard Delille, estremamente interessante per il lettore italiano, sulle famiglie contadine dell'Italia di oggi e dei secoli passati.

Contraddistinta, come ogni opera di simili dimensioni, da scelte che inevitabilmente potranno apparire a volte arbitrarie, altre volte troppo restrittive, questa raccolta di saggi va segnalata comunque per l'elevata qualità dei contributi e per la capacità di fornire, tanto allo specialista quanto al semplice curioso, un quadro preciso e completo di un settore degli studi sociali oggi in continua evoluzione. Opera collettiva, frutto della collaborazione tra studiosi di differenti prospettive e discipline, i due volumi della *Storia universale della famiglia* riescono in conclusione a delineare una immagine multivocale, complessa e sempre chiara di una fondamentale istituzione delle società umane. Ci pongono inoltre in contatto con uno dei più prestigiosi laboratori delle scienze sociali (le scienze umane francesi, dove più intimo ed originale è il dialogo tra storia, antropologia, sociologia, psicologia ed altre discipline), dandoci in tal modo l'impressione di essere capitati, come sottolinea Duby (vol. 1, pag. 283) in «un cantiere dove il lavoro, in pieno svolgimento, è ben lontano dall'essere giunto a compimento».

b. p.

G. R. Cardona (a cura di), *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, Quaderni del Dipartimento di Studi Glottoantropologici, Università "La Sapienza" di Roma, Roma, Il Bagatto, pp. 316, Lit. 30.000

Questo volume risponde a una delle tante iniziative promosse da Giorgio Raimondo Cardona a sostegno del campo di interessi che era andato sviluppando nel corso del suo cammino di studioso: il legame tra lingua e cultura, analizzato secondo i dettami di quella nuova branca del sapere, l'etnolinguistica - non ancora assurta in Italia a dignità accademica per i cronici ritardi culturali che affliggono il nostro paese - coniugante esperienze, finalità ed esigenze teorico-

metodologiche sia del settore linguistico sia del settore antropologico.

Il volume, eccellente e "utile", raccoglie infatti le comunicazioni presentate al convegno internazionale "La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici", svoltosi a Roma nel 1986. Vi sono presi in considerazione i più diversi aspetti, nei più diversi settori, della trasmissione di ciò che nel suo insieme Cardona chiama il "sapere" offerto in ogni società dalla propria tradizione culturale: tecniche produttive, approcci estetici, uso della lingua, giochi, etichetta, e così via. Stranamente - ma il fatto sembra del tutto casuale - nessuno si è interessato dell'apprendimento dei modelli parentali, che passa attraverso l'inserimento precoce in schemi di comportamento tesi ad adeguare i sentimenti, universali biologici reificati dalle varie culture in forme diverse e originali, alle categorie morali vigenti.

All'interno della tematica proposta, la gamma degli interventi resta comunque, lo abbiamo detto, assai ampia. Di particolare interesse sono due saggi, di Angioni e di Cardona, entrambi incentrati sulla trasmissione del sapere tecnico e in particolare sul fatto che in essa si evidenzia, a differenza di quanto avviene per altri settori, una mancanza «di sviluppate capacità di autorappresentazioni del proprio operare» (Angioni), «una rete linguistica ... isomorfa alla realtà cui la vogliamo adattare» (Cardona). Nel primo però l'obiettivo è quello di sfatare l'idea che nelle società pre-tecnologiche la tecnicità sia non-razionale e inconscia e che da questo dipenda il fatto di non essere «esplicitata in riflessioni formalizzate»; mentre la vera spiegazione starebbe nel suo «non [essere] dicibile ma solo apprendibile dal fare proprio e altrui», in una trasmissione che passa attraverso un «rubare con gli occhi», come il bel titolo del lavoro subito ci dice, che non significa però certo apprendimento senza intelligenza. A sua volta Cardona mette in luce una seconda causa della povertà espressiva dell'operatore tecnico: l'impiego, e la necessità, di alcune categorie terminologiche soltanto rispetto al novero di quelle disponibili; limitazione dovuta a un «criterio di economia» che tiene conto del fatto che «sul livello conoscitivo ... [ciò che si produce] ... non è che una specifica replica all'interno di una

popolazione di oggetti precategorizzati»; un atteggiamento del tutto opposto a quello dell'esteta.

Di rilievo anche i saggi che prendono in considerazione tematiche legate a specifici ambiti geografico-culturali. Gnero esamina come gli Jívaro dell'Ecuador cerchino oggi di crearsi un modello di identità che li definisca distanziandoli da quello nazionale, ma al contempo si aggiusti a un livello con esso compatibile, in maniera da ottenere una valutazione positiva agli occhi dei portatori del modello nazionale e essere quindi da questi, se non proprio accettato, per lo meno tollerato. L'interrelazione esistente tra spazialità, potere e memoria nel regno africano di Yatenga (Burkina Faso) e in quello Dahomey è l'oggetto delle comunicazioni di Izard e di Antongini e Spini rispettivamente. Sempre sull'Africa, Piga si interroga sulle modalità della trasmissione di una religione dotta quale quella islamica, sostenuta da una cultura letteraria e dominata dal libro per eccellenza, il Corano, tra popolazioni per lo più analfabete del continente; mentre Wade-Brown, da una descrizione dei giochi di ricerca in Africa occidentale, prende lo spunto per discutere il legame esistente tra di essi e la pratica della chiaroveggenza, collocandolo nel più ampio contesto teorico dell'inserimento del gioco infantile nel «processo conoscitivo volto principalmente ad un controllo cosciente e razionale della realtà». Con Duranti l'analisi si sposta con finezza sul ruolo dell'ascoltatore e sul rapporto tra espressione linguistica e sottosistemi semiotici nelle Samoa. Favret-Saada ci riporta in Europa con una discussione sui cambiamenti che le rappresentazioni della stregoneria hanno subito nei racconti del Bocage francese dal XIX secolo ad oggi. Lo stesso fa Carpitella, il quale ci illustra le modalità di apprendimento della tecnica respiratoria, da lui definita "innaturale", necessaria per poter suonare le *launeddas* sarde. Sempre all'Europa, ma di epoca più remota, si interessa Poli che, parlando nel suo titolo di "biblioteca dell'oralità", fa riferimento, per l'Irlanda medioevale, ai problemi connessi alla "fissazione", in una nuova tradizione manoscritta, dei testi orali patrimonio dei *filid*, cantastorie memorizzatori.

All'America fanno infine ancora riferimento Severi e i coniugi Tedlock: il primo trattando della tradizione sciamanica tra i Cuna del Panama per sostenere la tesi che «nessuna cultura

conosce e categorizza il mondo ... senza contemporaneamente porre il problema della natura della conoscenza, e, conseguentemente, senza stabilire un ordine generale delle conoscenze ... [e] che l'analisi delle modalità di trasmissione delle conoscenze riflette quest'ordine e permette di studiarlo concretamente»; i secondi, analizzando la dimensione della intertestualità, cioè il trasferimento di forme e materiali da un ambito artistico a un altro, nella attuale cultura dei Maya Quiché.

Importanti sono anche i contributi di ordine strettamente teorico-metodologico. Sanga, rivisitando struttura e funzione della tradizione - insieme del trasmesso e cinghia di trasmissione - propone all'analisi un aspetto dinamico che essa possiede in contrasto con la propria "natura" conservatrice (cosa che in altra direzione aveva già fatto Grottanelli): la possibilità che offre di far passare il nuovo sotto la rassicurante copertura e garanzia dell'antico, evitando i traumi culturali indotti dal distacco da un modello cognito su cui certezze, conoscenze e identità si sono forgiate: «la tradizione è una specifica modalità protetta di trasformazione, di progresso, di allargamento del mondo»; tanto più vero quanto più ci si trovi in contesti di violenta modernizzazione. Bernardi riafferma la validità del concetto barthiano di modello come strumento conoscitivo dei processi empirici, e dello specifico modello offerto dalla tradizione come punto di riferimento del comportamento concreto, non importa se conforme ad esso o innovativo. Una posizione in deciso contrasto con la sua (e con quella di Severi) è espressa da Boyer che si oppone all'ipotesi neo-intellettuale della tradizione come insieme di teorie, sistema d'idee e rappresentazioni di cui gli oggetti, le istituzioni, i comportamenti empiricamente rilevabili sarebbero soltanto una "manifestazione", ritenendo invece che le "rappresentazioni del mondo" quali gli informatori ci forniscono non siano affatto il risultato di processi deduttivi a partire da schemi concettuali preesistenti, ma che al contrario, invertendo la direzione vettoriale proposta dai neo-intellettualisti, ogni individuo debba «costruirsi lo schema concettuale a partire dalla rappresentazione di azioni e enunciati individuali».

