

RECENSIONI

A. Ciattini, *L'animismo di Edward Burnett Tylor. Uno sguardo sulla religione primitiva*, Collana "Itinerari di ricerca: strutture e sistemi sociali a confronto", L'Harmattan Italia, Torino, 1995, pp. 252, Lit. 33.000

Il libro che qui presentiamo è dedicato all'analisi tyloriana del fenomeno religioso, nell'ambito di un discorso più ampio, che coinvolge anche la riflessione antropologica posteriore. Nel testo abbiamo dunque la ricostruzione del pensiero di Tylor (capp. 5-12), ma sullo sfondo delle aporie delle moderne teorie antropologiche sulla religione (capp. 1-4), e in particolare di quella corrente di pensiero che pone con forza in discussione la specificità dei fenomeni religiosi. L'Autrice, misurandosi con la difficile impresa di restituire un'immagine fedele del pensiero del grande antropologo inglese, si propone in realtà di gettare le basi per un dialogo fra il Tylor teorico della religione e la contemporaneità, proprio quella contemporaneità che si riconosce sempre più incapace di parlare in termini teorici intelligibili di qualcosa come "la religione".

Il Tylor riportato a nuova vita dalla filologia di Ciattini entra di diritto nel dibattito, attingendo in questo modo il vero significato della parola "classico". Ritornare ai classici senza deporre le armi del metodo antropologico: questa è stata ed è la lezione fondamentale dell'opera storiografica di G. W. Stocking. In questa scia si inserisce senza dubbio il libro di Ciattini. Ma nel suo caso lo spunto non è tanto suggerito da un'inclinazione di tipo storico-antiquario, ma piuttosto dall'urgenza del presente e in particolare dalla profonda crisi teorica in cui si dibatte l'antropologia religiosa.

In una fase in cui si ripropongono con forza problemi di definizione della religione - oltre che di definizione in generale - sembra del tutto naturale eleggere a nume tutelare del dibattito l'antropologo che più e prima di tutti ha lottato *per* e *contro* le definizioni. *Per* le definizioni scientifiche, *contro* le definizioni correnti, ma anche *per* le definizioni proposte dalla propria ideologia

e contro quelle proposte dall'ideologia avversa. *Primitive Culture* non è - e il libro di Ciattini ne fa fede - una splendida realizzazione teorica sbocciata nel vuoto, ma l'opera di un uomo impegnato nel dibattito delle idee del suo tempo e per il quale «la scienza della cultura è essenzialmente la scienza dei riformatori» e individuare e descrivere le leggi dell'evoluzione culturale costituisce, come disse Lubbock, «il presupposto di ogni saggia e riuscita misura nel campo della riforma sociale». La stessa nozione di animismo si rivela essere il mezzo attraverso il quale, in una prospettiva evoluzionista tutta calibrata secondo la prospettiva del presente, Tylor costruisce la sua polemica contro le inclinazioni metafisiche e anti-scientiste dei suoi contemporanei. Da questo punto si deve riprendere oggi l'avvio - secondo l'Autrice - per arrivare ad individuare lo specifico di una «problematica religiosa» che si possa porre come oggetto sicuro e definito dell'analisi antropologica. L'opposizione tra pensiero magico-religioso e scienza, che in Tylor è anche un rapporto di continuità evolutiva, costituisce il possibile nucleo di una antropologia religiosa che, senza rimettere in discussione la specificità della religione, ne allarghi i confini fino a porre il fenomeno religioso nell'orbita dei concetti più ampi di «senso comune» (Geertz) e «ideologia spontanea» (Althusser). Sorge però il dubbio che l'idea di «problematica religiosa», unendo in sé l'ampiezza semantica di questi concetti con la specificità della nozione tyloriana di «credenza in esseri spirituali» corra il rischio di elidere a vicenda le caratteristiche positive dell'una e dell'altra istanza. La definizione minima che Tylor dà della religione e la conseguente nozione di animismo fanno capo ad una strategia fortemente essenzialista, comune peraltro anche all'approccio anti-tyloriano di Durkheim. In entrambi i casi la ricerca di una «definizione minima» o di «forme elementari» di religione produce una forte confusione fra definizione e concettualizzazione (cfr. Southwold in *Man*, 13, 1978: 362-79). Da qui l'inadeguatezza strutturale che queste nozioni hanno dimostrato, la loro incapacità di abbracciare la totalità del fenomeno religioso. D'altra parte l'idea geertziana di «senso comune» rinuncia programmaticamente ad una definizione rigorosa per abbracciare una concettualizzazione dai

contorni sfumati. Come coniugare strategie così diverse? Non sfugge probabilmente a questo tipo di difficoltà anche il proposito di costruire un tylorismo allargato, in cui l'intellettualismo originario sia affiancato da una forte considerazione per il lato emozionale e socio-politico della religione (p.10).

Problemi di questo genere, di cui in parte ci avverte l'Autrice stessa, rimettono in discussione la critica forse troppo riduttiva che il libro propone del vasto e vario fenomeno della decostruzione. Non c'è dubbio che sia spesso un'impresa difficile scindere nel pensiero di molti antropologi contemporanei un serio proposito decostruttivo dagli sterili estemismi del relativismo a oltranza. Ma è altrettanto vero che la rilettura anti-essenzialista dei concetti classici che oggi viene compiuta risulta fondamentale proprio per il tipo di sincretismo concettuale che l'Autrice propone e che abbiamo brevemente esposto. Ci sembra, insomma, che lo stesso proposito neo-tyloriano del libro renda necessaria una certa forma di decostruzione dei termini in gioco. Il concetto tyloriano di animismo, così spesso oscurato da quello di cultura e che l'Autrice ha il merito di aver dotato di una sua centralità, è indissolubilmente legato ad un essenzialismo che si contrappone ad un suo puro e semplice *revival* all'interno di un panorama teorico anti-essenzialista. Oltre ad essere il prodotto di una strategia definitoria oggi ampiamente rimessa in discussione, esso trova senso solo all'interno di quella che Popper avrebbe chiamato «teoria cospirativa dell'ignoranza», mito filosofico essenzialista che considera l'errore come effetto negativo di una *agency* maligna sull'affermazione altrimenti automatica della verità. *Agency* che in Locke è ancora soltanto soggettivismo (cfr. *Essay*, IV, xx, 1), ma che nel lockiano Tylor libera tutte le sue virtualità animistiche. In sostanza solo un metodo decostruttivo potrebbe liberarci dell'animismo implicito nell'epistemologia evoluzionistica di Tylor, epistemologia che - come la stessa Ciattini chiarisce - è allo stesso tempo la condizione *sine qua non*, l'effetto e l'inscindibile doppio dialettico della nozione di animismo.

Nel libro, che si dibatte senza semplificazioni fra questo genere di dilemmi, sembra implicita una domanda: l'antropologia

contemporanea può scegliere solo fra decostruzione e filologia, o può sperare di imboccare un'altra strada? Questa è una fase bizzarra nella storia della disciplina, una fase in cui risultano essere più interessanti e proficue le polemiche "di retroguardia" che non piuttosto le discussioni che si pretendono più avanzate, così spesso viziate di ingenuità o di eccessivo cinismo storico. In questo senso - come spesso è sostenuto nel libro di Ciattini - la proverbiale inattualità di Tylor può tramutarsi e si tramuta in piena, vivace attualità.

Andrea Nunnari

A. M. Gentili, *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa sub-sahariana*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995, pp. 429, Lit. 42.500

L'ultimo lavoro di Anna Maria Gentili è una storia dell'Africa sub-sahariana dal respiro disciplinare ampio e dai confini territoriali variabili. Questo significa che all'abilità con la quale l'autrice colloca le vicende africane nel contesto delle relazioni economiche, politiche e militari intrattenute negli ultimi due secoli dall'Occidente con il continente africano, si associa un'eguale attenzione alle rappresentazioni culturali che hanno accompagnato lo sviluppo "endogeno" del continente. Nel libro non troviamo solo storie di mercanti europei e di re africani schiavisti, di coloni e di colonizzati, di multinazionali e di indipendenze nazionali - che tuttavia costituiscono lo scheletro della narrazione -, ma anche storie di rivoluzioni interne, di mutamenti e di resistenze dei contesti locali. Tutte storie, queste ultime, giocate all'interno delle logiche culturali africane di ordine e di cambiamento: «E' dunque necessario riflettere sulle rappresentazioni di popolazioni che sono state costantemente segnate dalla diversità razziale e, sotto il profilo della loro organizzazione sociale e politica, definite "etniche", "tribali" e in cui la forma "nazione" è stata considerata prevalentemente *non una costruzione endogena*, ma l'imitazione di forme e ideologie importate dall'esterno per mezzo dell'imposizione di forme statuali coloniali» (p. 13, enfasi aggiunta).

