

NOTE E RECENSIONI

Identità e potere in Africa Occidentale, Convegno di Studi Akan, Roma 8 maggio 1996, Urbino 9-11 maggio 1996.

Si è svolto a Urbino dal 9 all'11 maggio, preceduto da una sessione tenutasi l'8 maggio a Roma presso l'Università "La Sapienza", un Convegno internazionale di studi akan. L'area linguistica akan comprende alcune popolazioni, stanziatesi entro i confini degli attuali stati del Ghana e della Costa d'Avorio, che in epoca precoloniale hanno dato vita ad alcune formazioni politiche storicamente rilevanti, come l'impero Asante (si vedano gli importanti studi recenti di I. Wilks 1993, *Forests of Gold*, Ohio University Press, e di Th. McCaskie 1995, *State and society in precolonial Asante*, Cambridge University Press) il regno Anyi Ndenye (C.-H. Perrot 1982, *Les Anyi Ndenye et le pouvoir au 18 et 19 siècles*, Publications de la Sorbonne, Parigi), il regno Abron del Gyaman (E. Terray 1995, *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, Karthala, Parigi). Del raggruppamento Akan fanno parte gli Nzema cui molti studiosi della Scuola romana di Etnologia, e primo fra tutti Vinigi L. Grottanelli, hanno dedicato oltre vent'anni di studi e di ricerche.

Nella sessione di preapertura del Convegno svoltasi a Roma nella sala delle Teleconferenze del Rettorato, alla presenza del re degli Nzema e del Presidente della National Commission on Culture del Ghana, Luigi M. Lombardi Satriani a nome del Dipartimento di Studi Glottoantropologici e Discipline Musicali ha sottolineato l'importanza e il rilievo culturale di un Convegno che si celebra in Italia a quarant'anni della prima missione scientifica di Vinigi L. Grottanelli tra gli Nzema del Ghana. Ha quindi ricordato il merito storico dell'Università di Roma per il contributo scientifico dato agli studi akan sotto la guida dello stesso Grottanelli e proseguiti sia in Ghana che in Costa d'Avorio da Giorgio R. Cardona, Ernesta Cerulli, Vittorio Lanternari, Italo Signorini ed Anthony Wade-Brown. Mariano Pavanello ha successivamente tracciato una breve retrospettiva della Missione Etnologica Italiana in Ghana tra il 1956 e il 1976 mettendone in evidenza l'originalità come prima grande

impresa scientifica africanista multidisciplinare e ricordandone le tappe fondamentali e gli esiti scientifici più rilevanti. Infine Carla M. Rita e Francesco Pompeo hanno presentato per conto del Dipartimento un video da loro curato utilizzando una parte dei materiali audiovisivi e fotografici prodotti negli anni '60 e '70 dagli studiosi che hanno partecipato a diverse campagne sul terreno tra gli Nzema.

La parte più propriamente scientifica del Convegno si è svolta presso l'Università di Urbino che, con il contributo delle Università di Pisa e Siena, ha avuto il grande merito di organizzare e realizzare questa notevole iniziativa. Il Convegno, apertosi con un'ampia prolusione di Giampaolo Calchi Novati sulla comparazione dei processi di colonizzazione e decolonizzazione in Africa Orientale e Occidentale, si è snodato in quattro sessioni di lavoro in cui studiosi di varie nazionalità hanno affrontato tematiche di carattere antropologico e storico più o meno direttamente centrate sul tema dominante. Così Kwame Arhin dell'Università del Ghana e Awulae Annor Adjaye III, re (*Omanhene*) dello Nzema Occidentale, hanno dibattuto l'argomento della natura del potere tradizionale akan. Thomas McCaskie dell'Università di Birmingham ed Emmanuel Terray dell'École de Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi hanno discusso, l'uno per gli Asante del Ghana e l'altro per gli Abron della Costa d'Avorio, le tematiche centrali della natura e dell'origine dell'ordine statale. Ray A. Kea della University of California Riverside e Yann Deffontaine del Centre de Recherches Africaines di Parigi hanno presentato alcune questioni originali sulla storia dell'area fanti in Ghana. Claude-Hélène Perrot dell'Università di Parigi I e Harris Memel-Foté del Collège de France hanno analizzato alcuni particolari aspetti della rappresentazione del potere nelle società lagunari della Costa d'Avorio. Mariano Pavanello e Pierluigi Valsecchi, trattando degli Nzema, hanno introdotto, il primo tematiche giuridiche, e il secondo alcune questioni di storia politica, mentre Berardino Palumbo, sempre a proposito degli Nzema, ha ripreso il tema della matrilinearità. Veronique Duchesne e Pino Schirripa hanno presentato alcuni temi connessi al culto e alle pratiche di guarigione, la prima in particolare ha affrontato l'identità religiosa territoriale tra

gli Anyi Morofue della Costa d'Avorio, mentre il secondo ha discusso la trasmissione del potere spirituale tra gli Nzema del Ghana. Una tavola rotonda centrata soprattutto sul problema dell'identità Akan ha concluso il Convegno l'11 maggio.