Pandolfi e Ciattini e Garroni ci riportano a una problematica ampiamente dibattuta in questi ultimi anni: il

valore della dimensione emotiva che sottende pratiche, credenze, relazioni, collocandosi pertanto al di là delle espressioni visibili che costituiscono i concreti dati etnografici sottoposti al nostro vaglio; e il modo di afferrarla e di servirsene. Ciattini e Garroni la affrontano in un saggio congiunto e diviso al contempo, nel senso che ciascuno considera il pensiero di un diverso studioso del filone da essi chiamato "autonomista" (che concepisce cioè le scienze umane come dotate di una specificità che le distanzia dalle scienze della natura e preclude quindi spiegazioni dei fatti sociali fondate sulla generalizzazione empirica): la prima un antropologo, Leenhardt, il secondo Winch, un filosofo. Di Leenhardt viene messa in luce la prospettiva che gli fa rifiutare ogni interpretazione di "psicologie indigene" che non attraversi la «configurazione culturale» in cui la dimensione emotiva, l'*inner state*, si colloca; che punti cioè alla conoscenza diretta dello stato mentale. Di Winch viene percorso l'"autonomismo" estremo, dove la filosofia è posta a fondamento dell'investigazione scientifica perché, strumento conoscitivo della natura della società umana, consente di disporre di *a priori* con i quali comprendere i fenomeni sociali in generale e stabilire criteri di identità in cui l'assenza di ogni comparazione è euristicamente vana.

Pandolfi affronta invece la tematica della dimensione emotiva dal punto di vista, profondamente influenzato da Rosaldo, del ruolo della "forza dell'emozione" nel lavoro etnografico. Non si tratta qui soltanto del riconoscimento del valore che per una ricerca rappresenta, accanto a una preparazione teorica ampia, travalicante gli stretti confini dell'ambito disciplinare di specifica competenza, il possesso (e la relativa conoscenza) di una personalità costruita attraverso un ricco percorso esperienziale che consenta di cogliere non rigidamente e quindi non parzialmente l'oggetto studiato, ma di qualcosa che va molto al di là, che colloca il coinvolgimento emotivo come punto centrale della ricerca, lo fa assurgere a strumento ermeneutico principe, correttivo in grado sempre di evitare che «il sé assorbito in se stesso perda di vista l'altro» (Rosaldo, *Grief and headhunters' rage: on the cultural force of emotions*, 1984). In questa prospettiva l'unica inchiesta valida, l'unica cioè in cui si attuerebbe una trasmissione "vera" di conoscenze tra informatore e ricercatore, è quella che deriva dal

recupero della «forza dell'emozione o dell'evento improvviso che suscita particolari emozioni» all'interno dell'esperienza di lavoro etnografico; recupero possibile soltanto stabilendo un rapporto di ambivalenza emotiva tra le due parti in causa.

Di taglio strettamente psicologico è infine il saggio di Camaioni che cerca di definire - in relazione alle obiezioni scientifiche rivolte all'ipotesi di una continuità tra comunicazione pre-linguistica e emergenza del linguaggio, basata su fattori interazionali - «alcune almeno delle variabili contestuali capaci di influenzare il corso e il ritmo di acquisizione del linguaggio». Ritrova una di queste nella misura dell'adattamento della madre alle attività di gioco del bambino, in quanto la produzione linguistica da lei messa in campo in questo contesto, legandosi allo sforzo di inserimento del bambino nel gioco convenzionale, consente al piccolo tutta una serie di collegamenti linguistici e dinamici.

i. s.

M. D. Coe, *Il Messico fino alla conquista spagnola*, con un'introd. di aggiornamento di A. Guaraldo, Il Segnalibro, Torino, 1989, pp. lxxi-239, Lit. 29.000

Nel 1964 usciva in Italia la traduzione di un fondamentale volume sulla genesi e lo sviluppo delle "alte culture" mesoamericane: *Mexico* (Thames & Hudson, Londra 1962) di Michael D. Coe. Questa prima edizione italiana, curata da Il Saggiatore, risulta però fuori commercio da anni né i lettori hanno potuto seguire le due nuove versioni dell'opera (1977, 1984), riveduta ed ampliata, che non sono state proposte in traduzione italiana.

Ed è proprio per colmare il vuoto creatosi nel nostro Paese nelle pubblicazioni di ambito mesoamericano, utili tanto agli studenti quanto agli studiosi, che nasce l'odierna iniziativa di ristampa preceduta da un'introduzione di A. Guaraldo. Al testo ormai classico di Coe (nella versione del 1964) il curatore anticipa un lungo capitolo, che nella stessa titolazione ne chiarisce appieno gli intenti, "Riflessi di un ventennio di

scoperte e studi americanistici: gli aggiornamenti apportati da Michael Coe alla sua descrizione del Messico antico (1962-1984)". L'accurata ed assai dettagliata sintesi di Guaraldo consente così di poter apprezzare i cospicui risultati ottenuti in un ventennio di studi in un'area del continente americano tra le più dense di ritrovamenti, grazie ai quali è stato possibile sia chiarire e perfezionare le successioni cronologiche *in loco* sia apportare contributi alla soluzione di problematiche più generali (ad es. l'origine della coltivazione e del mais).

Complementare può essere considerata la lettura di un altro volume di M. Coe, D. Snow e E. Benson di recente traduzione italiana, *l'Atlante dell'antica America (Atlas of ancient America)*, Equinox, Oxford 1986), già a suo tempo segnalato nelle pagine di questa rubrica.

c. m. r.

G. Delille, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli. XV-XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 390, Lit. 50.000

Pubblicato in francese nel 1985, questo importante libro di Gérard Delille si colloca nel cuore dell'ormai ampio panorama di studi che, in questi ultimi anni, storici ed antropologi, hanno dedicato alle strutture familiari, parentali e sociali in genere della nostra penisola. Delille affronta l'analisi delle società meridionali d'epoca moderna durante un ampio arco cronologico (1400-1800) ed esamina le forme e l'importanza che i vincoli di parentela ed i rapporti di alleanza matrimoniale hanno avuto nei diversi strati sociali (parte prima, capp. 1-3: grande e piccola nobiltà; parte seconda, capp. 1-3: mondo rurale ed artigiano) e nelle differenti aree economico-geografiche del Regno di Napoli. Con questa scelta l'A. si colloca con decisione all'interno di una prospettiva macrostorica e comparativa, oggi poco di moda specie negli studi, storici ed antropologici, su famiglia e parentela. Da una simile scelta derivano al libro la capacità di controllare l'incidenza di variabili demografiche (parte seconda, cap. 3), economiche (parte prima, cap. 2: il mercato dei feudi; i diversi mercati della terra) e politiche che,

originare da, o comunque legate a, dinamiche di portata nazionale, difficilmente trovano adeguato spazio in studi di microstoria o di antropologia. Pur inserito in una scala spaziale e temporale ampia, il lavoro di Delille non rinuncia, però, ad alcuni vantaggi che derivano da una percezione più ravvicinata delle concrete realtà sociali. Attraverso una scrittura sempre piana e lineare, Delille opera continue cesure all'interno della griglia cronologica e delle coordinate imposte dall'analisi di processi storici; cesure attraverso le quali conduce il lettore a guardare da vicino quei mondi dei quali si sta parlando. Evitando l'eccessiva rigidità delle categorie analitiche e la loro lontananza dalle concrete organizzazioni sociali - limite, questo, spesso evidente negli approcci macro-comparativi alle forme di famiglia e di parentela - Delille riesce ad operare un continuo riaggiustamento delle griglie concettuali e delle ipotesi. Proprio in simili momenti questo lavoro fornisce, oltre ad importanti riflessioni storico-antropologiche sulle strutture della parentela e sulla loro evoluzione, contributi essenziali per una più chiara conoscenza delle società rurali ed urbane del nostro meridione. Nei capitoli 1 e 2 della seconda parte, ad esempio, Delille descrive due realtà sociali organizzate su basi chiaramente divergenti: il sistema «a quartieri di lignaggio», presente per oltre quattro secoli nelle campagne della media ed alta collina campana, ed il sistema «del disordine» (p. 129), dell'«apparente anarchia», organizzato su basi femminili e diffuso in particolare nell'area pugliese. Il primo presenta come base una residenza di tipo patrilocale, prevede spesso la convivenza di più fratelli sposati, la concentrazione in uno stesso quartiere o contrada di parenti agnatici uniti a formare unità patrilineari che si presentano compatte nella gestione della terra, nella trasmissione di patrimoni materiali e simbolici, nelle strategie matrimoniali. Il secondo sistema prevede, invece, la dispersione dei maschi e la creazione di aggregazioni e continuità su basi femminili. Le sorelle rimangono nello stesso vicinato della propria famiglia di orientamento, dove conducono a vivere, uxorilocalmente, i mariti. Anche in questo caso l'intera gamma delle strategie patrimoniali e matrimoniali, il mercato della terra e l'organizzazione dello spazio comunitario si strutturano in rapporto a simili elementari variabili parentali ed antropologiche. Merito del libro di Delille è aver individuato,

descritto e tipologizzato questi due sistemi parentali ed aver mostrato come la loro presenza si inscriva nei ritmi della "lunga durata" storica. Merito ancora maggiore, però, ci pare la capacità di inserire l'esistenza di tali sistemi - tracce dei quali sono in realtà presenti in alcuni studi di antropologia contemporanea che hanno considerato realtà meridionali - in un quadro esplicativo di portata generale ed all'interno di processi storici, economici e politici spesso trascurati dagli antropologi. Il sistema a «quartieri di lignaggio», secondo Delille, è infatti legato ad un'agricoltura non egemonizzata dai cereali e fondata, invece, sulla vite, sull'albero e sulla piccola e media proprietà contadina. Un'agricoltura piuttosto ricca, inserita in una economia «relativamente complessa» (p. 121) nella quale l'esigenza di mantenere inalterata la piccola proprietà, fondiaria ed artigianale, doveva relazionarsi alla necessità di espellere verso le zone lontane «una forza lavoro sempre eccedente» (p. 149). Il mondo pugliese, invece, è controllato dal latifondo e dominato dai cereali. Latifondo «divoratore di uomini» (p. 149) che deve organizzare la propria società in maniera tale da accogliere, in rapporto alle esigenze del mercato, una notevole forza lavoro. La demografia e l'antropologia dei due sistemi appaiono, dopo la lettura del libro, parti di un più complesso sistema ecologico-economico che, da secoli e per secoli, ha ritmato l'esistenza di numerose aree del Mezzogiorno.