Non è un caso, allora, che siano le “nostre” rappresentazioni a costituire l'incipit critico con il quale la studiosa presenta le coordinate teoriche e metodologiche del suo discorso. Partendo dalla considerazione che «l'Africa nera non è solo l'Africa dei neri, rimane l'Africa ignota e incomprensibile perché non ne accettiamo la storicità: il “cuore di tenebra” che non sappiamo e non vogliamo decifrare, anche perché il farlo agiterebbe i fantasmi del nostro persistente pregiudizio» (pp.11-12), Anna Maria Gentili si dedica ad un'opera preventiva di decostruzione delle categorie interpretative con cui un tale pregiudizio continua ad alimentarsi. La “staticità”, il “tribalismo”, il “tradizionalismo”, “l'etnicità” delle comunità africane, non si intendono in tutta la loro storicità se non ci si libera da certi lasciti teorici e metodologici di una certa tradizione di studi antropologici della prima metà del novecento, dalle pratiche di spartizione e dominio delle amministrazioni coloniali e, infine, dalle retoriche nazionaliste e panafricaniste dei leader delle indipendenze degli anni '60 (pp. 13-22). Di questi ultimi il libro riporta tra gli altri - forse in maniera troppo rapida - le tesi e le esperienze di J. Nyerere (“Tanzania: l'utopia dell'*ujamaa*”, pp. 361-364) e K. Nkrumah (“Ghana: dal socialismo all'aggiustamento strutturale”, pp. 357-360).

Solo previo riconoscimento delle rispettive esigenze conoscitive e applicative delle accademie e dei governi locali (coloniali e non) in un determinato periodo storico, possiamo riconoscere il comune *milieu* culturale di categorie di analisi così rigide e ideologicamente tanto sospette da apparire oggi niente altro che “invenzioni” (il testo classico di Hosbawm & Ranger del 1983 è ripreso più volte dalla Gentili). Su questo punto cruciale dell'attuale dibattito delle scienze sociali e storiche (non solo africanistiche), la studiosa opera un distinguo assolutamente condivisibile affermando, a proposito del carattere convenzionale dell'identità etnica, che «oltre ad essere sempre riferita a circostanze storiche specifiche, non è dunque solo un'invenzione delle amministrazioni coloniali o prima ancora dell'ideologia prevalente alla fine del XIX secolo, ma rappresenta anche un sistema di autoidentificazione di sé in un mutato quadro spaziale, istituzionale e politico» (pp. 19). Qualcosa

di più e di diverso da una fedele riproduzione delle visioni del mondo dei dominanti da parte dei dominati. Piuttosto una negoziazione culturale dinamica degli spazi politici, economici, simbolici con i quali gli africani hanno costantemente riformulato i loro discorsi sul potere, sul mercato e sulla storia.

In effetti, tornando alle rappresentazioni dell'Africa, più che di dimenticanza o di rimozione da parte della pubblicistica scientifica, si dovrebbe parlare di invisibilità delle moderne acquisizioni storico-antropologiche nell'attuale dibattito politico e giornalistico dell'Occidente. Terrorizzati dai navigli colmi di nordafricani, sconvolti dalle immagini dei profughi in fuga dal Ruanda, allettati dagli interventi militari "umanitari" in Somalia, i mass-media utilizzano tali immagini per riproporre incessantemente le rappresentazioni del "nostro" senso comune. La Gentili con *Il leone e il cacciatore* si assume la responsabilità di dialogare con un pubblico più vasto di quello rappresentato dalle ridotte schiere di africanisti di professione. Le acquisizioni della attuale ricerca storica vengono evidenziate con frequenza e le ripetizioni, quando ci sono, rappresentano un inevitabile portato dell'intento divulgativo che permea di sé tutta la narrazione. E' soprattutto in questa prospettiva che si deve intendere il piano editoriale e le scelte stilistiche adottate dall'autrice.

Nel quadro storico tratteggiato da *Il leone e il cacciatore*, a partire dalla conclusione della tratta schiavistica dello scorso secolo (ma con frequenti puntate anche nei secoli precedenti), sino ai programmi di aggiustamento strutturale della fine degli anni '80, nulla si dà per scontato. La ricercatrice non si tira indietro rispetto alla sfida rappresentata dalla riduzione di una mole sterminata di materiali e di punti di vista prodotti sia dagli studiosi europei che da quelli africani. Le oltre 400 pagine del testo scorrono velocemente mantenendo sempre una felice tensione tra le esigenze di un metodo scientificamente puntuale e quelle di una comunicazione volutamente semplificata. Alla raccolta di saggi monografici caratterizzati da elevate competenze specifiche e da ridotti contesti di riferimento, la Gentili preferisce una narrazione monologica che sia in grado di legare una visione sistematica e relazionale dei processi

storici con la complessità e l'eterogeneità degli singoli contesti locali.

Una visione d'insieme, dunque, che sappia offrire un quadro integrato delle storie del continente senza per questo ricorrere alle riduzioni interpretative della Storia con la s maiuscola. Da questo punto di vista l'apertura della sezione dedicata alla spartizione coloniale rappresenta sinteticamente l'orientamento di tutto il testo: «Le ragioni che sottendono alla spartizione coloniale e al perché sia avvenuta in tempi così rapidi sono oggetto di un intenso dibattito storiografico. Tuttavia la ricerca di una spiegazione univoca, per un complesso così vario di eventi in aree fra di loro così lontane e diverse, è ormai considerata secondaria nella ricerca storica africaistica, rispetto ad analisi che vogliono sottolineare la specificità di ciascuna situazione» (p. 142).

Anche dal punto di vista editoriale il testo si presenta snello e di facile consultazione. La minuta suddivisione in sezioni, capitoli e paragrafi consente l'immediata individuazione dei contesti e degli eventi. Le note al termine delle quattro grandi partizioni cronologiche - "L'ottocento: il secolo delle grandi trasformazioni" (pp. 45-140), "La spartizione coloniale" (pp. 141-191), "Lo stato coloniale" (pp. 195-332) e "Sviluppo e crisi dell'Africa indipendente" (pp. 333-404) - sono fitte di informazioni e rappresentano un'aggiornata bibliografia ragionata sull'argomento. Ai riferimenti in nota si deve aggiungere una nota bibliografica finale in cui sono evidenziati i principali periodici, repertori e studi di riferimento della storiografia africanistica (pp. 405-407). Curiosamente, però, mancano sia un indice degli autori in grado di agevolare l'individuazione nel testo dei riferimenti bibliografici, che un indice elaborato per argomenti. Quest'ultima mancanza appare tanto più curiosa se si considera la cura con la quale l'autrice ha miscolato sviluppi generali e istanze particolari dei vari argomenti trattati. Accade così che lo stesso tema di ricerca - come, ad esempio, l'opera di evangelizzazione intrapresa dalle missioni in un periodo antecedente alla colonizzazione militare e proseguita fino ai nostri giorni - venga ripreso e analizzato a più riprese da diversi punti di vista e in diversi momenti dello sviluppo storico africano.

Comunque, in soccorso del lettore che voglia navigare un pò più speditamente nel testo, c'è un dettagliato indice dei nomi e dei luoghi che permette di individuare le vicende di singoli personaggi o delle singole nazioni (pp. 409-429).

In conclusione di questa nostra lettura bisogna però osservare che, nonostante l'impianto teorico della Gentili si presenti solido e ben argomentato, qualche incertezza traspare tra le righe. E' vero, infatti, che la studiosa, con le sue osservazioni sulla fluidità dei sistemi politici e culturali africani (a partire da *Ethnic Groups and Boundaries* di F. Barth del 1968, fino a *Au coeur de l'ethnie* di Amselle & M'Bokolo del 1985, entrambi citati nel testo) ha proposto al lettore le ibridazioni più feconde della ricerca storica e di quella antropologica. Tuttavia, è anche vero che soffermandosi su alcuni passaggi critici del suo discorso si ha quasi la sensazione che la studiosa non abbia fatto i conti fino in fondo con alcuni degli assunti dei modelli di analisi da lei stessa giustamente criticati. Non si spiegherebbe altrimenti il ricorso a termini linguistici che da quei modelli traevano tutta la loro validità epistemologica. Come quando, affrontando il tema della modernizzazione, afferma che: «la crisi dei sistemi cognitivi e organizzativi della vita sociale, spirituale ed economica delle società africane ha provocato lacerazioni la cui composizione si è fatta a spese della coesione e della coerenza... tutto questo ha provocato anomia sociale...» (p. 20, enfasi aggiunta).