P. K.

R. Astuti, S. Grilli, B. Palumbo, F. Viti, *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, a cura di Pier Giorgio Solinas, La Nuova Italia Scientifica, Roma, pp. 325, 1995

L'itinerario di lettura che suggerisco nella presente recensione è un percorso dialogico e circolare che proceda secondo criteri di affinità, opposizione e integrazione tra i saggi raccolti da Pier Giorgio Solinas in *Luoghi d'Africa*. I discorsi che portano avanti i singoli ricercatori, infatti, seppure all'interno delle rispettive autonomie metodologiche e della diversità dei contesti etnografici, favoriscono una lettura discontinua e fortemente integrata dei loro contributi, tale da rimescolare continuamente i confini autoriali degli interventi. Per esempio, a mio parere, le pagine iniziali del saggio di Berardino Palumbo (pp. 129-137), quelle della prima metà del paragrafo introduttivo di Fabio Viti (pp. 205-210) e le pagine conclusive di Rita Astuti (pp. 65-69), andrebbero lette in sequenza a prescindere dalla loro collocazione nel testo. Mi rendo però conto dei rischi impliciti in una lettura così decontestualizzante e quindi, non volendo comunque cedere all'ordine alfabetico proposto dall'indice - Astuti, Grilli, Palumbo e Viti - o a una lettura a "spot" - frammenti di discorsi inseriti nel discorso ordinativo del critico -, preferisco considerare *Luoghi d'Africa* come un testo costruito su dei dialoghi a due, che progressivamente si rimandano l'un l'altro sino a configurare un circolo ideale di informazioni e commenti. Suggerisco inoltre di posticipare la lettura della prefazione curata da Solinas al termine del libro: in effetti più che una generica introduzione sullo stato degli studi sull'etnicità o una parziale presentazione dei singoli autori, le note del curatore rappresentano un commento autorevole sulla possibilità che le ricerche presentate possano dialogare tra loro a vari livelli. Da questo punto di vista la lettura preventiva dei saggi

consente di apprezzare pienamente il tentativo di Solinas di non sovrapporre la sua voce a quella dei ricercatori. Lasciamo quindi al curatore il diritto di pronunciare l'ultima parola su *Luoghi d'Africa* e verifichiamo alcuni dei punti in discussione partendo dal dialogo Palumbo-Viti.

I due si confrontano su di un tema centrale dell'attuale antropologia africanista: la costruzione dell'identità etnica nella, e in relazione alla, Storia/storie locali. Entrambi costruiscono i loro discorsi, rispettivamente sugli Nzema del Ghana (Palumbo) e sui Baule della Costa d'Avorio (Viti), società satelliti della galassia matrilinea akan, a partire dalla formazione di quegli spazi politici e quelle logiche simboliche che da un dato momento in poi - storicamente individuabile tra la fine del XVII° e gli inizi del XVIII° secolo - vanno strutturando nel tempo i «paradigmi dell'identità» (Palumbo, p. 167). Entrambi i ricercatori si dedicano con dovizia di particolari alla decostruzione del cosiddetto "referente pre-coloniale", spazio storico a-temporale nel quale l'identità etnica si sarebbe affermata come un dato certo, dai contorni ben definiti o almeno ben definibili una volta che siano state raccolte le informazioni necessarie: lingua, costumi, religione, parentela, economia, etc. Sia Palumbo che Viti, in linea con gli sviluppi teorici che da Barth conducono ad Amselle, rifiutano una tale impostazione del problema, spostando l'asse dell'indagine dalla "sostanza" dei caratteri etnici ai processi di "costruzione" (il termine, anche nel testo, viene generalmente preferito a quello più inflazionato di "invenzione") dell'identità etnica.

Per Viti - *Luoghi comuni: appartenenza politica e identità locale. La costruzione dell'etnia baule* (pp. 205- 279) - la soluzione a questa indebita, per non dire strumentale, reificazione dei caratteri dell'identità va ricercata nel determinarsi storico delle condizioni di nascita di un'etnia: «solo un approccio storiografico permette di ridefinire la nozione di etnia baule, di decostruirla, mettendo in luce le sue componenti originarie e spogliandola, almeno in parte, dello strato di vernice coloniale che la ricopre... Una ricerca sull'identità etnica non può che considerare l'etnia stessa come un prodotto della storia, che diventa a sua volta un fattore di storia» (p. 210). E' quindi assolutamente scorretto separare la nascita dello stato moderno dalla

definizione dei confini etnici dei Baule della Costa d'Avorio, poiché «L'identificazione, il sentimento di appartenenza hanno senso all'interno di un sistema di relazioni, di classificazioni, di rappresentazioni collettive situato a sua volta all'interno di un contesto estremamente largo, esteso, nel caso dei popoli colonizzati, alle potenze coloniali» (p. 205).