Quelle realtà antropologiche, che in una microstoria o una microsociologia troppo spesso compaiono decontestualizzate ed estranee ad ogni dinamica storica, e che, di contro, in uno studio macro-comparativo quasi mai sono caratterizzate in maniera etnograficamente significativa, nel lavoro di Delille sono contemporaneamente percepite nella loro pregnanza sociologica e nel loro essere parti essenziali di un ampio sistema storico-economico. In questa capacità di interrelare e padroneggiare prospettive disciplinari diverse e sensibilità conoscitive in fondo contrapposte, ci pare risiedere l'essenziale lezione metodologica che questo libro lascia a storici ed antropologi.

b. p.

A. Destro, *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di sotah*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp.236, Lit. 26.000

Questo saggio rappresenta un ottimo esempio di come il campo etnografico da cui procedere per un'analisi etnologica e da questa a eventuali generalizzazioni antropologiche non debba necessariamente essere il "terreno" nel senso proprio e comune del termine, ma possa essere anche un testo scritto; perché, dichiara giustamente l'A. (p. 9), «il testo scritto e il contesto sociale si alimentano a vicenda. Il primo contiene il secondo, ne esplicita i presupposti».

Oggetto dello studio è l'arcaico rituale ebraico del *sotah*, il cui fine era ottenere conferma o no dei sospetti di infedeltà coniugale che un marito potesse nutrire nei confronti della propria moglie: un rituale-prova, un'ordalia liberatrice dello stato di sospetto con un inappellabile giudizio di Dio a conferma o diniego dell'accusa.

L'A., dopo aver presentato una breve storia del rituale del *sotah*, concentra la sua attenzione sul fatto che la sua abolizione all'epoca della distruzione del Tempio non fece luogo al silenzio e alla dimenticanza, ma venne anzi seguita da secoli di appassionati dibattiti esegetici e filosofico-giuridici da parte dell'élite intellettuale ebraica. Questa apparente contraddizione viene dall'A. considerata estremamente significativa e assunta come punto di partenza del proprio cammino interpretativo. Lo spazio mantenuto dal *sotah* nella discussione la induce a pensare che il quadro strutturale su cui la istituzione riposava non dovesse in realtà aver perso importanza, mantenendo sul piano astratto la «"legge della gelosia" come legge "per tutte le generazioni"» (p. 31). Su questo piano astratto, simbolico, continuò in seguito ad essere pensato come strumento efficace per sanare difficoltà coniugali e sociali, anche se poi sul piano invece della concreta messa in uso si riconobbe che la mutata situazione sociale, politica e "morale" in cui il popolo ebraico si trovava ormai a vivere lo privava di funzionalità. Il rito pertanto «doveva essere "scostato" dal piano dell'attualità per essere conservato su quello dell'idealità» (p. 28), «analizzato e consolidato come parte dell'universo di Israele, ma dichiarato inapplicabile» (p. 23).

La seconda parte del libro si occupa dapprima del campo sociale e ideologico nel quale il fatto dell'adulterio femminile si inserisce e trova la sua valutazione, per passare poi alla minuziosa disamina del *sotah* nei suoi dettagli operazionali e nella sua semantica, oltre che delle posizioni che nei suoi confronti hanno preso la Mishnah, il Talmud e altri testi. A chiusura è posto il capitolo certamente più antropologico del saggio, in cui l'A. cerca di spiegare il senso profondo del *sotah*, l'enorme interesse che ha avuto per il pensiero ebraico e il suo configurarsi come "legge per tutte le generazioni". La risposta è che - qui potremmo aggiungere, in piena sintonia mediterranea - esso ribadisce il principio che il successo nel controllo della donna, del suo comportamento, è elemento basico per una valutazione dell'uomo, della sua costituzione morale e della sua "forza" nell'ambito sociale.

L'analisi è condotta molto bene, il rituale spiegato non soltanto in base al metalinguaggio che gli è proprio - comunicare, garantire i fondamenti della socialità, risolvere i conflitti tra principi ideali, formare l'immagine collettiva della realtà, lenire stress e tensioni - ma anche in riferimento ai valori peculiari attribuiti alla prova nel mondo ebraico del tempo, al matrimonio come strumento di integrazione e quindi come istituzione di interesse comunitario, ai coniugi nella loro individuale, distinta relazione con la società. Una società in cui la donna aveva una posizione che non le consentiva di essere soggetto autonomo nel procedimento, libera dall'autorità del marito; ma in un modo del tutto particolare del mondo ebraico, nel senso che la sua soggezione si riportava solo in prima istanza a lui, ma era in realtà definita e vagliata dalla comunità tramite il controllo che essa esercitava sull'uomo in questo settore.

Originale e interessante, il testo si presta utilmente anche a una adozione per corsi universitari nonostante qualche pecca nel coordinamento tra le sue varie sezioni che non facilita il compito di un pur attento lettore.

F. Faeta, *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 158, Lit. 20.000

Ottenuto dalla riunione dei tre saggi *Il testamento di Orazio Barone. Fotografie e domini della morte; Il corpo a Dio. Schema somatico e ceroplastica votiva; Ephéméra. Figure commestibili e sparizioni rituali*, il volume trova una sua unità strutturale nell'esame della traslazione dell'immaginario popolare calabrese in *media* visuali diversi.

La sapiente analisi antropologica, che si collega a una precedente rigorosa indagine dal vivo, svela in realtà, al di là della distanza formale tra i diversi *media* espressivi e della loro differente collocazione nell'universo simbolico-rituale, un filo di continuità e di raccordo. L'A. stesso nell'introduzione denuncia le divaricazioni teoriche dei tre saggi, associati a gradi diversi di elaborazione critica che si arricchisce, nel secondo e nel terzo, di analisi di tipo diacronico. La diversa natura delle immagini si qualifica tuttavia come il contrasto più immediato: «La fotografia ... ha una carica veridica, un'immediatezza analogica che le altre figure non possiedono ... Esse rappresentano meno ciò che raffigurano; costituiscono pur sempre copie responsabili di quello, ma il loro grado di responsabilità è più debole» (pp. 16-17). Malgrado ciò innegabili analogie avvicinano su diversi fronti le tre parti. Fotografie, ex-voto anatomici, figurine rituali commestibili, costituiscono, intanto, come l'A. sottolinea, *corpus* iconografici omogenei e partecipano della "compattezza" della famiglia delle immagini; figure inquiete diverse, pertanto, ma cariche dello stesso potere evocativo - inquietante, appunto - e accomunate da un'identità funzionale che si esprime nella finalità di rendere presente un'assenza sia pure in ambiti e con modalità differenti. I diversi repertori si iscrivono inoltre nell'ambito dello stesso universo immaginario, quello della cultura folklorica calabrese, che assegna alla figurazione e all'uso culturale delle immagini in generale un ruolo privilegiato di comunicazione. Agli artigiani responsabili della creazione delle immagini è demandata pertanto anche la veicolazione dei loro messaggi che impone la conoscenza dei sistemi di rappresentazione e di relazione e delle strategie comunicative, e ad essi è affidata l'elaborazione di un linguaggio formale operante a tutti i livelli sociali. In questo contesto le diverse

immagini vengono inoltre investite del ruolo di significativi testimoni della distanza tra cultura popolare e cultura dell'*establishment* e, in una certa misura, di quello di spie di superstiti dinamiche interattive tra reale e immaginario che i processi di graduale razionalizzazione tendono a svalutare.

Ciascuno dei saggi, in ogni caso, è costruito sulla base di un registro specifico, in cui certe valenze semantiche risultano accentuate rispetto ad altre. La fotografia tombale si inserisce nel quadro dei rituali funerari di esorcizzazione della morte: la necessaria revisione dei rapporti col defunto passa attraverso la sua fotografia intesa non tanto come sua immagine quanto come sua essenza. Grazie al suo massimo grado di aderenza visuale - la somiglianza - la fotografia è più che un simbolo o un momento, essa è ed è in *aeternum*; se la sua presenza da un lato sancisce l'assenza, dall'altro rappresenta la reintegrazione del defunto nel mondo, grazie a un *medium* culturale reiterabile che avvia il processo di vitale rifondazione.

Diverso il sistema di rappresentazioni simboliche e di modelli cognitivi di riferimento degli ex-voto anatomici: nella plastica in cera configurata trova sostanza un'ideologia somatica non rispondente alla reale anatomia, ma per lo più fondata sulle «enfatizzazioni, reticenze, conoscenze generali» della cultura folklorica (p. 90). I modelli iconici raffigurano qui parti del corpo malate, dunque «spezzate» - come dice l'A. riprendendo la terminologia di O. Redon - che rimandano simbolicamente al tempo privilegiato del miracolo e insieme al tempo sospeso tra «crisi somatica e ierofania salvifica» (p. 102). Anche qui l'immagine non solo rappresenta il corpo ma è il corpo grazie alla efficacia simbolica della riproduzione plastica in cui si riversa l'essenza del corpo stesso, legato così all'ex-voto in una relazione di intima identità.