Rinunciare anche lessicalmente all'idea di coesione, coerenza e anomia, significa segnalare in maniera ancor più decisa che le comunità africane del passato e del presente non hanno mai rappresentato nulla di simile ad un sistema armonico, organico e coeso. Si possono - e si devono - condannare le forme egemoniche con le quali l'Occidente ha caratterizzato la propria presenza nei contesti politici e culturali africani, non si deve però pensare che una tale presenza abbia introdotto un "frutto impuro" come l'anomia sociale nel continente. Cosa che, del resto, come testimoniano ampiamente le pagine de *Il leone e il cacciatore*, non è avvenuta storicamente.

Renato Libanora

R. Mastromattei, M. Nicoletti, D. Riboli, C. Sani, *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanesimo himalayano*, Franco Angeli, Milano, 1995, pp. 271, Lit. 45.000

Sette anni dopo il suo libro *La terra reale* (1988) che segnalava in Romano Mastromattei il primo antropologo italiano dedito con matura professionalità, con padronanza di preparazione storico-religiosa e linguistica (da sottolineare il libero suo impiego di testi russi), alla complessa e ardua problematica dello sciamanesimo, il nostro studioso ci consegna un secondo lavoro nel quale sviluppa sul piano documentario (con nuove inchieste e registrazioni) ma anche sul piano storico, comparativo-transculturale, e soprattutto teorico e problematico, il precedente saggio che così, oggi, ci si rivela come essenziale introduzione al tema.

Ma in questo secondo volume Mastromattei procede in un approfondimento e in una riflessione di portata determinante ai fini di un avvicinamento il più possibile prossimo alla comprensione intellettuale di quel nucleo problematico di per sé indecristabile, irrazionale, radicalmente "altro" dalla ragione logica, che è il fenomeno dell'estasi sciamanica nell'esperienza viva del suo protagonista - lo sciamano -, e quindi nella traduzione-interpretazione di cui lo studioso si sforza di elaborare componenti psico-culturali e suoi significati e funzioni.

Non per caso, ma secondo una scelta da anni programmata, Mastromattei assume infatti come suo tema e problema da studiare, attraverso la stragrande varietà di possibili approcci al fenomeno sciamanista, quello della condizione estatica. Che è oggettivamente - l'intuisce facilmente chiunque - non solo l'aspetto e un problema centrale e fondamentale dello sciamanesimo ai fini di ogni tentativo di comprensione di esso (dato che «senza estasi non v'è sciamanesimo», come - seguendo Dominik Schröder - ribadisce l'autore, pp. 7, 100) -, ma è anche e soprattutto la condizione da cui lo stesso sciamano acquisisce il potere di gestire - nel bene e nel male, per gli altri e per se stesso - la dimensione del "sacro". Ed è appunto quanto a noi appare, attraverso l'ampia caratterizzazione data dalle pagine di Mastromattei.

Questa precostituita intenzione d'interessarsi della condizione estatica dello sciamano entro una prospettiva globale, cioè psicoculturale, mitico-simbolica, cognitiva e assiologica - e non più psicopatologica, come in passato si usava, porta l'autore a lasciare deliberatamente da parte - anche per il carattere della prassi d'indagine fatta di numerose ma brevi ricognizioni sul terreno - ogni particolare interesse per la dimensione socio-funzionale delle pratiche sciamaniche, degli aspetti divinatori, taumaturgici o terapeutici, che viceversa ha interessato gran parte degli studiosi. Ai quali il nostro riserva un certo ironico indirizzo come se essi - «con buona pace» di loro (pp. 16, 21, 27, 50) - non avessero percepito la predominante importanza del tema qui scelto e additato. E può essere vero il motivo dell'altrui frequente disinteresse suddetto, giacché difficilmente sociologi, antropologi, etnomedici si presentano inclini a scavare nel fondo delle esperienze mistiche, di rapporti con il sovrannaturale e che essi preferiscono interpretare in chiave socio-antropologica, empirica e funzionale. Del resto ci sentiamo di osservare che l'approccio antropologico risulta oggettivamente determinante per la comprensione del rapporto dialettico, sia di condizionamento della comunità verso la preformazione dello sciamano, e sia di funzione dello sciamano in risposta alle istanze e richieste di aiuto, consigli o cura provenienti dalla comunità o da singoli membri di essa, come lo stesso nostro studioso in realtà, nelle documentazioni qui raccolte, implica doverosamente. Anche se contemporaneamente riserva alla seduta sciamanica «un suo valore fondamentale e autonomo, come atto rituale in sé» (pp. 16, 21, 25, 27, 50, 53-54).

Il rigore dell'impostazione data alla ricerca conferisce all'insieme dei risultati un carattere di *work in progress*, come tentativo di mediazione-interpretazione tra lo sciamano e la scienza, non completamente risolto e forse - oserei dire - neppure risolvibile *in toto*. Di fatto sono ricorrenti gli aspetti oltremodo sfuggenti, contrastanti, contraddittori d'ogni componente del comportamento dell'operatore in seduta sciamanica. Particolarmente nebulosi e incerti risultano spesso i rapporti tra espressioni assunte dallo sciamano in una fase e in altre fasi della stessa seduta; ovvero i

rapporti fra i contenuti effettivamente e soggettivamente sperimentati nella transe dalla persona - contenuti difficilmente autenticabili pur tramite l'inchiesta redatta a posteriori -, e quelli eventualmente, pur volontariamente alterati nel rinarrarli al ricercatore che li raccoglie; o rispetto a quei contenuti che il ricercatore liberamente ritiene d'intuire e registra al momento. Fa parte di questo lavoro *in progress* - che è pure prova d'intransigente rigore - una serie di ammissioni preliminari ispirate a modestia e a cautela. Concernono l'impossibilità pratica, per mancanza di un'adeguata équipe esperta di più componenti, di rispondere all'esigenza di precise notazioni analitiche su musica, canti e formule recitate, aspetti essenziali del rituale; o su miti mimati o recitati (p. 53). Ma tali riserve nulla tolgono al valore di importanti intuizioni e definizioni teoriche di portata generale.

L'insistenza nel ribadire la problematicità dell'interpretazione dei significati attribuibili, dai comportamenti dello sciamano durante la transe, al suo rapporto con il mondo sovranaturale di spiriti e divinità, al suo viaggio ultramondano, alle sue impersonazioni con entità sovraumane, o animali, o vegetali, o divine, ci sembra l'aspetto più rigoroso della cautela metodologica messa in opera da Mastromattei nel suo impegnato sforzo di illustrare il senso più significativo dello sciamanismo. La reticenza o l'amnesia vera dello sciamano dopo la seduta rende difficile la ricostruzione e la decodificazione delle situazioni sperimentate da lui. Il carattere in parte onirico dell'esperienza estatica può rendere non corrispondenti alle situazioni vissute i comportamenti gestuali o espressivi assunti dall'uomo nella sua transe (p. 35).

Certamente il testo delle formule recitate, delle invocazioni, e la musica che accompagna la *performance*, sarebbero - avverte il nostro - componenti essenziali per una più adeguata ricostruzione dell'esperienza sciamanica. Sono numerose le variazioni di rapporti tra la persona ed esseri sovranaturali, tanto che uno *jhakri*, sciamano dei Tamang «può impersonare anche gli esseri più sgradevoli e pericolosi», e in ogni caso «è difficilmente tracciabile la linea del tutto ipotetica che separa uno stato di coscienza alterato classificato come "possessione-impersonazione", da una condizione

estatica intesa come “fuoriuscita dal proprio sé”» (p. 83). Infatti, come l'autore nota, «i gradi di distacco della sua personalità quotidiana, per il protagonista del rito, sono vari e diversi, sia da un punto di vista qualitativo che quantitativo» (p. 82), il che vuol dire che non solo tra diverse sedute sciamaniche, ma pure nell'ambito d'una stessa seduta lo sciamano in vari momenti può attuare in sé un profondo o quasi totale, ma anche un tenue o nessun distacco, dalla sua ordinaria fisionomia psichica. Ciò ricorda nella nostra esperienza, un omologo complesso di variazioni possibili, nel caso dei riti di possessioni in contesti, p. es., di culti africani: nei quali la totale simulazione può alternarsi con il totale - o qualunque grado di - coinvolgimento del posseduto nella sua impersonazione con lo spirito occupante.