Il ricercatore insiste particolarmente sugli effetti che la relazione spazio politico-etnia ha sulla formazione dei tratti definitivi dell'identità baule. L'attenzione ai processi di popolamento dell'area baule ne è una valida testimonianza: «dalle prime fasi del loro esodo dal mondo asante, fino alle più recenti migrazioni verso il sud-ovest della Costa d'Avorio, i Baule rivendicano con forza il diritto dell'ultimo arrivato ad appropriarsi dello spazio, senza ricorrere alla consueta mediazione degli autoctoni» (p. 222). Questo atteggiamento verso gli spazi politici, sociali ed economici - che non si sovrappongono mai perfettamente ad un territorio "autenticamente" e originariamente baule - più di ogni altra condivisione linguistica, religiosa o parentale, sembra essere la cifra dominante dell'identità baule.

Una ideologia di annessione che tende ad occultare le differenze per definire il sentimento di appartenenza in relazione a una moltitudine di centri del potere, gli *mvle*, legati tra loro molto più dalla storia del loro insediamento che da un corredo mitico-rituale o di valori culturali omogeneamente diffusi nell'area baule. Una considerazione importante questa di Viti, soprattutto se la si pone in relazione alla preminenza dei Baule negli organismi politici e amministrativi dello stato nazionale avoriano. Le osservazioni del ricercatore consentono infatti di superare l'apparente paradosso per il quale il meno "etnico" tra i gruppi della Costa d'Avorio si è guadagnato spazi importanti di potere in una arena politica solitamente etichettata come "tribale" o "tribalistica". Non sempre, e almeno nel caso dei Baule ci assicura Viti, le fedeltà di sangue e di terra sono gli unici elementi della competizione politica negli stati africani: le ideologie contenute nelle peculiari storie di fondazione possono contenere motivi di affiliazione e prassi politica più efficaci per la penetrazione nei centri di potere nazionali.

Se anche per Palumbo - *Come Venere in cielo. Paradigmi di identità nzema* (pp. 129-204) - le migrazioni akan costituiscono la base di partenza dell'analisi, ciò non di meno il suo discorso mostra una maggiore attenzione alle logiche simboliche interne al modello etnico: «La rivendicazione del potere e il processo di contrattazione delle identità politiche e sociali si rivelano indissociabili da una continua rielaborazione della storia, delle storie di ogni singolo gruppo... Nello stesso tempo, però, insieme al carattere storico, l'analisi delle tradizioni mette in evidenza il carattere costruito e, almeno in parte, ideologico delle verità narrate; rivela l'esistenza di logiche globali che appaiono legate alle stesse condizioni di "pensabilità" del potere, della storia e dell'identità» (p. 156-157). Quindi, se da un determinato momento in poi della storia di questi migranti akan possiamo riconoscere degli Nzema, è perché nell'area si è imposto un comune modulo narrativo di «rappresentazione e di presentazione di alcuni importanti eventi e processi storici» (p. 158). Che poi la condivisione di questo stile discorsivo sia realmente in grado di offrire un'identità certa, acquisita in maniera stabile sia a livello economico che sociale, è tutt'altra questione. In questo caso per comprendere le dinamiche culturali, secondo il ricercatore, bisogna ricorrere agli strumenti conoscitivi elaborati da studiosi quali i Comaroff, Bourdieu, Bloch, Sahlins e Foucault (pp. 166-167). Palumbo fa soprattutto riferimento a un piano "egemonico" una sorta di naturalizzazione della cultura, e uno "ideologico" che, seppure proposto dal gruppo dominante può essere contestato, per stabilire i confini dialettici «tra habitus e ideologia, attraverso i quali gli uomini e le comunità si rapportano ad un mondo esterno sempre più complesso» (p. 167). Una tale distinzione, seppure con accenti leggermente diversi, è un tratto analitico comune anche ai lavori della Astuti e della Grilli che vedremo tra poco.

Tornando agli Nzema, Palumbo afferma che essi tendono a rendere culturalmente egemonico il diritto di coloro che per primi hanno occupato un territorio: il lignaggio dominante all'interno di un insediamento è quello i cui antenati hanno originariamente guadagnato all'opera umana un territorio selvatico; i cui uomini hanno sposato per primi le donne dei lignaggi che sono giunti nell'area successivamente.