Nell'ultimo saggio, con le figurine di pasta dolce antropo- e zoomorfe o riproducenti l'immagine di un santo, prodotte in occasione di feste patronali o altre scadenze liturgiche, l'A. ci introduce alla nuova connotazione del consumo, dunque della distribuzione e dello scambio simbolico. Le figurine di miele e farina, cibo per gli dei, vi vengono inoltre interpretate come indici del passaggio natura-cultura sulla base del triangolo culinario di Lévi-Strauss. Materialmente più effimere di altri simulacri, in quanto prodotti di consumo esportati per fiere e

feste patronali, il loro campo di presenza appare tuttavia dilatato ed esse contribuiscono a definire la categoria dei maestri pasticciere come un'aristocrazia popolare di segno diverso rispetto alla popolazione rurale, configurandosi così anche come segnali di incongrue stratificazioni.

Le figure esaminate, per concludere, se pure morfologicamente diverse e fruibili in contesti differenziati, si connotano unitariamente per essere, più che simboli, metafore visuali della relazione osmotica tra reale e immaginario che è qui intesa come un *continuum* in cui ogni cesura tra oggetto materiale e universo simbolico, tra tempo storico e metastorico sembra essersi definitivamente annullata.

e. s. t.

L. Faldini Pizzorno, *Le barriere invisibili. Gli indiani Carajá del Mato Grosso*, con un'appendice di G. Giordano e G. Paola, Genova, ECIG, 1989, pp. 123, Lit. 12.000

Sempre più presenti nei *media* di tutto il mondo - anche per l'interesse emotivo-pubblicitario provocato dalla drammatica situazione della foresta amazzonica - gli indios del Brasile esemplificano l'immagine più attuale delle conseguenze provocate dal travolente e tragico impatto tra mondo occidentale e mondo "altro" o "terzo", per usare alcune soltanto delle definizioni più diffuse. Meno conosciuti ed indagati dagli studiosi, i Carajá - cui è dedicato questo volume - sono una tribù forestale appartenente a un gruppo linguistico indipendente, localizzata nel Goiás ed anche nel Pará (piuttosto che nel Mato Grosso) e più precisamente su un segmento del Rio Araguaya avente al centro l'isola di Bananal, ove è oggi ubicata anche la riserva che li accoglie. Assai ridotti numericamente, i Carajá - per i quali Shavante e Cayapó costituiscono i nemici tradizionali - sono suddivisi in tre gruppi: i Carajá propriamente detti, gli Shambioá, gli Javahé.

L'indagine si basa su un'attenta ricerca bibliografica pluriennale che ha permesso di visionare le principali fonti disponibili dal secolo scorso ad oggi. L'A. incentra la sua

attenzione - in uno studio che, per le sue caratteristiche, «non ha pretese di completezza» (p. 85) - sul modo in cui i Carajá concepiscono il mondo «in cui si muovono seguendo direttive che non hanno nulla di casuale, perché ogni movimento ed ogni azione che essi compiono nel territorio, si inquadra in uno schema che intreccia e delinea tutta una varietà di modi di intendere lo spazio...» (p. 9).

Dai dati riportati nei successivi brevi capitoli emerge come la visione tripartita dell'universo, suddiviso tra "mondo di sopra" (cielo), "mondo di sotto" (fiume ancestrale) e "mondo di mezzo" abitato dagli esseri umani, si riproponga armonicamente in quest'ultimo con la distinzione oppositiva tra la naturalità della foresta (infida ed ostile) e del fiume (benefico, ma pericoloso) e l'ordine del territorio tribale, cioè le aree in cui sorgono i villaggi, i ripari, i porti e gli orti. Lo stesso impianto si ritrova nel villaggio, nello svolgimento delle attività economiche, nell'organizzazione sociale e politica, nelle pratiche ceremoniali, nelle tappe della vita individuale, in una visione globale di ordine e di armonia che, passando dal piano cosmologico al quotidiano, consente all'uomo di condurre una esistenza sistematicamente strutturata. Stretto tra quelle "barriere invisibili" citate nel titolo, lo spazio appare così regolato da una rete di indicazioni e di norme che ruotano in pieno accordo.

Il volume si conclude con due appendici ("L'acqua, la foresta e l'uomo nell'Amazzonia brasiliana: la valle dell'Araguaya" di G. Giordano; "I principali tipi di vegetazione del bacino del Rio delle Amazzoni" di G. Paola) che affrontano più in dettaglio la situazione geografico-ambientale dell'area.

c. m. r.

C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 299, Lit. 32.000

Come afferma lo stesso Geertz nell'introduzione al volume *Antropologia interpretativa* (titolo originale *Local knowledge*), la concezione antiscientista, che si sta imponendo nelle scienze sociali, non è certamente un'elaborazione nuova. Essa trova

supporto in pensatori come Collingwood, Freud, Weber; inoltre autori come Wittgenstein, Heidegger, Ricoeur, Barth, ecc. l'hanno arricchita ed alimentata con le loro analisi filosofiche e letterarie.

Questa concezione delle scienze sociali si fonda sull'idea che i fatti di cui si occupa il sociologo o l'etnologo non sono, in realtà, fatti ma atteggiamenti con motivazioni e significati relativi alle diverse società e culture. Questa constatazione determina, secondo Geertz, la rinuncia a considerare la società oggetto di una sorta di fisica sociale, costruita su una teoria generale, individuante leggi e cause, in grado di prevedere le eventuali trasformazioni storiche e di verificare nel concreto i suoi assiomi.

Nella prospettiva di Geertz, l'antropologo o il sociologo si trovano ad operare in condizioni assai difficili di fronte ad una molteplicità di schemi di riferimento e col compito di interpretare i diversi atteggiamenti culturali all'interno del loro stesso orizzonte. Ciò che affascina l'antropologo sono gli aspetti marginali della vita quotidiana, quelle particolarità e stranezze che a prima vista appaiono senza senso e che, invece, sono dense di valore e di significato, come il comportamento della gente comune ad un combattimento di galli o ad una rappresentazione teatrale.

Da questi aspetti marginali, debitamente contestualizzati, non è possibile ricavare generiche e banali asserzioni sulla natura umana; ma è possibile dedurre uno specifico sistema di significati, una determinata visione del mondo incarnata in gesti ed esperienze concrete.

Geertz si richiama esplicitamente agli studi di Goffman sulle istituzioni totali (ospedali, manicomì, prigioni ecc.) per evocare una visione della società «consapevolmente cinica e desolata» (p. 33). La vita sociale per Goffman (e dunque anche per Geertz) è un intricato e complicato gioco tra gli individui, che si affrontano con tutti i mezzi disponibili, compreso l'inganno, il bluff, il complotto. Il gioco ha determinate regole che hanno senso solo all'interno del gioco stesso; non ha però altro scopo che il giocare. Insomma, non c'è alcun fine cui tendano gli individui giocando le diverse partite, se non, appunto, di giocare quella determinata partita.

Così si esprimeva nel 1747 il *philosophe* La Mettrie: «Chissà se la ragione dell'esistenza non sia l'esistenza stessa. Forse il caso ha deposto l'uomo in un dato punto della superficie terrestre senza che noi possiamo sapere come e perché...».

Questa considerazione - ci pare - fa in un certo modo da presupposto al metodo di lavoro di Geertz, il quale mantiene, tuttavia, - e ciò è significativo - un atteggiamento disincantato e disinvolto, in cui non trova spazio quel fondo cupo, pessimistico, che spesso traspare nelle pagine degli illuministi. A questo atteggiamento dobbiamo una serie di interessanti analisi etnografiche ricche e dense di vita vissuta, su cui in questa sede non possiamo dilungarci (cf. anche *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino 1987).

Non possiamo fare a meno di ricordare, tuttavia, il saggio "Il senso comune come sistema culturale", contenuto nel volume in esame. In questo scritto, riprendendo le riflessioni di Wittgenstein sull'argomento, Geertz mostra che il senso comune non è una predisposizione naturale né una somma di banalità note a tutti; è piuttosto uno dei luoghi in cui operano profondamente le culture per forgiare convinzioni, forme di organizzazione pratica e concettuale, strumenti per rendere il mondo comprensibile ed accettabile.

Un campo, dunque, di competenza dell'antropologo, ma da questi stranamente trascurato.

a. c.

A. Guidi, *Storia della Paletnologia*, Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1988, pp. 324, Lit. 25.000

La storia della paletnologia, cioè la storia dello studio dei popoli antichi, "la scienza degli analfabeti", è disciplina che si colloca tra l'archeologia, l'antropologia e l'etnologia. Paletnologia: termine complesso e a volte ancora oggi contestato e variamente interpretato di una disciplina in cui si fondono diverse componenti che fanno capo a tre filoni principali, quello della scienza naturale, quello più propriamente archeologico, quello infine dello studio delle popolazioni primitive. Si occupa

di indagini su periodi per i quali non possediamo alcun documento scritto, e in tali condizioni qualsiasi indizio o tecnica di analisi che possa permettere di ricostruire l'ambiente, il clima, le caratteristiche fisiche o le condizioni materiali della produzione si rivela prezioso per poter delineare il profilo di quelle società estinte di cacciatori, raccoglitori e agricoltori che costituiscono il suo oggetto.