Al testo di Mastromattei si accompagna un gruppo di tre saggi di tre giovani allievi collaboratori su distinti ambienti, oltre un buon numero di documentari di sedute registrate al vivo nelle varie fasi della sua ricerca sul campo. Per una molteplicità di fattori costitutivi, riconosciamo in questo lavoro un testo-base, un autentico manuale di guida conoscitiva e problematica sullo sciamanismo. Chiaramente Mastromattei assume posizione nei confronti del classico “cult-essay” di Mircea Eliade, divenuto una vera “bibbia della sciamanismo” (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951). E questo prendere posizione, in un modo estremamente equilibrato, sull'autore e sul suo libro da altri molto discusso e criticato, costituisce un merito particolare. Mastromattei s'impone come inauguratore di una nuova sensibilità antropologico-religiosa criticamente sorvegliata che gli apre la via a scoprire ed evidenziare importanti aspetti fin qui trascurati dello sciamanismo (particolarmente sui caratteri della condizione estatica). Ma nuovo è, con il nostro studioso, l'impegno nella ricerca sul campo intorno ad una tematica estremamente delicata e resa ardua dalla impenetrabilità delle implicanze psico-ideologiche, mitico-simboliche, onirico-allucinatorie e delle ambiguità di comunicazione, decodificazione ed interpretazione. Padroneggiare una materia siffatta è opera ambiziosa e coraggiosa, specie quando

guidata - come qui accade - da un deciso equilibrio intellettuale e da una sperimentata padronanza valutativa di fatti, ipotesi, teorie.

Mastromattei apprezza e indubbiamente condivide, di Eliade stesso, la prospettiva che assegna alla sciamanismo in generale un significato e un valore assolutamente autonomi, in quanto complesso religioso autosignificante. Ma dell'ideologia eliadiana «pervasa da un singolare edenismo uranico» e «dalla nostalgia del paradiso», Mastromattei denuncia l'antistoricità dogmatica.

L'autore discute e contrasta, circa lo sciamanismo, le tesi "psicopatologiche" del primo novecento (Charuzin, Bogoraz, Ksenofontov), perpetuate (Basilov) più oltre come «isteria artica» (Ohlmarks) e ancor più vicino a noi come «nevrosi epilettica» (Tokarev) (pp. 39-43) con conseguenti e coerenti razzie antisciamanistiche nell'ex-URSS e nella Repubblica Popolare Cinese.

Tra le osservazioni svolte dal nostro etnologo assumono particolare rilievo, secondo noi, tre di esse: una riguarda la componente del tremito sciamanico, poi quella del viaggio sciamanico, terza quella dell'intrinseca, insanabile problematicità della spiegazione d'ogni rito sciamanico. La sindrome del tremito - uno scuotimento verticale intenso della persona seduta - si rivela essere il primo segno della "visita" di spiriti o divinità (quelle del politeismo induista, ormai in Nepal e in India intrecciato e fuso con lo strato sciamanista più arcaico). Alla fase del tremito segue la fuga e l'isolamento nella foresta o nel bosco, quindi il periodo di addestramento presso il guru-sciamano prescelto. Ma il tremito, in ciascuna reiterazione del rito sciamanico, rievoca e ripete la visita iniziale degli spiriti e dèi che occupano la persona dello sciamano (pp. 50-52, 65). Il tremito si ripete ad ogni occupazione da parte di enti sovra-umani, dai quali proviene, nel soggetto "invaso", il suo "potere" speciale che fa di lui (o di lei, eccezionalmente una donna-sciamano) una personalità dotata di poteri nel rapporto con l'aldilà.

Quanto alla sindrome del viaggio sciamanico, esso riempie la fase cruciale del rito, che «coinvolge il rapporto universale tra sciamano e potenze sovraumane». In questa fase si legano tra loro le

valenze cosmiche connesse con le entità sovraumane, e bisogni, richieste, interessi del dedicatore del rito.

Ma sul viaggio o "volo" sciamanico - già motivo centrale dell'interesse di Eliade -, interessanti e originali risultano le indicazioni o le risposte orali ricevute dal *jhakri* (o *bombo* in lingua tamang) Sete Rumba, personalità sciamanica di spicco incontrata da Mastromattei fin dalla prima ricerca. Sete Rumba, interrogato circa la sua esperienza del "volo", «si rifiutava sempre di discutere sull'argomento affermando che sì, gli sciamani volano, ma senza aggiungere altro oppure raccontando come diversivo storie divertenti di nessun interesse» (p. 83). Ma di contro, il nostro antropologo ci riferisce l'andamento di una seduta sciamanica, già registrata nella precedente ricerca, e che rivela come la fase estatica del viaggio corrisponda a una dura battaglia intervenuta fra lo sciamano - il medesimo Sete Rumba dell'etnia Tamang - e le potenze antagoniste da lui incontrate. La narrazione-registrazione della seduta è un buon modello degli eventi drammatici e dell'arduo rapporto con il "sacro", che si crea con colui che ne gestisce il potere. Reca dunque il testo: «Sete Rumba, all'epoca sessantacinquenne, dopo aver suonato a lungo il tamburo e danzato, si abbattè di schianto sul pavimento, scosso da un tremito e da spasmi delle braccia e delle gambe, gli occhi arrovesciati all'indietro. Dopo qualche minuto divenne rigido e immobile: anche il torace non era più dilatato dal respiro e gli astanti temettero un attacco di cuore. Passarono alcuni minuti ancora e Sete Rumba si rialzò elasticamente, senza manifestare alcun malessere, disse a bassa voce con i suoi aiutanti che era tempo di sacrificare un gallo» (pp. 83-85; 75 ed. 1988). In questo modello di esperienza tipicamente incentrata sul contatto diretto e attivo della persona con il mondo del "sacro", possiamo cogliere appieno la portata originaria, drammaticamente ambivalente - pur senza che Mastromattei ce lo dica esplicitamente nelle sue pagine -: dunque una portata "fascinosa e tremenda" quella dell'incontro col "sacro", che si qualifica in tutta evidenza con il ganz *Anderes*, «il tutt'altro» come appunto l'indicò Rudolf Otto nel suo classico libro *Das Heilige*.

Quanto al terzo dei fattori indicati come di più rilevante importanza nei caratteri generali dello sciamanismo, cioè quello della problematicità intrinsecamente insanabile inerente ai significati dei comportamenti dello sciamano nel corso del rito, fatto sta - osserva il nostro (p. 21-22) -, che «a volte lo sciamano fa balenare, interrogandolo dopo la seduta rituale, una realtà profondamente diversa da quella mimata o espressa nel corso del rito». Anche Holmberg, aggiunge Mastromattei, fa notare che la vaghezza o «il velo» col quale si spiegano i significati dei comportamenti dello sciamano nel rito, da parte di lui stesso o degli assistenti, getta un'aura oscura di indefinibilità disarmante circa il senso del rito. Ed è questa caratterizzazione che a noi sembra doversi riferire al carattere di "sacralità" come tale "indicibile" o "incomunicabile" al mondo profano.

L'indagine etnologica di Mastromattei sullo sciamanesimo nepalese, condotta con collaboratori allievi, nella prima fase negli anni 1984-87, e nella seconda fase (1988-91), dà risultati che, raccolti nell'opera qui presentata, si riferiscono agli stessi Tamang con riscontri desunti anche da fonti diverse (Höfer, Sagant, ecc.). Proprio fra i Tamang l'etnologo scopre un raro caso di sciamano-donna, *Amabombo* (= Madre-sciamano): caso che consente di rilevare la differenza dal comune sciamanesimo maschile: cioè il tabu vigente per la donna, di uccidere personalmente l'animale sacrificale (p. 87): un tabu che si rivela chiaro segno di arcaicità come persistenza dell'originario tabu femminile di uccidere, vigente fra società primitive cinegenetiche.

E' nel senso di una verifica del processo di sincretismi religiosi differenziati, che la seconda parte del libro si apre con i contributi come quello di Martino Nicoletti, che indica l'intreccio della religione Bon tibetana con l'esperienza di possessione rituale sciamanista (pp. 148-159). La sinologa Cristina Sani ritrova tra i Na-khi la presenza di figure sciamaniche originarie dell'etnia stessa, insieme con varie figure di operatori rituali, plasmatesi con scambi tra sciamanesimo e religioni o culture dell'area himalayana tra cui il Bon tibetano.

Di particolare interesse risulta il contributo di Diana Riboli dell'équipe di Mastromattei, sullo sciamanismo dei Chepang del Nepal occidentale, uno dei gruppi aborigeni rimasti come marginali cacciatori fino all'età recente, ma poi sedentarizzati e induizzati per effetto della politica modernizzatrice del governo. L'adattamento dello sciamanismo che pare qui avere profonde origini, alla pressione induista, ha portato lo sciamano dei Chepang (*pande*) ad assumere un ruolo plurivalente come operatore di riti d'ogni genere, dedicati alle divinità del pantheon induista. Lo dimostra il caso osservato dalla ricercatrice, d'un rito brevissimo alla dea Kali, con sacrificio di polli, aspersione di sangue sull'altare, invocazione ma anche - nota tipicamente sciamanistica - l'avvento di uno stato di coscienza alterato, che la Riboli denomina "pre-trance" (p. 171).