In questo caso i discorsi sulla storia e la manipolazione delle genealogie diviene uno strumento di contestazione politica e la stessa "autenticità" dei lignaggi "padri", discendenti degli antenati fondatori e recettori di donne, e quella dei lignaggi "figli", discendenti dagli stranieri e datori di donne, è sottoposta a una continua revisione. Senza negare il quadro complessivo, ormai naturalizzato dalla teoria politica nzema, l'identità individuale si gioca allora simultaneamente sul piano delle appartenenze matrilinee e su quello del proprio lavoro.

Palumbo individua i termini della dialettica in una serie di metafore che si confrontano nelle definizioni nzema del corpo, della forza, dell'unità del matrilineaggio, del rapporto padri-figli: «Il discorso metaforico che rappresenta l'identità individuale attraverso i rapporti di qualità di diversa natura e provenienza, accanto ad una seconda raffigurazione della forza dell'*agya* (del matrilineaggio), qui associata alle ossa rende esplicita la presenza di una forza dinamica, operativa, legata al rapporto tra padri e figli che il proverbio associa al sangue» (p. 185). Un rapporto, quest'ultimo, che tende a forzare le logiche matrilinee soprattutto in relazione alle condizioni di produzione e gestione delle risorse economiche. Da questo punto di vista le considerazioni che Palumbo sviluppa a partire dall'introduzione delle palme da cocco nel sistema produttivo nzema, per poi estenderne gli effetti al sistema fondiario e a quello parentale, costituiscono un passaggio fondamentale per la comprensione della specificità dei discorsi nzema sull'identità etnica.

Ciò che mi sembra vada sottolineato in questi primi due saggi, al di là delle differenze prospettiche dei due autori, è dunque l'attenzione che i ricercatori hanno posto nello storicizzare l'esperienza etnica, restituendo all'identità quello spessore culturale e comunitario che le analisi funzionaliste, strutturaliste e, più recentemente, decostruzioniste avevano ridotto di volta in volta a "meccanismo di riconoscimento", a "scelta dell'attore sociale" o a "poetica dello spaesamento". La storia, gli schemi ideologici che la interpretano, le pratiche che informano di sé la percezione individuale dell'identità e dell'alterità, non sono rigidamente determinate né da avvenimenti occasionali e tantomeno da strategie strumentali, ma fanno parte di quelle "strutture della contingenza" (Sahlins, Bourdieu, Moore) che

incessantemente modellano luoghi, corpi e discorsi. La ricchezza, e il rischio, delle etnografie raccolte in *Luoghi d'Africa* consiste proprio nel mostrare tutti questi aspetti al lavoro nella auto-definizione delle antropologie locali.

Rischio che, a mio parere, corre con grande determinazione Rita Astuti - *Identità e discendenza tra i Vezo del Madagascar* (pp. 25-69) - nel suo saggio dedicato ai Vezo, pescatori della costa occidentale dell'isola. La ricercatrice avvia la sua ricerca a partire dall'affermazione, ripetuta incessantemente dai suoi informatori, secondo la quale «non si è vezo a causa della propria discendenza, ma si è vezo perché si va in mare, perché si va a pescare, e si vive vicino al mare» (p. 25). Vezo non si nasce ma si diventa, chiunque può imparare ad essere Vezo: gli stranieri, i bambini e la stessa antropologa possono praticare la "vezitudine" - che, come ci ricorda Solinas nella prefazione, «Rita Astuti tratta come una sorta di qualità predicabile» (p. 20) - fino ad acquisire un'identità riconoscibile e riconosciuta dalla comunità di villaggio (pp. 32-35). Un'identità che per quanto profondamente si possa incidere sul proprio corpo (i calli delle mani, il modo di camminare sulla sabbia, la dieta alimentare) cessa di essere tale appena gli spazi e le pratiche del proprio operare nel mondo cambiano.

«Come ogni altra cosa, il corpo dei Vezo è creato nel presente e non è determinato dal passato» (p. 43). Centrale nell'analisi della ricercatrice è il sentimento di un sé individuale che si percepisce attraverso la rappresentazione di un sé collettivo vissuto come esperienza della contemporaneità. La storia, come elemento d'identità, viene negata, o almeno controllata, per dare centralità alle rappresentazioni attuali del lavoro e della comune convivenza. L'identità vezo, la "vezitudine", appare allora in tutta la sua evidente trasparenza - «poiché "dentro" la persona vezo non vi è nulla di irriducibilmente e permanentemente vezo» (p. 46) - come uno degli elementi dialettici di un discorso che ha la parentela al suo polo opposto. Infatti, nonostante, la "a-genericità" dell'identità etnica dei Vezo - da confrontare con l'affermazione di Viti secondo cui: «l'identità baule è un'identità etnica debole, meglio, un'identità non etnica e in un certo senso proto-nazionale, dunque anti-etnica» (p. 272)

- secondo la Astuti, rimane nelle loro relazioni un «frammento di genericità ... una qualità inerente alla persona, un suo stato d'essere, che è stabilito dalla discendenza e che permane invariato nel tempo» (p. 47).