«La storia della Paletnologia», come l'A. cita nell'introduzione «è in primo luogo quella della nascita, dello sviluppo e delle successive modificazioni di alcuni concetti (evoluzione, diffusione, cultura, adattamento all'ambiente) che consentissero di superare il sistema delle tre età (l'età della pietra, del bronzo e del ferro) per cercare di individuare una chiave interpretativa dell'universo dei dati archeologici».

Egli pone l'inizio della "Paletnologia" nella prima metà del diciannovesimo secolo, anzi propone un anno preciso: il 1836, corrispondente alla pubblicazione della guida del Museo di Copenaghen, in cui il Thomsen illustra la teoria delle tre età. E questa data indica al contempo un ultimo, fondamentale passaggio, fra tutti gli altri precursori e punto d'arrivo di diverse tradizioni di studio, tra cui quella del collezionismo antiquario nato nel Rinascimento italiano. Dai tempi romani al Medioevo appare infatti evidente quanto la concezione delle origini della civiltà fosse legata al mito e alla leggenda ed è proprio nel corso del secolo XIX che comincerà a formarsi la nuova disciplina.

Il libro si articola in otto capitoli: I - La scienza degli analfabeti (dalle origini al 1885). II - Tipologia e classificazione (1885-1914). III - Razza Cultura e lingua (1914-1945). IV - V. G. Childe e la nascita della Paletnologia moderna. V - Il metodo interdisciplinare (1945-1962). VI - La perdita dell'innocenza (1962-1973). VII - Modelli variabili e archeologia dei simboli (1973-1985). VIII - Approccio storico e approccio antropologico: una difficile integrazione (1962-1985). I capitoli sono seguiti da un'appendice bibliografica, in cui sono illustrate e commentate le fonti principali, e dotati di numerosissime note che danno notizie sui recentissimi sviluppi delle teorie e dell'avanzamento degli studi.

Mentre si cercano per ciascun periodo i caratteri unificanti, avvenimenti significativi scandiscono e segnano il tempo tra i capitoli, come le due guerre mondiali, in modo da sottolineare

l'influenza del condizionamento sociale, economico e politico degli studiosi. Eccezione tra questo susseguirsi della cronologia è il capitolo dedicato a Vere Gordon Childe la cui opera sarà la premessa teorica e metodologica degli sviluppi della giovane Paletnologia del secondo dopoguerra. Egli tentò infatti una elaborazione e classificazione dei dati archeologici in base alla appartenenza a tre diverse categorie di fenomeni culturali: 1) economia (economia primaria, industria, trasporti, commercio, attività belliche); 2) sociologia (demografia, istituzioni familiari, planimetria degli insediamenti, struttura sociale); 3) ideologia (scientifica, religiosa, artistica, sportiva). Questo schema iniziale composto da tre sottosistemi tra di essi collegati sarà adottato in seguito dalla maggior parte dei paletnologi anglosassoni.

Grande spazio e trattazione è riservato nel libro (due capitoli) a fenomeni come quelli della New Archaeology con le relative tendenze teoriche anglosassoni e nord-europee.

Dagli anni settanta la storia degli studi ha conosciuto una trasformazione che ha consentito di superare in molti casi una concezione narrativa a volte romanzesca dell'evoluzione dell'archeologia preistorica. L'interesse degli specialisti si è spostato dai tentativi di sintesi finalizzati ad individuare le cesure più importanti tra i vari periodi e a ricostruire il rapporto con le altre discipline, all'esame di alcuni aspetti peculiari, ritenuti essenziali. In quest'ultimo emergono due filoni: quello che dà importanza all'ideologia (Trigger), e più in generale ai fenomeni sociali, e quello teoretico (Klejn).

Un intero paragrafo dell'ultimo capitolo tratta infine di argomenti quali gli sviluppi e dibattiti intorno a grandi temi che hanno affascinato gli specialisti e anche il grande pubblico come l'origine dell'uomo, la nascita dell'agricoltura, la formazione dello stato.

Importanti e interessanti sono all'interno di ogni capitolo le trattazioni riguardanti la specificità degli studi in Italia, paese per il quale manca una trattazione di ampio respiro. Il difficile dialogo fra archeologia classica, etnologia, antropologia culturale e sociale e antropologia fisica iniziato con la New Archaeology non ha ancora prodotto risultati che si possano considerare conclusivi.

Nel libro di Guidi, possiamo riconoscere non solo un aggiornatissimo manuale, analitico e critico, che dalla nascita ci

porta fino alla maturazione - attraverso le crisi, le tendenze e le difficoltà - di una scienza che è ancora giovane, ma anche soprattutto una visione geografica mondiale che, a volte solo sfiorando, tocca tutte le aree geografiche coperte dalla ricerca. Il lettore troverà quindi facili spunti di riflessione e di indagine approfondita secondo l'ottica con cui si rivolge alle sue pagine.

a. z.

E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1989, pp. xxxvi + 462, 32 figure, Lit. 75.000

Il recente intensificarsi di lavori sui rituali, le liturgie, i ceremoniali che scandiscono la vita del sovrano, non è solo l'eco effimera della "attualità" di un tema. Al di là delle mode, è anche la prova che le strategie simboliche del potere monarchico non hanno mai cessato - almeno a partire dal secolo scorso - di costituire oggetto di interesse per studiosi di discipline diverse, i cui apporti sono tanto più utili quanto più riflettono le specificità del proprio ambito di provenienza. In tal senso, sul versante della regalità medievale, non si può ignorare il contributo offerto dal capolavoro di Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in Mediaeval political theology*, uscito recentemente, nella traduzione italiana di Giovanni Rizzoni, per la Biblioteca di cultura storica Einaudi.

Nonostante i suoi grandi pregi e la sua fama universale quest'opera, pubblicata nel 1957 per la Princeton University Press, aveva avuto finora la sorte singolare di venire parsimoniosamente citata, oltre che - ma stupisce di meno - parcamente letta. La intelligente prefazione di Alain Boureau (autore, fra l'altro, di uno studio dal titolo *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains Français, XVe-XVIIIe siècle*, Parigi 1988) si sofferma sul problema di questa ambigua fortuna e ne individua le cause nei malintesi che possono essere nati dal complesso della attività storiografica e della stessa vicenda umana dell'A.

Nato nel 1885 nella odierna Poznan (allora Posen) da famiglia ebrea, l'A. fu per qualche tempo partecipe del mito di un Reich fortemente orientato in senso nazionale. Volontario nella prima guerra mondiale e volontario contro l'insurrezione polacca di Poznan, allorché la Posnania, con il trattato di Versailles, passò alla Polonia, si trasferì a Berlino dove combatté contro i moti spartachisti del 1919. Nello stesso anno un soggiorno di studi a Monaco lo vide in piazza contro la bavarese "Repubblica dei Consigli". Heidelberg, con l'esclusivo spiritualismo ed il "mondo duramente aristocratico" (la definizione è di Lukács) del poeta Stefan George e del suo circolo, costituirono la tappa successiva - e in un certo senso fondamentale - nella sua formazione.

Nel circolo di George il culto per Nietzsche era di casa. E così proprio a Nietzsche, ed alla sua concezione del Rinascimento come età del superuomo, si richiama la prima grande opera storica dell'A., *Kaiser Friedrich der Zweite*: una biografia dell'imperatore svevo pubblicata in due volumi a Berlino fra il 1927 ed il 1930 per la casa Bondi, editrice del circolo di George. Nietzsche in *Der Antichrist* aveva ravvisato in Federico uno dei suoi eroi, e "Der Antichrist" è intitolato il capitolo conclusivo (che inizia oltretutto con la frase nietzschiana «Jetz will ich Hammer sein») di *Kaiser Friedrich*: un'opera dove «i miti nietzschiani sono diventati concetti, categorie storiche» (D. Cantimori).

Ma già in *Kaiser Friedrich*, accanto alla raffigurazione biografica improntata alla nietzschiana volontà di potenza, comincia a profilarsi l'importanza annessa alla teologia, al rituale ed al simbolismo per lo studio della regalità medievale e - in senso più lato - per l'indagine sui meccanismi del potere. Su questa linea si colloca *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and Medieval ruler worship* (University of California Publications in History, XXXIII, 1946): un lavoro portato a termine nell'esilio californiano di Berkeley, dove l'A. si era rifugiato nel 1939, ma che nella sua stesura appartiene ancora al periodo europeo.

Secondo Boureau è attraverso queste opere, per la persistente attenzione alle forme sacrali del potere assoluto, che si sarebbe consolidata intorno a lui una imponente aura di diffidenza, mai del tutto dissipata, né attraverso l'ulteriore

grande meditazione sul potere offerta da *The king's two bodies*, né attraverso le personali vicende biografiche, in quanto dopo le dimissioni dall'Università di Francoforte nel 1933 e l'esilio nel 1939, egli andò incontro ad un ulteriore "esilio" a Princeton per aver rifiutato di prestare, nel 1949, il giuramento anticomunista richiesto dalle autorità accademiche di Berkeley.

Ma se si può concordare in tutto con l'analisi di Boureau, vi è forse da rilevare che, nella universale reputazione e nella corrispondente scarsa fortuna di *The king's two bodies*, entra in gioco anche la complessità davvero ardua del lavoro, che è innanzi tutto una articolatissima interpretazione del pensiero politico medievale sullo stato.