Una particolare nota merita la differenza rilevata dalla Riboli tra il modo nel quale si attua la vocazione iniziatica del *pande* chepang, che si tramanda secondo la discendenza da un predecessore *pande* e proviene dal sogno inviato dagli antenati, e il caso più ricorrente in Nepal, a proposito del quale ci si dice (p. 185) che la vocazione passa per la via d'una crisi, d'una malattia o d'una sofferenza, e comunque (Mastromattei, ivi, pp. 16, 65) per un più o meno lungo periodo di crisi, d'isolamento, fuga nel bosco, per poi culminare nell'apprendistato presso il guru.

Carattere comune a tutti gli sciamanismi esaminati dai contributori del libro risulta essere quello che riguarda la fusione o il sovrapporsi dello sciamanismo con l'induismo, o il Bon tibetano, il lamaismo o altra religione dominante; mentre ogni singolo contributo mette a fuoco tratti specifici o varianti locali, che mostrano l'eterogeneità del fenomeno sciamanico nel suo insieme. Ma sembra di doversi precisare che l'eterogeneità si lega alla dinamica dei processi d'adattamento, sincretismo, fusione religiosa, e si lega, insieme, alla deculturazione più o meno decisa messa in atto dai governi locali.

Vittorio Lanternari

J. M. Sallmann, *Santi barocchi, modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce, 1996, pp. 548, Lit. 60.000

Esce in Italia il lavoro di Jean-Michel Sallmann, già apparso in Francia nel 1994 con il titolo *Naples et ses saints à l'âge Baroque*.

Lo storico francese propone un'analisi estremamente densa ed articolata della santità in età barocca a Napoli e nel meridione (1540-1750), arricchendo la sua indagine di suggerimenti e schemi interpretativi propri delle discipline antropologiche (Bourdieu, Lévi-Strauss, Goody). L'impianto stesso del testo asseconda i tre poli del "complesso sciamanico" definiti da Lévi-Strauss in *Anthropologie structurale* (1958).

Guardando al testo di Sallmann in modo necessariamente schematico lo si potrebbe dire fondamentalmente strutturato intorno a due livelli di analisi, storico-sociologico il primo, fenomenologico il secondo.

Il primo livello d'analisi mira ad enucleare lo specifico modello che sottende la santità barocca e a mostrarne il funzionamento.

Nella prima parte del libro, Sallmann non guarda al culto dei santi esclusivamente come ad un oggetto di studio in sé. La santità e le pratiche ad essa relative costituiscono piuttosto un punto di vista privilegiato, un prisma che permette all'autore di indagare aspetti significativi della realtà religiosa, politica e culturale di Napoli e del meridione. Quella realtà così illuminata chiarirà di rimando il senso e le modalità di funzionamento dello specifico modello di santità che si cristallizza in età barocca.

In età moderna la santità è per Sallmann uno dei poli principali attorno ai quali ruota la sfida della Chiesa cattolica nei confronti dei movimenti riformistici luterani e calvinisti. «Mi è sembrato che il culto dei santi - afferma l'autore - potesse costituire il punto di vista migliore per osservare lo sviluppo della Riforma cattolica» (p. 17). Infatti, grazie al fatto che la santità «occupa una posizione centrale nel sistema di rappresentazione cattolico e controlla la maggior parte dei comportamenti e dei modelli di pensiero dei fedeli» (*ibidem*), essa appare agli occhi della Chiesa tridentina uno strumento efficace

per ridefinire la propria identità e il proprio potere di aggregazione rispetto agli sconvolgimenti provocati dalla Riforma protestante.

L'autore propone dunque un'analisi estremamente dettagliata di un'imponente mole di documenti, letteratura agiografica, immagini sacre, decreti papali, trattati teologici. Tale *corpus* documentario consente a Sallmann di tracciare la storia della santità in età moderna e di evidenziare i principali mutamenti della politica pontificia nell'ambito dei quali la santità si evolve e si diffonde nella società meridionale. A partire dal XVI secolo, infatti, il papato procede alla codificazione di procedure giuridiche (imposizione del diritto di riserva pontificia in materia di beatificazione) ed alla creazione di organismi di controllo sempre più rigidi attraverso i quali assicurasi il controllo esclusivo sul culto dei santi e codificare le modalità di una devozione corretta, delineando così in modo sempre più netto «il confine tra l'uso legittimo della santità e quello profano» (p. 152).

Impiegando i concetti chiave del pensiero bourdieano lo storico francese guarda alla santità come ad un "mercato" nell'ambito del quale le istanze delle autorità ecclesiastiche si confrontano con quelle dei fedeli. All'interno di tale mercato ordini religiosi, clero regolare e secolare e gruppi di devoti, spesso veri e propri gruppi di pressione, competono aspramente per appropriarsi dei "profitti" simbolici che dalla santità derivano. Sallmann individua nel culto dei santi un ambito nel quale poter cogliere la distribuzione dei rapporti di forza che strutturano il campo religioso e il suo articolarsi rispetto ad altri campi (poteri laici) in quel particolare momento storico.

Infatti, se la Chiesa ha il potere di non prendere in considerazione o di osteggiare apertamente le proposte di beatificazione devianti rispetto ai propri modelli, anche quando le pressioni alla base sono forti, ai fedeli non pertiene semplicemente il consumo di una santità consentita poiché, in ultima analisi, è solo grazie a loro che «la santità trova la propria consacrazione» (p. 152). Nonostante il fatto che la fama di santità debba essere accreditata tra tutti i fedeli (*vox populi, vox dei*) affinché il procedimento canonico abbia buon esito, la "fabbricazione dei santi" spetta alle *élites* religiose e laiche. I santi stessi non sono mai figure

isolate, sono esponenti di ambiti privilegiati della società meridionale, membri dell'aristocrazia e del ceto medio.

L'età barocca, afferma l'autore, privilegia una santità clericale, maschile ed aristocratica. Nel XVI secolo la chiesa cattolica non promuove una santità femminile tradizionalmente caratterizzata dal misticismo e dalla profezia. Questo tipo di santità, infatti, minimizzerebbe il potere sacerdotale e metterebbe in discussione l'ordine religioso stabilito che in questo periodo deve essere ribadito. Inoltre la santità moderna è essenzialmente taumaturgica e miracolistica. I poteri taumaturgici in funzione degli schemi mentali che esprimono una divisione sessuale dei ruoli, secondo Sallmann, pertengono agli uomini in modo quasi esclusivo.

Il rapporto che lega il santo alla sua comunità, insomma, codifica ed esprime simbolicamente «l'immagine gerarchizzata della società aristocratica d'*ancien régime* ed esprime il legame clientelare che unisce i potenti agli umili attraverso un gioco di reciprocità» (p. 102).

Nel suo lavoro Sallmann si sofferma anche sulle storie individuali di uomini e donne che hanno goduto nel periodo storico considerato di una reputazione di santità, ricostruendole attraverso l'analisi di testi agiografici e degli atti dei processi di canonizzazione o al contrario, nei casi di santità simulata, di processi inquisitoriali. Lo storico francese analizza la santità barocca mettendo in rilievo la dialettica tra esperienza intima e immagine sociale, quel gioco complesso di sottili corrispondenze, che lega il santo al suo *entourage*. Mostra come il primo sente e rivendica la sua vocazione alla santità e di ritorno come il suo pubblico la percepisce e gli da un senso o, al contrario, come la respinge.

Pur non eludendo il problema del potere, l'autore coglie anche nella santità quella che Carlo Ginzburg ha definito in *Storia Notturna* (1989) una «formazione culturale di compromesso», un luogo di forte circolarità tra "l'alto" e il "basso", ove credenze e pratiche sono condivise da tutti gli attori sociali in modo più che omogeneo: «dall'alto in basso della gerarchia sociale l'attaccamento al culto dei santi è condiviso da tutti, allo stesso titolo e nelle stesse forme, dal nobile di alto lignaggio come dall'artigiano o dal

contadino» (p. 471). Uno dei tratti specifici dell'età barocca nel Regno delle due Sicilie è infatti la sconcertante proliferazione di un movimento devozionale che investe ogni sfera della vita sociale e culturale. Una devozione intensa che si esprime attraverso i pellegrinaggi, l'adorazione delle reliquie e delle immagini sacre, che lega in modo indissolubile i fedeli ai propri "avvocati" celesti.