E' vero che il sistema parentale vezo appare talmente (forse troppo) "a-generico" anch'esso, da far pensare che la naturalizzazione dell'identità vezo lasci pochi spazi alla dialettica interna a cui faceva riferimento Palumbo. Ci ricorda infatti la Astuti che solo con la morte i Vezo sono assegnati in maniera definitiva ad una delle otto *raza* (linee di discendenza) di cui dispongono in vita, ma anche questa ascrizione viene concepita più come una perdita che come un'acquisizione finale d'identità. Seguendo il ragionamento della ricercatrice potremmo concludere che tutto ciò che segna il corpo in maniera permanente (e quanto di più duraturo del segno di morte) minaccia l'ideale a-generico, e fondamentalmente comunitario, dell'identità vezo. Eppure, nonostante sia negata, controllata culturalmente (come la morte del resto), la costruzione identitaria è al centro dello scontro tra diverse e opposte rappresentazioni il cui esito finale non si può dare per scontato, acquisito in maniera meccanica dagli individui. Anche per questi negatori di storia, parafrasando l'affermazione di Viti sulle necessità della ricerca antropologica, la riflessione sulla propria identità «non può che considerare l'etnia stessa come un prodotto della storia, che diventa a sua volta un fattore di storia».

Chi invece, di certo, non dimentica in vita le ascendenze genealogiche sono i Somali studiati da Simonetta Grilli: *Identità e gerarchia. Gruppi sociali e riconoscimento genealogico in un clan della Somalia meridionale* (pp. 71-127). La ricercatrice presenta un quadro talmente integrato dei discorsi somali sulla discendenza, il potere e l'identità, che si ha l'impressione che i tre campi si sovrappongano perfettamente l'uno sull'altro, restituendo all'osservatore una dinamica culturale a velocità zero: «E' una differenza ontologica, di sostanza quella che si crea tra le persone, che riguarda prima i corpi, la natura, e poi la cultura; l'inferiorità di alcuni è, potremmo dire, genetica e poi inevitabilmente anche culturale. Perché la nobiltà deriva da uno status genealogico, è cioè

una questione di nascita, una proprietà che si eredita esclusivamente dagli antenati... Se nobili si nasce e non si diventa, ai *jareer* non è dato evidentemente di riscattare la propria umanità inferiore, perché inscritta nella loro natura che è considerata immutabile» (p. 80). A parte qualche differenza di grado nella quantità di nobiltà posseduta da ciascun individuo (schema 2.1: pp. 86-87), la "trincea" etnica si dispiega come un confine invalicabile tra i *jileec* (i nobili) e i *jareer* (i non nobili). La distinzione di fondo tra le due identità sarebbe dunque da ricercarsi nella diversa provenienza: i primi discenderebbero da un antenato mitico di origine araba, mentre i secondi sarebbero figli di schiavi (agricoltori) o di popolazioni locali (cacciatori-raccoglitori) assoggettate ai tempi delle prime migrazioni dei gruppi pastorali.

Per sua stessa ammissione, le uniche voci che ascoltiamo nella ricerca della Grilli, sono quelle dei dominanti: sono loro che ripartiscono, classificano, stabiliscono i gradi di appartenenza, parlano volentieri di questi argomenti. I dominati, coloro che a detta dei nobili manipolano le genealogie, preferiscono invece non parlare dei loro ascendenti, tanto più che, sempre secondo la Grilli, essi «dimostrano realmente una competenza genealogica meno profonda e talvolta confusa... al di là del proprio lignaggio si trova solamente la generica rivendicazione di una provenienza nobile» (p. 123). Se una prima osservazione si può fare alla rappresentazione etnografica della ricercatrice, mi sembra sia proprio quella di non aver sufficientemente definito gli ambiti simbolici e operativi di strutturazione della (o delle) identità dei non nobili, definiti esclusivamente per la loro capacità di «amministrare lo stigma» (p. 125). Un'identità esclusivamente oppositiva quindi, elaborata a partire da una mancanza genetica che non si traduce mai in consapevolezza antagonista della diversità. Anche se qualcosa emerge a proposito dell'appoggio ricevuto dal regime di Siad Barre proprio da alcuni gruppi marginalizzati nell'arena politica tradizionale.