In tal senso il sottotitolo italiano *L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, mentre introduce un accattivante - e certo non scorretto - chiarimento sulla tematica del volume, ammorbidisce forse troppo il rigore dell'originale inglese che presentava l'opera unicamente come *A study in Mediaeval political theology*.

Il punto di partenza intorno al quale l'A. organizza una sorprendente mole di materiale giuridico, storiografico, artistico, letterario, è una dottrina giuridica dell'età elisabettiana, secondo la quale il re ha in sé due corpi: un corpo naturale, soggetto ad ogni sorta di debolezze ed alla morte; ed un corpo politico che, costituito per la conservazione del bene pubblico, è immortale ed infallibile.

Rimarrebbe però deluso chi, sulla base di questo assunto, cercasse nel volume dei riferimenti ad eventuali caratteristiche sacrali antropologiche della regalità medievale europea, con il corollario degli inevitabili richiami alla regalità germanica ed a quella celtica. L'A. lavora nel campo della storia delle idee ed il suo studio, come è professato nella prefazione, «prende in considerazione alcune cifre dello Stato moderno e del suo carattere perpetuo (Corona, Dignità, Patria ed altre) esclusivamente con l'intento di presentare le credenze politiche così come esse vennero intese ai loro inizi e in un periodo in cui servirono come veicolo per l'edificazione delle prime organizzazioni statali moderne» (p. xxx).

L'approccio a questa ricerca è dei più emotivamente coinvolgenti perché, partendo dalle speculazioni dei giuristi elisabettiani, l'A. ci fa scoprire la dottrina dei due corpi nei

movimenti da danza macabra e nei toni da *miseriae regum* del *Riccardo II* di Shakespeare.

Da questo impatto con il XVII secolo, in un lungo viaggio a ritroso nel medioevo, l'A. ripercorre il costituirsi del "dualismo" regio attraverso tre modelli successivi di regalità: cristocentrica, giuricentrica, politicocentrica.

Nel primo caso l'idea di regalità è esemplata sul Cristo: il re «consacrato dalla grazia, riproduce, come *gemina persona*, il Cristo dalla duplice natura» (p. 45).

In seguito ai mutamenti politici ed istituzionali nei rapporti fra il potere secolare e la Chiesa, che andava avocando a sé ogni fondamento "divino" del potere, questo modello venne abbandonato nel XII secolo per dare luogo ad un concetto di regalità incentrato sulla giustizia: uno come tutti, il re, in quanto *vicarius justitiae*, è anche *lex animata*, fino ad assimilarsi con lo stato.

Si arriva così, nel XIII secolo, al terzo modello, che risente della concezione contemporanea sulla società civile intesa come *corpus mysticum*: la vita mortale del re presenta allora un suo "doppio" immortale nel corpo mistico che viene ad acquisire, attraendo su di sé una devozione religiosa, quelle valenze di patria fino ad allora riservate, nel mondo medievale, alla sola patria celeste.

Il terzo stadio, per l'A., veniva ad inserirsi in un mutato atteggiamento dell'uomo nei confronti del tempo, che, sotto l'influenza averroistica, sempre meno appariva come un semplice periodo di transizione e morte. In questo contesto, se tramite il concetto di *dignitas* il re veniva assimilato al corpo politico, la corona diveniva la finzione che garantiva la continuità del suo corpo naturale.

A questo punto l'indagine sull'emergere delle moderne religioni politiche può considerarsi conclusa, ma il libro non si arresta qui. Riportando il concetto di *dignitas* alla totalità del genere umano, l'A. ci riconduce al mito di Adamo e da lì a Dante che, per una via opposta a quella del significato trascendente dello stato, valorizza il concetto del sovrano come incarnazione della *humanitas*, vale a dire del genere umano alla ricerca di quel perfezionamento intellettuale che può raggiungersi sulla terra.

E con quest'ultimo - bellissimo - capitolo, l'A. ci offre una sorta di calcolato antidoto alla esperienza del suo tempo «in cui i teologismi politici divennero autentiche ossessioni che sfidarono i più elementari principi della ragione umana» (p. xxx).

f. s.

R. Mastromattei, *La Terra reale; dei, spiriti, uomini in Nepal*, con contributi di F. Giannattasio e G. Villa, Roma, Valerio Levi Editore, 1988, pp.230, Lit. 32.000

Questo lavoro è il naturale sviluppo di un programma di documentazione e ricerca finanziato dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, relativo allo studio della condizione estatica nello sciamanismo siberiano e centro-asiatico. Il libro raccoglie i contributi di tre specialisti di diverse discipline, un etnologo, uno psicologo e un etnomusicologo: oggetto principale dell'opera sono l'osservazione e lo studio dello sciamanismo così come è tuttora praticato tra i Tamang del Nepal. Il lavoro è il frutto di una serie di missioni di studio in Nepal svoltesi tra il 1984 e il 1987 da parte dell'équipe di studiosi. La prima parte del libro affronta gli aspetti antropologici della ricerca. Due capitoli in particolare riguardano le caratteristiche generali dello sciamanismo e quelle specifiche dello sciamanismo tamang. In questa società esistono dunque due tipi di guaritori sciamani che usano la transe nelle loro sedute terapeutiche: lo *jhakri* e il *dhami*. La differenza tra i due personaggi, almeno dal punto di vista delle loro attività, è minima, e riguarda soprattutto lo status sociale, in quanto si tratta di figure che appartengono a sottocaste diverse (qui il lettore vorrebbe una descrizione sia pur sommaria della società, delle abitudini di vita e del quadro culturale all'interno del quale hanno luogo le sedute). C'è da dire che le sedute terapeutiche dei *jhakri* e dei *dhami* riportate nel libro sono state occasionate dalla presenza degli studiosi stessi e non osservate come accadimenti spontanei; tuttavia, a quanto riferiscono gli Aa., le attività dei guaritori si sono svolte normalmente secondo le modalità prefissate dalla tradizione

locale, con il concorso di pazienti effettivamente sofferenti e la abituale partecipazione di pubblico che prende parte a questi eventi. Il primo caso riguarda la cura di una ragazza posseduta da una strega. Nel secondo caso si tratta di una seduta organizzata con il pretesto di interrogare lo sciamano sulla salute di uno dei ricercatori. Il penultimo capitolo della prima parte contiene una interessante intervista fatta a uno degli *jhakri* precedentemente osservati in azione.

Lo Jhankrismo tamang, secondo Mastromattei, mostra diversi caratteri comuni con lo sciamanismo asiatico classico messo a fuoco da Eliade. Nello sciamanismo tamang come in quello siberiano e asiatico in genere, infatti, le capacità dello sciamano si sviluppano a partire da una chiamata iniziale da parte di divinità o di spiriti, l'apprendistato avviene sotto la guida di un maestro (*guru*), lo sciamano si serve di spiriti ausiliari e deve lottare fra l'altro con streghe ed entità soprannaturali ostili. Questi e altri aspetti comuni farebbero ipotizzare legami fra lo Jhankrismo e lo sciamanismo classico. Tuttavia a differenza di quanto avviene in quest'ultimo, nelle sedute degli *jhakri* del tutto assente sembra essere il fenomeno del "volo magico" e del correlato stato di catalessi dello sciamano.

Nei vari capitoli sono riportati le diverse fasi e modalità delle sedute osservate, gli strumenti impiegati e le modalità espressive manifestate dallo sciamano. Osservazioni interessanti vengono fatte a più riprese riguardo al fatto, per altro già riscontrato da altri studiosi, che lo stato di transe del *jhakri* e del *dhami* ha un andamento discontinuo e consente improvvisi ritorni di coscienza (come ad esempio quando lo *jhakri* si siede, si mette a fumare e a parlare normalmente con gli astanti tra una fase e l'altra della seduta).

La seconda parte del libro consta di due sostanziosi capitoli. Nel primo, lo psichiatra Giorgio Villa esamina, fra l'altro, la collocazione della transe sciamanica tamang nel quadro degli ASC, cioè degli stati di coscienza alterata, come l'estasi, la visione, il sogno, gli stati sonnambolici ecc. Nel suo contributo riprende inoltre una delle problematiche classiche legate allo studio dello sciamanismo - se lo sciamano abbia o no una personalità patologica - per concludere che, almeno sul piano manifesto, fra i *jhakri* e i *dhami* osservati non si

riscontrano alterazioni del comportamento nel corso della loro vita normale.

Degne di interesse, pur nel loro carattere specificatamente psichiatrico, sono infine le considerazioni relative al raffronto tra la transe e l'epilessia e alla questione, già sollevata prima, del carattere discontinuo della transe. A questo riguardo, Villa ipotizza che nella struttura psichica dello *jhakri* si costituisca un meccanismo interno regolatore, una sorta di "pilota automatico", in grado di fare uscire lo sciamano dal suo stato di transe senza l'ausilio di un intervento esterno.

L'ultimo contributo del libro è quello etnomusicologico e riguarda specificatamente la funzione della musica, in particolare il ruolo giocato dai mutamenti e sfasamenti del ritmo (dovuto alla percussione del tamburo e al suono dei campanelli indossati dallo sciamano) nel provocare lo stato di transe dello sciamano. Giannattasio riprende qui questioni già in parte sollevate da Rouget. Interessanti al riguardo sono pure le osservazioni fatte più oltre sulle caratteristiche della melodia e del ritmo dei canti degli *jhakri* e sul loro contributo nel determinare, insieme ai movimenti ritmati del corpo, una condizione di iperventilazione e quindi una conseguente iperossigenazione e alterazione delle normali condizioni psicofisiche dello sciamano.