Per rendere ragione dell'esistenza di questo *corpus* di credenze condivise, nella parte conclusiva del suo libro, Sallmann si sposta al secondo livello esplicativo che abbiamo definito fenomenologico. Lo storico francese, applicando su di un terreno storico le riflessioni levistraussiane relative al "complesso sciamanico", identifica nella santità una forma di sciamanesimo.

Il culto dei santi rappresenta per i devoti tutti, a prescindere da ogni appartenenza sociale, una modalità di risoluzione delle crisi che irrompono nelle esistenze individuali e collettive. Di fronte alle incertezze della vita quotidiana, all'irruzione possibile di un disordine fisiologico, il santo, grazie ai suoi poteri straordinari di mediazione con il mondo sovranaturale è, come lo sciamano, il garante della stabilità del gruppo e dell'individuo, lo strumento simbolico attraverso il quale ricostituire gli equilibri infranti di un società attraversata da forti tensioni. E' forse nel riconoscimento di questa identità tra santità e sciamanesimo che l'analisi dello storico francese sembra forse non del tutto condivisibile.

Non si vuole qui mettere in discussione la reale e rilevante presenza, all'interno di una formazione sociale complessa quale è quella napoletana e meridionale in età moderna, di un movimento incessante di va e vieni e di scambi tra ambiti diversi dell'insieme sociale. Né disconoscere la presenza di una serie di convergenze tra santità e sciamanesimo che, come ben argomenta Sallmann, sono numerose: «una nascita straordinaria posta sotto felici auspici; un ciclo di formazione e di iniziazione che va dalla chiamata all'apprendistato presso un maestro per acquisire sapere e poteri; stati specifici tra i più spettacolari come l'estasi e la levitazione; un comportamento fuori dal normale formalizzato nella nozione di virtù esercitate in grado eroico; doni sovranaturali che si manifestano nell'attività profetica e miracolosa» (p. 474).

Ciò che non convince pienamente è il fatto che per Sallmann l'aver rintracciato queste analogie non costituisce un nodo problematico su cui sia necessario riflettere ulteriormente e che debba essere sciolto. L'operazione proposta dall'autore non sembra infatti andare oltre l'individuazione formale di un'identità tra due fenomeni tra loro difficilmente sovrapponibili. In realtà appare sempre più arduo avvalersi in modo poco problematico di una categoria analitica come quella dello sciamanesimo. Per quest'ultima come per altre categorie - etnia, parentela - infatti è stato avviato un processo di revisione critica che ha messo in luce i rischi di riduzionismo che l'uso di tali nozioni implica. Inoltre l'identificazione del santo con la figura dello sciamano, seppure arricchisce la prospettiva dell'analisi di originali strumenti interpretativi, rischia di appiattire la santità nella sola dimensione taumaturgica e miracolistica: «Se un osservatore esterno avesse potuto domandare al testimone di un processo di beatificazione a che cosa servisse un santo, questi avrebbe probabilmente risposto che la sua utilità prima er quella di fare miracoli» (p. 143); «ciò che si domanda ad un santo è prima di tutto di essere un taumaturgo» (p. 331).

Se nella prima parte del libro Sallmann individua nella santità un modello pratico-teorico del quale e attraverso il quale evidenziare evoluzioni storiche e rapporti di forza, la scelta di privilegiare un'analisi di tipo *phénoménologique* e di porre l'accento sulla funzione terapeutica pone in secondo piano la complessità della santità intesa come fatto culturale e messa in evidenza già nella prima parte del testo.

Silvia Manganeli

A. M. Sobrero, *Hora de Bai. Antropologia e letteratura delle isole di Capo Verde*, Argo, Lecce, 1996, pp. 301, Lit. 40.000

Il testo di Sobrero vuole restituire, attraverso una lettura molto peculiare, l'immagine complessa e composita della realtà

capoverdiana. Capo Verde, terra creola, di incontri e di adattamenti; di fame, migrazioni e isolamenti, ci dice Sobrero, non può essere compresa attraverso lo studio di specifiche istituzioni culturali, ma cercando invece di dare il senso profondo di una realtà frammentata e complessa. Il libro presenta una costruzione originale, che guida il lettore attraverso le tappe della comprensione che ha attraversato l'antropologo. Quel che il testo non fa, giustamente, è riproporre gli schemi classici delle descrizioni etnografiche. Del resto, il punto di avvio della ricerca è la constatazione di un fallimento: quello del progetto di restituire la realtà dell'isola partendo da qualche tratto della tradizione africana o portoghese. «Capo Verde si presentava, tuttavia, come un caso particolare: non solo il piano delle tradizioni sembrava stranamente modesto, quasi come se qui - al contrario di quanto è accaduto in Brasile - l'Africa e l'Europa incontrandosi si fossero svuotate a vicenda; ma, cosa più importante, i contadini dimostravano una disponibilità eccezionale ad adattarsi a quanto di nuovo veniva loro proposto» (p. 25).

Questa constatazione ha permesso a Sobrero di battere nuove strade. Di cercare di restituire l'immagine dell'isola attraverso le elaborazioni teoriche e i prodotti letterari degli stessi intellettuali capoverdiani. In ciò il libro si presenta come estremamente originale, ma l'antropologo italiano rivendica fino in fondo la scelta metodologica: «Non è usuale in un libro di antropologia il ricorso così frequente alla letteratura [...] Inizialmente è stato casuale: mi sembrava che la partecipazione alla vita di tutti i giorni, il lavoro in comune a S. Domingos, la valorizzazione di quel grande bagaglio di bisogni e di sentimenti che ogni società ha in comune con ogni altra, fossero la migliore via di accesso ad un mondo diverso. E in effetti penso ancora che questa sia per l'antropologo la strada obbligata e maestra. Poi, a Mindelo, mi sembrò che l'incontro con la poesia, la pittura, la musica, la letteratura delle isole permettesse di incrociare prospettive diverse, di trovare confini e punti d'osservazione che altrimenti mi sarebbero restati estranei» (p. 38).

La costruzione dell'immagine del capoverdiano operata dai capoverdiani è diversa nelle diverse generazioni di intellettuali, anche se in tutte è forte l'interesse verso l'antropologia. In una prima

fase in cui si privilegiano innanzitutto i legami con la cultura portoghese, ed in cui il capoverdiano viene il più possibile assimilato al portoghese. Nella seconda, quella cui viene dedicato più spazio, protagonisti sono il gruppo di intellettuali riuniti attorno alla rivista *Claridade*. La loro elaborazione è influenzata soprattutto dalle tesi dell'antropologo brasiliano Freyre, cioè dall'idea che il portoghese, per sua stessa natura ibrido, causa il modello stesso di colonizzazione, caratterizzato da un numero esiguo di coloni della madrepatria, avesse condotto in porto una felice ibridazione di culture, avesse creato un mondo in cui gli elementi europei convivevano con quelli africani. Il Brasile era per Freyre esempio di tale "mondo che il portoghese creò". Il gruppo di *Claridade* intravede dunque la possibilità di considerare quello capoverdiano come un caso di una storia più ampia. Non mancano però le elaborazioni autonome che tentano di dare nel caso di Capo Verde una maggiore importanza all'elemento mulatto rispetto a quello portoghese. *Claridade* comunque non sembra uscire da una idea fondamentalmente armonicista dell'immagine del capoverdiano.

Di diverso tenore e di diversa complessità le elaborazioni della terza generazione, quella che in modo più o meno indiretto è implicata nella lotta per l'indipendenza. Quel che emerge è l'idea di un quadro più complesso, di un mondo ancora per gran parte. Benché piccole le isole di Capo Verde sono il risultato di mondi diversi combinati in diverse maniere. «Il merito di Romano sta, in primo luogo, nel moltiplicare il numero di questi mondi: alla loro origine non c'è solo "l'Europa del Portogallo" e una vaga idea dell'Africa. Il processo di popolamento e di formazione culturale delle isole è molto più variegato di quanto non si creda» (pp. 147-148).

Sobrero, nella costruzione del suo testo, costringe il lettore a bruschi cambi di registro. All'analisi dei testi letterari - romanzi principalmente - si succede il racconto della sua esperienza diretta di funzionario FAO impegnato in uno specifico progetto, o quella della ricostruzione storica del popolamento delle isole e della formazione della società creola; così come analisi sulla stessa origine della lingua creola. Su tutto aleggia, ricordato a più riprese nel testo,

l'elementarmente umano, concretizzato nella storia delle ripetute carestie- portatrici di innumerevoli morti -, nel rapporto che il capoverdiano ha con i segni del clima, che alimentano speranza o disperazione, o ancora con i sentimenti sempre presenti della fuga verso l'esterno - quella scelta di migrazione la cui legittimità fu anche motivo di dibattito tra gli intellettuali capoverdiani - o nel rifugio degli angusti spazi interni delle piccole isole dell'arcipelago.