Una visione della dialettica culturale e politica che, pur ricevendo conferma dalla vicenda storica di popolamento dell'area (pp. 90-96), risente fortemente dell'auto-rappresentazione che i nobili danno del sistema considerato nella sua interezza. Del resto, mi sembra, una certa incertezza la Grilli la mostra anche nell'uso del

presente etnografico. Per esempio quando, spiegando i livelli e le funzioni della rappresentanza politica, dopo due pagine di descrizione al presente delle competenze politiche dei membri dei vari raggruppamenti lignatici, afferma che: «Ancora oggi i lignaggi mantengono un ruolo politico centrale all'interno della comunità di villaggio...» (p. 109). Quell'"ancora" getta un'ombra su quanto letto precedentemente e non chiarisce se la descrizione del sistema politico, gerarchico e discriminato per i *jareer*, sia da intendersi come rappresentazione del gruppo che controlla i discorsi sulla storia, o rappresenti l'attuale stato della dialettica politica nei villaggi somali.

Comunque, se il lignaggio si conferma quale modello dell'identità non soggetto a negoziazioni di sorta, non si può dire lo stesso dell'appartenenza clanica: questa può essere manipolata nelle pratiche discorsive o, come limite estremo di resistenza, essere negata alla stessa parola. Tornano quindi, seppure estremamente più statici, i confini mobili dei piani discorsivi riguardanti le genealogie, la storia, il corpo e le differenze di genere. Il ruolo del potere, inteso come elemento di mediazione dell'identità individuale e collettiva, viene dunque riconfermato anche nel saggio della Grilli. Bisogna, però, aggiungere che la ricercatrice mostra una maggiore sensibilità verso campi di strutturazione simbolica dell'identità che i suoi colleghi hanno lasciato in ombra. Mi riferisco soprattutto alle dinamiche religiose, e in particolare ai discorsi sulla stregoneria: «attraverso la magia un *jareer* può infatti senza difficoltà aggirare una donna nobile e convincerla a sposarlo. Per questo, quando una ragazza di status elevato accetta di sposare un uomo di condizione inferiore è molto probabile che ci sia di mezzo il maleficio di un santone *jareer*; il suo comportamento altrimenti è inspiegabile» (p. 84).

Credere in determinati sistemi di cura e prevenzione, credere in determinati uomini di potere, credere che determinati uomini credano in un particolare *corpus* di valori ultraterreni, non credere ma praticare determinati riti, avvicinarsi ad una delle religioni monoteiste, seguire le riunioni di una determinata chiesa indigena, sono solo alcune delle possibilità attualmente date agli uomini e alle donne africane. Non ritengo, allora, che un'analisi delle "forme e pratiche dell'identità" (il sottotitolo del libro) in Africa possa trascurare un

campo simbolico così ricco di ascrizioni, negoziazioni e rivendicazioni di autenticità individuale e collettiva. Il fatto che in passato gli studi antropologici abbiano offerto un quadro rigido e ideologizzato delle dinamiche religiose - appunto, una serie di attributi qualificativi più che spazi discorsivi attraversati anch'essi da livelli differenziali di negoziazione simbolica -, non dovrebbe oggi costituire un impedimento per un loro inserimento costitutivo nelle analisi dei discorsi e nelle pratiche che vanno definendo i "paradigmi dell'identità" africana. Inserimento che mi pare fruttuoso immaginare proprio all'interno dei quadri di riferimento metodologico ed interpretativo emersi dalla lettura di *Luoghi d'Africa*.

Renato Libanora

E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura e con introduzione di Marcello Massenzio, Argo, Lecce, 1994, pp. 182, Lit. 22.000

Questo volume è il primo dei testi progettati di una collana che dovrebbe riunire opere editte e soprattutto inedite di Ernesto De Martino. L'interesse scientifico di questa collana è fuori dubbio, così come questo primo volumetto, edito nel trentennale della morte dell'autore, giunge a proposito a riproporre con grande intelligenza alcune tematiche centrali nel percorso intellettuale demartiniano.

Il curatore, Marcello Massenzio, storico delle religioni, ha riunito insieme due saggi editi (Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto, *SMSR* XXIV-XXV, 1953-54; Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni, *SMSR* XXVIII, 1957) e alcuni inediti ai quali ha aggiunto, oltre ad alcune titolazioni assenti negli originali dell'Archivio De Martino, un sapiente apparato critico. Questi inediti sono raggruppati sotto quattro titoli (*I fondamenti di una teoria del sacro*; *Il nesso mitico-rituale*; *Il simbolico mitico-rituale*; *Disiecta membra*). La ragione di commistione di editi e inediti è spiegata dallo stesso curatore nell'ampia e documentata introduzione. Si è trattato in questo caso di connettere alcuni tra gli interventi più significativi di De Martino nel suo percorso di costruzione di una teoria storico-

religiosa con i frammenti della sua posteriore riflessione su quelle medesime tematiche. Frammenti che non sono giunti alla completa maturazione come saggi compiuti, ma che, letti insieme al pensiero demartiniano precedente esposto sotto forma organizzata, possono fornire al lettore contemporaneo la profondità e lo spessore di una costruzione teorica complessa, ricca e sfumata quant'altre mai.