Manca qui lo spazio per accennare agli altri aspetti messi in luce dalle analisi prodotte dall'équipe di ricercatori e che richiederebbero comunque, a detta stessa degli Aa., un ulteriore approfondimento, come ad esempio la relazione delle credenze sciamaniche con il panteon locale e, più in generale, con il Buddismo e l'Induismo. Si tratta in ogni caso di un libro ricco di osservazioni interessanti, inserito inoltre nel quadro di una ricerca che arricchisce il patrimonio dei lavori interdisciplinari in questo campo, fino a poco tempo fa dominio quasi esclusivo di studiosi stranieri.

a. w-b.

M. Minicuci, *Qui e altrove. Famiglie di Calabria e d'Argentina*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 426, Lit. 38.000

Negli studi dedicati da antropologi ai temi della famiglia, della parentela e del matrimonio nella nostra penisola stiamo assistendo, in questi ultimi anni, al graduale affermarsi, al fianco di prospettive vicine alla prima antropologia mediterranea, di classico stampo anglosassone, e di approcci legati ai tradizionali schemi demologici, di lavori influenzati dai problemi e dai metodi della moderna etnologia europea che ha, nella antropologia francese degli anni Settanta, i principali punti di riferimento teorici. Tra i protagonisti di un simile ampliamento del panorama antropologico italiano, Maria Minicuci pubblica, nella collana di Antropologia culturale e sociale di Angeli, un importante libro frutto di una decennale ricerca in una comunità calabrese (il paese di Zaccanopoli, non lontano da Tropea). Fondandosi su una solida documentazione etnografica e storica (oltre al lavoro sul campo, l'A. ha effettuato periodi di ricerca presso zaccanopolesi emigrati in Argentina ed ha adoperato materiali storici, tratti tanto da archivi locali quanto da archivi nazionali che coprono un arco di tre secoli) ella affronta temi nodali del moderno dibattito legato all'analisi delle strutture familiari e parentali in società complesse. Cuore del volume ci sembra, infatti, quel terzo capitolo nel quale, attraverso un non comune equilibrio tra materiali e padronanza degli strumenti teorici, l'A. si pone il problema dell'esistenza di strutture dell'alleanza all'interno di un sistema complesso della parentela. Caratterizzato da un'estrema prudenza, necessaria in un campo così problematico nel quale troppo spesso si son tratte conclusioni di portata generale a partire da constatazioni estremamente particolari, questo capitolo mostra e, per i materiali presentati, dimostra, l'esistenza di precise regolarità nelle forme di scambio matrimoniale praticate da alcune famiglie zaccanopolesi nel corso di due secoli. L'analisi evidenzia l'esistenza di esplicite preferenze "native" (si proscrive il matrimonio tra cugini paralleli patrilaterali mentre si ritiene ideale quello tra cugini paralleli matrilaterali e possibile quello tra cugini incrociati) (p. 202). Mostra la presenza di forme, di strutture tipiche dello scambio, che mirano ad una reiterazione delle alleanze nel tempo, capaci di creare «nuclei

forti della reciprocità» (p. 204) e, nello stesso tempo, alla continua apertura di nuovi canali dell'alleanza, in grado di «mettere costantemente, da una generazione all'altra, le famiglie in relazione tra loro» (p. 204). Individua l'azione di strategie, coscienti per quanto inscritte in *habitus* consuetudinari, che puntano al mantenimento di un'endogamia di comunità, di categoria professionale e di parentela, che sono legate all'esigenza di trasmettere e far circolare la terra (vincolata, dal sistema di devoluzione della proprietà - pp. 151-178 -, alle donne) tra le famiglie, e che sembrano in grado di strutturare i gruppi e, con essi, l'intera organizzazione sociale (p. 244). Nonostante questi importanti risultati, l'A. ribadisce più volte la necessità di prendere in considerazione l'insieme completo delle catene genealogiche e delle possibili alleanze matrimoniali per giungere ad una reale individuazione di modelli e di strutture della parentela. Una simile prudenza, insieme agli evidenti risultati conseguiti, ci sembra uno dei maggiori meriti scientifici di questo libro. Insieme ad essi il lavoro presenta, a nostro avviso, altre notevoli qualità. Individuate regolarità e strategie nell'analisi degli scambi, l'A. non si limita a mostrarle attive in un particolare contesto della realtà sociale, ma riesce ad articolarle con le logiche, i valori e le pratiche che organizzano altri, interrelati, ambiti della società locale. L'organizzazione della famiglia, ed i valori che sostengono questa istituzione, i meccanismi che portano alla costituzione dei gruppi sociali, le concettualizzazioni "native" che li esprimono e le costruzioni ideologiche che fondano la loro identità, l'importanza dei vincoli di vicinato, comparatico ed amicizia, costituiscono altrettanti ambiti che si dispongono tutt'intorno al tema delle strutture parentali e che finiscono per mostrare all'opera quegli stessi elementari principî colti nello studio di quelle strutture. Il desiderio del "noto", ad esempio, che porta a giustificare la preferenza, come coniuge, per un cugino, o a sposare un paesano, ed insieme a valutare, a commentare - perché su di esse si sa, si conosce - le terre di una famiglia, a loro volta parte di una futura dote, o le qualità associate ad un soprannome o la storia di un gruppo di parenti. La capacità di leggere, di decifrare, insieme ai meccanismi dell'alleanza, alle pratiche della parentela e all'organizzazione delle unità domestiche, quell'insieme di codici materiali,

simbolici, religiosi, ideologici che contribuiscono a creare il senso dell'esistere quotidiano degli attori sociali, fa di questo libro un essenziale contributo alla comprensione di una realtà rurale, oltre che un importante momento di riflessione su alcuni temi di teoria della parentela. Particolarmente adeguata, quindi, ci sembra la scelta di una scrittura capace di muoversi tra il registro narrativo e quello più propriamente argomentativo. Interessante infine la decisione di accostarsi alla società locale attraverso una presentazione di quelle realtà, in parte altre, in parte identiche, costituite dalle famiglie zaccanopolesi d'Argentina. Posto immediatamente di fronte ad un mondo che, per quanto ormai distante da quello esaminato nelle pagine successive, pure appare ad esso intimamente legato da profonde continuità, il lettore sembra invitato a prendere fin dall'inizio coscienza di quella costante dinamica tra permanenza e cambiamento, tra continuità ed innovazione o, come forse preferirebbe dire la stessa A., tra struttura e sentimento che sostanzia l'agire degli uomini e delle donne che questo libro ha voluto, e saputo, presentarci.

b. p.

A. Olivieri, *Il mondo non è più per me*, Società Mediterranea 2, collana diretta da G.O. Smith, Castrovilliari (CS), Teda Edizioni, 1989, pp. 171, Lit. 22.000

L'opera rappresenta una novità, per lo meno in ambito italiano, prendendo in esame, con una analisi etnologica serrata, sostenuta da solidi fondamenti teorico-metodologici, una comunità pentecostale operante in contesto urbano, attiva nella fattispecie in un quartiere periferico romano dove vive la propria fede in un clima di setta - passione e marginalità - e tesse le fila di un proselitismo fondato sulla promessa del raggiungimento di un "emozionante" contatto salvifico diretto con la divinità.

La successione degli argomenti si articola a partire da un *excursus* storico sul pentecostalismo in generale e su quello regionale italiano, per poi passare alla descrizione della

composizione, struttura e identità della comunità pentecostale in esame. Segue un capitolo di grande interesse dedicato alla problematica antropologica della conversione, un settore certo non tra i più conosciuti, di cui l'A. esamina la letteratura, quantitativamente esigua ma densa dal punto di vista delle riflessioni teoriche, incentrate principalmente sulla natura del fenomeno e delle sue cause, delle quali vengono percorsi i maggiori filoni interpretativi: psicologico, neurofisiologico, sociologico. A quest'ultimo è dedicato maggiore spazio, facendo emergere i limiti delle interpretazioni della conversione quale tentativo da parte dell'individuo di fronteggiare situazioni di crisi o di tensione, oppure come effetto di specifiche situazioni incidenti sul processo di socializzazione, o infine come nuovo sistema di riferimento costruito sulla base di sollecitazioni dovute a particolari modelli di interazione in cui l'individuo si trovi coinvolto.

La «metànoia graduale» - così la definisce l'A. - che la conversione comporta in ambito pentecostale è seguita poi attraverso una serie di brevi "storie personali" di fedeli della comunità romana. Si passa quindi all'esame del processo di socializzazione, del rito di passaggio del battesimo, della glossolalia (considerata sia dal lato *emic* sia *etic*), dell'estasi, della "testimonianza".

Un libro serio, utile e ben costruito. Si può rimpiangere che per adattarne il testo originale, nato come tesi di laurea, alle misure della collana, sia stato eliminato quel ricco corredo di registrazioni di storie di vita che offrivano al lettore una straordinaria documentazione, sulla quale poter oltretutto vagliare la giustezza delle considerazioni esposte dall'A.

i. s.

H. C. Puech (a cura di), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1988, pp.478, Lit. 38.000

Sistemi di credenze diversi, riuniti dal tenue filo di raccordo dell'appartenenza a società illetterate, si trovano sintetizzati nei vari saggi che formano l'opera e che si traducono in altrettanti

spaccati sulla religione e sulla spiritualità delle popolazioni dell'Africa nera, dell'Oceania, dell'America artica e precolombiana e dei gruppi umani dell'età paleopolitica.