L'alternativa tra fuga e rifugio rimanda alla grande divisione che percorre le isole: quella tra *kriol* e *badiu*, quella cioè tra il mulatto ed il figlio degli schiavi fuggiti nella boscaglia, si potrebbe dire ad una prima approssimazione, ma non è una divisione razziale quanto di cultura: vi sono contadini decisamente bianchi che in tutto e per tutto sono *badiu*. «Ogni capoverdiano vive questa alternativa fra *kriol* e *badiu*: rendersi disponibile al mondo, perdersi per il mondo o chiudersi in se stesso, mettersi sulla difensiva. E' il contrasto fra *pequenez* quotidiana e grandiosità dello sguardo e dell'immaginazione, fra *Terra e Terra-Longe*; tra la vita qui nelle isole e la vita *Là-Fora*, fra restare o emigrare. Anche la percezione della natura è diversa. Il *Kriol* si sente sempre in un'isola, sente il peso della solitudine, può amare o odiare il mare a seconda che lo pensi come una prigione o una via di fuga, ma comunque il mare è sempre presente nella sua vita [...] Il *badiu* quasi non considera il mare parte del suo paesaggio: il suo sguardo è tutto rivolto all'interno, i suoi villaggi sono nascosti, mimetizzati nella natura *do interior*» (pp. 158-159).

E allora vi è come un'altra Capo Verde che va restituita, a riprova che, come sostiene l'autore, creolo non vuol dire solo amalgama, ma anche permanere di mondi diversi che producono essi stessi differenze. E' la figura del *badiu*, schivo e rinchiuso nella sua *pequenez*. Per molti versi il testo di Sobrero è un viaggio a ritroso, dalla cultura creola a quella del *badiu*; dalla costruzione dell'immagine del capoverdiano degli intellettuali creoli alla scoperta del mondo *badiu*; dalle fonti letterarie che si impongono nella prima parte, alla minuziosa analisi della mentalità del *badiu* condotta con strumenti più familiari alla tradizione dell'indagine antropologica. Ecco allora spuntare gli *increntes*, quei contadini cioè

che creano una versione del cristianesimo che molto, per quanto vi è di africano, rimanda ai culti sincretici afro-brasiliani: si pensi ad *Exù*, divinità yoruba ed una degli *orixà* preminenti in Brasile, che emerge dalle pieghe delle idee religiose degli *incentes*. Sospetti al regime portoghese, ben presto gli *incentes* si trasformano in qualcosa di pericoloso, in un gruppo che sembra poter minacciare l'ordine nelle isole, e gli *incentes* diventano allora *rebelados*. E' un passaggio, indotto anche dalle azioni regolatrici "civilizzatrici" dei bianchi - le campagne di vaccinazione ad esempio -, lento anche perché i riti degli *incentes* sono poco vistosi, mascherati: «L'arte del *badiu*, più che quella del resistere è stata quella del nascondersi, del mascherarsi [...] Quando il mascheramento non fu più possibile, i *badiu*, qui come altrove, passarono al rifiuto, alla fuga, a una manifesta ostilità: dai *badiu do interior* si passò agli *incentes* e dagli *incentes* ai *rebelados*» (pp. 222 e 223).

Il libro è attraversato da un costante interesse per quelle che si possono definire come le aree di tensione della società capoverdiana, poco spazio è concesso all'analisi di un apparato culturale più legato alla tradizione. E' sicuramente un volume molto valido. La scelta di diversi registri di scrittura, non usuale per la tradizione antropologica, permettono al testo di rendere a pieno la complessità dei piani di analisi senza per questo appesantire la lettura. E' certamente interessante la scelta delle fonti, soprattutto perché nel vivo della ricerca impongono l'abbandono di quella tradizione del rappresentare da una parte gli antropologi dall'altra i nativi mettendo spesso tra parentesi le immagini di sé che essi stessi costruiscono, e di cui grazie più di un decennio di temperie decostruttivista ci stiamo per sbarazzare. La scelta del percorso "a ritroso" appare felice non solo dal punto di vista della costruzione del testo, poiché come avverte l'autore essa ha sicuramente condizionato lo stesso dipanarsi della comprensione: «Mindelo l'apolide, Mindelo crocevia del mondo, Mindelo che all'inizio del secolo aveva il teatro, il cinema e i libri di Durkheim, non sarebbe mai stata possibile se dietro non vi fosse stata la storia particolarissima delle isole, il mondo del *badiu* di Santiago; ma, se il processo di ricerca fosse stato diverso, se il punto di partenza fosse stato il mondo dei contadini

badiu, il rischio sarebbe stato nel caso migliore, proprio quello di compiacersi di quelle immagini, di cedere al piacere di raccontarle e di rimanerne costretti e invischiati» (p. 40).

Pino Schirripa

N. Wachtel, *Dèi e vampiri*, Einaudi, Torino, 1993, pp. 126, Lit. 16.000

P. Coppo, *Guaritori di follia. Storie dell'altopiano Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, pp. 123, Lit. 26.000

Il testo di Wachtel e quello di Coppo sembrano nascere da una stessa motivazione: elaborare, quando l'esperienza si è oramai conclusa, il distacco dal luogo di ricerca attraverso il racconto degli ultimi giorni trascorsi sul campo. Anche la strategia narrativa appare per molti versi simile; in tutti e due i testi infatti il racconto di quegli ultimi giorni viene interpolato con ricordi più lontani nel tempo, minute descrizioni di informatori e amici, analisi e illustrazioni etnografiche. Eppure, a una lettura più approfondita, la stessa strategia narrativa sembra essere utilizzata dai due autori per proporre operazioni affatto diverse e, soprattutto, un diverso atteggiamento verso il campo.

Il libro di Wachtel introduce immediatamente il lettore entro la situazione: l'arrivo al villaggio di Chipaya in Bolivia durante una festa popolare. La descrizione delle forti sensazioni provate dall'autore si accompagna immediatamente con un sentimento di estraneità: i rossi berretti di produzione coreana che oramai quasi tutti al villaggio indossano, la musica diffusa dagli altoparlanti dei camion dei venditori sono visti cedimento a mode culturali figlie di una modernità fino a pochi anni prima sconosciuta. Anche l'incontro con i suoi informatori sembra confermare all'autore i grandi cambiamenti che il villaggio ha vissuto nel corso degli ultimi anni.

Come si è detto, Wachtel a Chipaya ha svolto ricerca per molti anni, quest'ultimo viaggio ha per lui il significato di un congedo;

verso gli amici e, anche, verso il campo, inteso come luogo in cui sono venute via via maturando le sue linee di ricerca. Eppure il racconto del congedo, la forma diaristica che il testo assume all'inizio cede ben presto il passo a una descrizione etnografica del villaggio e dei suoi conflitti in uno stile classico del resoconto etnografico. L'autore infatti ci presenta la struttura del villaggio, diviso in due metà, ognuna a gestire precisi appezzamenti di terra, ed attraversato da tensioni che hanno incrinato le stesse solidarietà di metà, sfociando in scissioni ora in parte in via di ricomposizione. L'intera organizzazione del villaggio ruota comunque intorno alle due metà; e i conflitti tra queste, che risalgono assai indietro nel tempo, misero a suo tempo in serio imbarazzo Wachtel, allorché dovette decidere in quale dei due quartieri del villaggio fissare la propria residenza.

Il racconto di questo suo imbarazzo, quasi l'autore proceda per associazioni, si lega immediatamente a quello dell'evento che gli fece guadagnare il rispetto e la simpatia di tutta la comunità. Si era all'approssimarsi di una celebrazione culturale che coinvolgeva una delle due metà di Chipaya. In realtà, negli ultimi tempi a causa dell'affermarsi del cristianesimo tali culti erano in forte declino, e non era facile trovare qualcuno disposto ad assumersi l'onere, forse oramai più grande dell'onore, di organizzare il rituale e pagare gli immancabili liquori. Uno dei suoi informatori propose a Wachtel di assumersi questo compito. La descrizione del rituale è vivida: la processione gli atti rituali compiuti, l'alcool che scorre e rende tutti ebbri, il ritorno al villaggio e, simile a quella del dio, la foggia del suo vestito: per un giorno l'antropologo divenne dio.