Il tema che domina in questi scritti è il "sacro" a partire dal confronto che De Martino ha istituito tra la propria posizione e quella della fenomenologia religiosa di G. Van der Leeuw (e di R. Otto). Che l'argomento sia centrale, e il momento della sua riproposizione azzeccato, è intuitivo. All'inizio degli anni '50, De Martino avvertiva l'opportunità di una più rigorosa teorizzazione storicista della scienza delle religioni, soprattutto dopo che *Il mondo magico* era stato oggetto di parziale incomprensione da parte di Benedetto Croce e dei circoli crociani più conservatori. Ma anche dopo la sua adesione al Pci, all'interno del quale le sue posizioni erano cadute nell'indifferenza se non nell'aperta ostilità. La critica esplicita del Croce di voler storicizzare le categorie dello spirito mirava essenzialmente a disinnescare la forza eversiva di una teoria che tentava la fondazione storicista - e quindi la ricerca della ragione storica - dell'apparente irrazionalità delle pratiche magico-religiose. Allo stesso modo, la critica durissima della dirigenza del Pci di sottovalutare l'analisi di classe e di privilegiare gli aspetti tradizionali irrazionali di pratiche determinate dal ritardo nello sviluppo delle forze produttive, tendeva a soffocare la capacità di comprensione storiografica di un pensiero che, se sviluppato, avrebbe condotto alla revisione del concetto ortodosso dell'ideologia religiosa come pura sovrastruttura.

In questa contingenza storica, il destino del pensiero di De Martino è stato speculare a quello del pensiero di Gramsci, nella cui interpretazione ufficiale nell'immediato dopoguerra, la componente genuinamente storicista è stata subordinata agli elementi politico rivoluzionari, fondando un'immagine leninista del fondatore del Pci che seppure non incongrua, è certamente parziale. Tuttavia questa interpretazione è stata funzionale alla transizione dall'egemonia intellettuale dello storicismo idealista di Croce a quella del

materialismo storico su gran parte dell'intelligenza italiana. De Martino è stato invece un intellettuale scomodo che solo formalmente sembra aver seguito le vicende cultural-politiche del dopoguerra, in realtà il suo pensiero non era funzionale né al vecchio né al nuovo.

Di qui perciò l'interesse che può suscitare oggi il volumetto curato da Massenzio. Non tanto per gli elementi che introduce, pure importanti, per la più corretta valutazione del peso dell'esistenzialismo heideggeriano e di alcuni concetti demartiniani che hanno fatto un po' la storia dell'antropologia italiana, dalla «crisi della presenza», all'«ethos del trascendimento», quanto piuttosto per la possibilità di leggere contestualmente e per esteso un frammento dell'opera demartiniana in cui lo sforzo teorizzante per una storicistica scienza del sacro tocca punte di straordinaria contemporaneità. Il non aprioristico rifiuto della posizione fenomenologica del sacro come dato ontologico o *ganz anderes*, ma anzi il suo inserimento in una valutazione storiografica, risulta con estrema chiarezza tanto lontano dall'irrazionalismo quanto vicino al presupposto gnoseologico stesso dello storicismo. L'esperienza del credere viene infatti sussunta all'interno delle stesse categorie crociane come fatto, e l'irrazionalità apparente della pratica magico-religiosa dissolta nell'implicazione inconsapevole di una ragione non ancora storicamente accessibile alla coscienza religiosa «in atto», proprio a causa del processo di destorificazione reso necessario dalla crisi.

La modernità di questa idea è valutabile solo ricostruendo il percorso demartiniano in termini più formali. Come aveva sostenuto Gramsci in una riflessione contenuta nei suoi *Quaderni dal carcere* (1975: 1290), la realtà [apparentemente] muta col mutare delle nostre conoscenze, perché se fosse vero che noi conosciamo la realtà così come essa è veramente, allora sarebbe difficile spiegare che la realtà muta oggettivamente. Il mutare della conoscenza è il mutare della coscienza storiografica, è il mutare dei paradigmi di conoscenza attraverso le rotture epistemologiche che si realizzano nel processo storico. Quindi la realtà del credere come fatto storico, e dei poteri magici nella loro efficacia storica, non sono fenomeni valutabili attraverso l'esperienza stessa del credere immersa nella condizione metastorica, né secondo un paradigma ingenuamente realista, né

secondo un atteggiamento razionalista o intellettualista, ma solo attraverso una lettura storica che restituisca alle coscienze religiose «in atto», come dice De Martino, tutta la loro integrità di coscienze presenti oltre il rischio della crisi.