Ciascuno di autore diverso - ad eccezione dei due relativi agli Indiani d'America e alle grandi civiltà precolombiane - ogni saggio è inevitabilmente costruito sulla base di un impianto originale in cui le diverse religioni, già distanti per contenuti simbolici e per modelli rituali, vengono iscritte in un diverso registro teorico di riferimento che segna le sostanziali difformità d'impostazione e d'approccio qualificanti il diverso *background* degli autori.

Il saggio di Leroi-Gourhan, non a caso intitolato "Le ipotesi della Preistoria", è di fatto scandito da un'analisi deduttiva dei temi figurativi che alludono con deliberazione all'universo magico-religioso dell'*homo sapiens* del Paleopolitico; ne risulta un immaginario collettivo imperniato sulla diade simbolica centrale cavallo-bovino - «un'ossatura animalesca» (p. 27) con figure accessorie antropo-zoomorfe che per la collocazione e il contesto suggeriscono l'indiscutibile esistenza di un sistema di credenze di ordine religioso.

Più complessa, "La religione dell'Africa nera" di D. Zahan, tocca tutti i cardini della vita e della sperimentazione etico-religiosa delle società tribali dell'Africa sub-sahariana, dal rapporto tra cielo e terra all'iniziazione, al culto degli antenati - e dunque al peculiare rovesciamento dei valori temporali che attribuisce al passato il ruolo di dimensione dominante in rapporto al presente e al futuro - fino alla divinazione, ai maghi-medici e alla stregoneria.

K. O. L. Burridge ne "Le religioni dell'Oceania" risolve l'intricato problema dei differenti modelli di relazione religiosa in Australia, Micronesia, Melanesia e Polinesia ricorrendo a una classificazione per tipi in cui si riflettono divergenze e assonanze dei diversi sistemi di credenze. Alla «ricerca della comunione con la natura, con il resto degli uomini e con gli esseri del tempo di sogno, trama del processo di redenzione» (p. 124) degli aborigeni australiani corrisponde la sistematizzazione dell'universo religioso polinesiano fondato sui concetti chiave di *tabu* e *mana*, per lo più assimilabili alle categorie concettuali di interdetto e di potere/efficacia, la cui tensione reciproca è in una certa misura mediata dal *noa*, concezione coincidente con la

sospensione/liberazione delle norme. Un'insopprimibile ambivalenza segna invece, nel tipo melanesiano, la relazione con il divino contrassegnato da entità e poteri simultaneamente benefici/molesti a cui corrisponde sul piano etico l'inevitabile opposizione dei potenziali buono/cattivo nel comportamento umano.

I due saggi di A. Hultkrantz "Le religioni degli Indiani d'America" e "Le religioni delle grandi civiltà precolombiane", in parte accomunati dallo stesso impianto teorico, si muovono in realtà su un registro e su cifre non assimilabili - una divaricazione strutturale motivata dalla naturale dissonanza morfologica dei due sistemi religiosi. Al primo, contraddistinto da relazioni mistiche individuali sia pur codificate con il divino, da un immaginario religioso qualificato dalle visioni e dalla presenza di geni tutelari e da spiriti totemici e da un universo simbolico in gran parte gestito da sciamani e da *medicine-men*, si contrappone la struttura più formalizzata delle religioni delle aree di alta cultura americana, con i cospicui pantheon, l'architettura templare e il sacerdozio che caratterizzano le fasi formativa e classica e le religioni statuali.

Una organizzazione più rigidamente etnico-geografica scandisce l'introduzione di I. Paulson alle religioni dei popoli artici - dagli Eschimesi ai Siberiani, ai Ciukci, ai Tungusi e così di seguito - i cui etnemi simbolico-religiosi sembrano qualificarsi per un'essenziale dipendenza dall'ecosistema che conduce alla personalizzazione di forze cosmiche e naturali e alla individuazione di divinità marine e terrestri.

Immagine del cosmo e relazione tra mondo umano e mondo trascendente costituiscono infine i temi centrali del saggio "Le religioni dei popoli altaici della Siberia" di E. Lot-Falck, che sembrano rimandare alla fondamentale concezione dualistica dell'universo delle società in esame. Divinità femminili e grandi figure maschili accompagnate da un vasto seguito di potenze minori non gerarchizzate formano il variegato insieme di interlocutori che si rapporta alla società degli uomini attraverso la mediazione di operatori sciamanici. L'accento si sposta pertanto piuttosto velocemente nel corso del volume da temi relativi all'espressione della spiritualità e al comportamento etico-religioso della collettività alla strutturazione dei pantheon, ai quadri tipologici che sintetizzano

i diversi schemi concettuali di supporto a differenti sistemi di credenze; i saggi, tratti da un'opera di carattere enciclopedico, d'altra parte, non offrivano spazio a tentativi di convenzionale coordinamento, riducendo ogni eventuale sforzo d'inseguirne l'inesistente unitarietà teorico-metodologica a una inevitabile forzatura.

La preoccupazione di ciascun A. per problemi di fondo così evidentemente diversificati attraversa dunque i vari capitoli configurandosi come un tracciato contraddistinto dall'oscillazione e dalla mobilità, e traducendosi infine, sorprendentemente in un insolito filo conduttore; senza imprimere unitarietà - e ovvia fissità - all'opera, l'accostamento dei saggi ne dilata il campo d'indagine tematica fornendo al lettore prospettive differenziate che confluiscano in un quadro nuovo e movimentato assai distante dai consueti moduli.

F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 251, Lit. 26.000

Il volume raccoglie una serie di riflessioni sulle diverse forme, che la nozione, alquanto generica, di centro politico e rituale assume nella realtà etnografica.

Nell'introduzione Remotti sottolinea che il concetto di centro «non è dotato di una particolare densità concettuale» e, proprio per questo, è sottoponibile ad un processo di «dilatazione estensionale» (pp. 32-33). L'etnologia realizza questo processo mostrando come i diversi esempi etnografici costituiscano, in realtà, articolazioni e ramificazioni della nozione di centro, nel senso che possiedono alcune caratteristiche in comune, ma non sempre le stesse. Remotti qui si rifà allo scritto di Needham sulla classificazione politetica e, più in generale, alle riflessioni di Wittgenstein sul concetto di famiglia logica. Come è noto, Wittgenstein ha sostenuto che possiamo considerare assimilabili certi oggetti perché hanno in comune una certa aria di famiglia. Per rientrare in una famiglia logica gli oggetti non devono possedere le medesime caratte-

ristiche, ma esser somiglianti tra di loro in maniera analoga agli individui che appartengono ad una stessa famiglia. Questi ultimi sono affini per una complessa rete di somiglianze, grandi e piccole, che si incrociano e si sovrappongono.

Il richiamo a Wittgenstein ha lo scopo di individuare una corretta cornice teorica, che consenta di stabilire una relazione non riduttiva e schematica tra dato etnografico e nozione antropologica. Un problema, questo, che tormenta da lungo tempo gli antropologi. Del resto Remotti aveva già fatto uso di questa impostazione nel volume *Centri, capitali, città. Un'esplorazione delle strutture politiche dell'Africa precoloniale subsahariana* (Bologna, Il Mulino 1984).

Il secondo capitolo del libro si inserisce nel progetto di ricerca di cui il precedente scritto di Remotti costituisce una tappa, ed è dedicato al tema "Capitali mobili africane".

Nel saggio "Centri rituali", Scarduelli analizza, da parte sua, diverse società (dai Boscimani Kung! ai Polinesiani e agli Incas) per mettere in evidenza i vari tipi di centri rituali presenti in esse. In sintonia con la cornice teorica proposta da Remotti, Scarduelli sottolinea che «... ognuno dei tipi descritti possiede alcuni tratti pertinenti rintracciabili anche in qualche altro tipo, da cui però si discosta per altri aspetti» (p. 98). Ad esempio, i centri rituali polinesiani descrivono spazialmente, come quelli di Nias (Indonesia), un sistema gerarchico di status e sono inaccessibili a certe categorie di persone, come i centri rituali australiani. Questi ultimi, a loro volta, svolgono la funzione di punto di riferimento e di ancoraggio territoriale come i centri tonga (Zambia) e Kung! (p. 98).

Infine, nel saggio "Nomadi, santuari e città in medio oriente", Fabietti descrive dettagliatamente la formazione e la funzione politico-rituale dei cosiddetti recinti sacri (*haram*, *hawtah*, ecc.), mettendo in evidenza le differenze e le somiglianze tra istituzioni collocate in aree e in periodi storici diversi. Fabietti analizza anche le conseguenze determinate dalla diffusione dell'Islam, che ha dato impulso ad un «processo di uniformizzazione religiosa fondato sulla centralità assoluta del *haram* meccano» (p. 237). I centri minori rispetto alla Mecca continuano, tuttavia, a persistere in zone in cui manca un potere centrale in grado di governare la conflittualità tra le diverse comunità e di assicurare una pace veramente stabile. Essi

I diversi schemi concettuali di supporto a differenti sistemi di garantiscono un certo grado di sicurezza ad individui che si trovino ad operare in ambienti dominati da tensioni e rivalità.

a. c.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.

Le diverse società si fondono per creare una missione.