Il testo costringe il lettore a continui mutamenti di registro: i ricordi continuano ad interpolarsi con altre analisi. La persecuzione di un membro del villaggio dà modo a Wachtel di riflettere su una delle figure tipiche dell'immaginario sudamericano: il vampiro identificato di volta in volta con gli Spagnoli e con altre figure di stranieri. Si torna poi alla tensioni che attraversano il villaggio, messe in luce stavolta nella descrizione dei mutamenti religiosi che si sono riscontrati. L'affermarsi del cristianesimo, negli ultimi tempi, si accompagna con nuove divisioni: alla chiesa cattolica e

protestante si affiancano ora i pentecostali; gli individui passano tra le varie confessioni con strategie che l'autore analizza alla luce delle più generali dinamiche che investono la comunità.

Pur presentando dunque molte parti diaristiche, *Dèi e vampiri* fornisce al lettore informazioni ed analisi etnografiche di indubbio interesse, anche se a volte esse rischiano di rimanere in superficie. La stessa struttura narrativa poi rende la lettura del libro estremamente piacevole. Ma qual è la logica che sottende questo testo? Centrali a questo proposito si rivelano le ultime pagine.

Come si diceva, il libro nasce dal racconto dell'ultimo viaggio di Wachtel a Chipaya, svolto a mo' di congedo. Accennavo all'inizio al senso di estraneità che sembra pervadere l'autore al suo arrivo. La stessa sensazione si avverte proprio nella parte finale. L'autore narra dei giovani del villaggio, di un caso del suicidio del figlio di un suo amico, segno di un disagio giovanile prima sconosciuto oggi sempre più evidente. Wachtel riferisce anche delle nuove abitudini giovanili: incontrarsi la sera appena fuori il villaggio per ballare al ritmo di motivi occidentali. La musica che risuona nella notte invade il villaggio, quasi a mostrare che i segni di una sempre più evidente modernità rendono inevitabile il distacco. Da questo punto di vista l'immagine che chiude il libro, il ritratto del cacciatore chipaya che campeggia in casa dell'autore, sembra esprimere più che il rapporto con quella terra, la nostalgia per un mondo che non c'è più, o meglio, per un mondo che l'antropologo non vuol riconoscere nei suoi mutamenti.

Anche il libro di Coppo, come lo stesso autore dichiara fin dalle prime pagine, elabora un distacco da un luogo, Bandiagara in Mali, dove per tredici anni egli ha lavorato, all'interno di un programma di cooperazione, alla realizzazione del Centro di Medicina Tradizionale. Come dichiara lo stesso autore l'esperienza nasce da una forte istanza conoscitiva: «Tredici anni prima, nel 1977, ero tornato in Mali, che conoscevo da turista, per capire che cosa accadeva lì della "follia". In Italia si discutevano i rapporti tra disturbi mentali e organizzazione produttiva e sociale. Una parte dei tecnici li considerava prodotto di una organizzazione sociale, quella capitalistica, basata su sfruttamento e marginalizzazione. la

psichiatria era accusata di concorrere a produrre, medicalizzando il disagio, segregandolo nei manicomi e spegnendolo con psicofarmaci, ciò che poi pretendeva di curare. (...) In Mali non c'era modo di produzione capitalistico, e, eccettuata la Divisione Psichiatrica dell'Ospedale della capitale, diretta da un infermiere, non c'erano né strutture psichiatriche né psichiatri. Cosa succedeva, dunque, in Mali dei disturbi mentali?» (pp. 53-54).

Costruito in forma di diario degli ultimi giorni trascorsi a Bandiagara, anche il libro di Coppo, come già quello di Wachtel, vede l'intersecarsi di diversi registri che vanno dalle intime situazioni personali (il saluto, solitario, ai luoghi più cari) a riflessioni sul lavoro degli etnologi (Griaule).

Il racconto di quei giorni consente al lettore di incontrare i personaggi e i luoghi che sono stati al centro di questa ricerca. Vengono così via via presentati i ritratti di alcuni individui che hanno giocato un ruolo chiave nello svolgersi dell'esperienza di Coppo, primo fra tutti Sagara Kasselem, il guaritore che per primo lo iniziò alla conoscenze terapeutiche maliane. Allo stesso modo vengono resi, con stile immediato, le ansie e i dubbi, figli di sottili conflitti che attraversano quella società e della difficoltà di gestire un potere comunque ambivalente, di Allaj Sagara, figlio del guaritore, allorquando egli, alla morte del padre, è designato a prendere il suo posto. «Allaj non si sentiva ancora in grado di fare altrettanto. Era troppo giovane; temeva di non farcela. La "gente" della boscaglia avrebbe potuto farlo cadere a terra, o addirittura portarselo via (...) Oltre a tutto, una parte del villaggio non accettava le pratiche feticistiche del vecchio; non avevano potuto opporsi a Kasselem, perché anziano e uomo di potere; ma lui era giovane e non aveva ancora dimostrato la sua forza» (p. 82).

Nello stesso tempo attraverso le parole di un informatore, che l'autore tenta di riportare in traduzione nei modi e tempi tipici del raccontare africano, tessuto di rinvii e ritorni, vengono ripercorsi i momenti salienti della storia dell'altopiano, dagli scontri tra Dogon e Peul, all'amministrazione coloniale, alla seconda guerra mondiale.

Ma il racconto di quei giorni illustra al lettore anche l'ideologia tradizionale della malattia e il modo di lavorare del Centro di

Medicina Tradizionale, basato sull'incontro di nosografie diverse. Viene portato al Centro, da un villaggio di pescatori distante un centinaio di chilometri, Amidu, malato di *diède*, il vento che colpisce le persone e le rende folli. Il padre di Amidu, guaritore a sua volta ma impotente di fronte a questa malattia, aveva saputo in sogno che al Centro ci sarebbe stata la possibilità di guarirlo. Alla consultazione partecipano medici occidentali e terapeuti tradizionali che, insieme, valutano il caso e prospettano una strategia di cura. Durante la consultazione viene sentita anche la madre del ragazzo, infrangendo così la regola tradizionale che vuole che la parola pubblica sia riservata solo agli uomini. Segno della breccia che nuovi modelli hanno fatto nel tessuto di vita tradizionale.

Nell'attività di ricerca del Centro ha sicuramente pesato molto il confronto con quanto Griaule e la sua scuola avevano prodotto sulla cultura dogon. Confronto sicuramente scomodo, sia per la quantità di lavoro da essi prodotta che per la statura del caposcuola. Come spesso accade i dati dell'indagine di campo non sempre coincidevano con le sistemazioni trovate nei libri: dove erano finite le conoscenze dettate a Griaule da Ogotemmelì? Si decide così di andare a Sanga, luogo centrale delle ricerche di Griaule, dove frotte di turisti ascoltano da guide dogon, che padroneggiano il francese e spesso l'inglese e qualche parola di italiano e spagnolo, le storie dogon che le guide hanno imparato leggendo i libri dei bianchi. Lì ascoltando i guaritori i ricercatori del Centro comprendono pian piano che «Sembrava che ci fosse stato un equivoco, un errore da parte di chi aveva, allora, raccolto le prime informazioni, e il malinteso aveva generato confusione. La confusione a sua volta si era popolata di interpretazioni, ipotesi, tentativi di rendere coerenti e comprensibili informazioni diverse e contraddittorie. Il tutto si era coagulato in un discorso che non aveva molto da spartire con la realtà da cui era nato». E in un momento in cui l'antropologia è impegnata, partendo dai discorsi indigeni sul senso delle loro azioni sociali, a decostruire gran parte delle teorie degli etnologi degli anni passati, è sicuramente importante sottolineare le conclusioni cui arriva Coppo; e cioè che «l'avventura di Griaule sull'altopiano non si sarebbe conclusa tanto con la scoperta di una cultura africana fino ad allora

sconosciuta, ma con la costruzione, ad opera sia dei Bianchi che degli interpreti e informatori locali ben più partecipi e attivi di quanto gli studiosi pensassero, di un mito composito, in cui coesistevano, confusi, invenzioni e registrazioni realtà, frammenti di miti europei e africani portati dagli uni e dagli altri» (p. 115).

Dicevo che anche il libro di Coppo è l'elaborazione di un congedo, ma credo che si tratti di un congedo ben diverso da quello di Wachtel. Qui non si rifiuta la realtà in movimento, al contrario, frutto di un'inquietudine dell'autore che si riflette in quella del paese che si dirigeva verso una sanguinosa guerra civile. Ancora una volta le ultime pagine danno il senso, a mio avviso, dell'atteggiamento verso il campo. Si tratta di una piccola appendice in cui sono sinteticamente riportati i principali avvenimenti che hanno scandito la rivolta del 1991, frutto di un rapporto mai interrotto con quella realtà, del resto mai rifiutata.

Pino Schirripa