Questa intima connessione tra ragione e etica, una ragione non storicizzabile, ma storicamente determinata, impone la costruzione di una teoria che consenta di recuperare il *découpage* operato dalla nostra peculiare storia a partire da Cartesio, Newton e Galileo. Non per accettare le ragioni mistiche di una fenomenologia irrazionalistica, ma per effettuare una comprensione più elevata della rottura epistemologica stessa che ci rende capaci di spiegare, più che di capire, la ragione storica del presunto irrazionale. Gramsci (1975: 1433) aveva riflettuto sulla necessità di una teoria del concetto di religione per evitare il fraintendimento che conduce alla liquidazione, come follie, delle ideologie e De Martino, che pure non poteva conoscere questa annotazione gramsciana, ha tentato questa via con gli strumenti che aveva a disposizione, ivi compresi l'esistenzialismo e l'etnopsichiatria. Oggi si propongono anche altre vie che passano persino attraverso la scrittura etnografica (e non), quasi come un ritorno al primo Croce della comprensione storiografica come intuizione estetica. Il dibattito è aperto e De Martino ha certamente ancora qualcosa da dire.

Bibliografia: Gramsci, A. 1975. *Quaderni dal carcere* (4 voll.) a cura di V. Gerretana. Torino: Einaudi.

Mariano Pavanello

V. Lanternari, *Medicina, magia, religione, valori*, vol. 1°, Liguori, Napoli, 1994, pp. 312

Il tema di questo libro è complesso in quanto considera concezioni e pratiche mediche non come un settore a sé ma nelle loro storiche connessioni con credenze magico-religiose e culti terapeutici e anche con ideologie e valori che danno senso alla vita individuale e collettiva e che ne informano la pratica quotidiana.

E' ampio e vario il panorama di culti terapeutici, di pratiche magico-religiose e di interventi rituali, tesi al recupero della salute. Si va dai culti misterici dei Greci al cristianesimo delle origini, dalle sue forme assunte nel Medioevo alla pluralità di fedi e culti (pentecostali, carismatici, sincretici) praticati oggi in Occidente, dai culti terapeutico-religiosi tradizionali ai sincretismi e alle chiese di preghiera sorti nei paesi extra- occidentali.

La religione come elaborazione culturale dell'uomo e espressione della sua profonda esigenza di trovare risposta all'ineluttabilità del male (malattia e sventura), è valutata soprattutto nella sua funzione di recupero del benessere fisico, dell'equilibrio psicosomatico, dell'ordine sociale.

La differenza - oggi rivelatasi uno stereotipo culturale - tra culti terapeutico-religiosi volti alla guarigione fisica e psicosomatica, e culti essenzialmente religiosi volti alla "salvezza" dell'uomo e dell'intera umanità, sfuma attualmente in una ricerca di "guarigione" che è contemporaneamente "salvezza".

Questo è uno dei punti focali della riflessione di V. Lanternari, o piuttosto in questo consiste l'originalità della sua analisi dei contesti religiosi, l'elemento su cui insiste nella tessitura del suo discorso.

Magia, medicina, religione e valori - o in altre parole credenze e tecniche terapeutiche, fedi e pratiche culturali - s'intrecciano e si ristrutturano sempre in rapporto alla sofferenza umana e alle situazioni storiche delle singole società.

Nel nostro mondo si assiste a una specializzazione medica sempre più spinta e a un alto grado di precisione tecnologica negli interventi operatori, accompagnati però da una progressiva spersonalizzazione del malato, per cui è necessario e urgente integrare il discorso nosologico con un approccio di tipo antropologico.

In altre parole, si fa sempre più forte l'esigenza di recuperare una visione dell'individuo come unità psico-fisica e di prendere coscienza dell'importanza che i comportamenti culturalmente definiti possono avere nell'eziologia della malattia, come anche delle credenze e dei valori che danno senso alla sofferenza umana.

Oggi nell'antropologia medica e nell'etnopsichiatria il criterio è quello dell'«approccio incentrato sul significato dato dalla società locale alla realtà della malattia» (p. 17).

Tale criterio assunto dall'O.M.S. a livello mondiale, ha portato nel 1977 a una risoluzione per la valutazione e integrazione delle terapie tradizionali nelle pratiche mediche contemporanee e per la formazione di operatori preparati e nel campo della medicina ufficiale e in quello tradizionale.

La presa di coscienza delle multiformi possibili diagnostiche e terapie mediche fa cadere lo steccato tra saperi medici tradizionali o popolari e medicina ufficiale. Il tema si dilata, orientandosi in più direzioni e intrecciandosi a diversi livelli - sociale, psicologico, storico - con altri elementi.

In questo libro il discorso di V. Lanternari è, per così dire, incastonato, tra il contributo dello psichiatra Luigi Frighi, che ne costituisce il primo capitolo, e quello dell'etnologa Jacqueline Nicolas che lo conclude.

Il punto di partenza concerne il rapporto medicina/religione nella società moderna.

L. Frighi riprende il tema del senso della malattia come "crisi della presenza", intesa come perdita d'identità del malato, secondo l'interpretazione elaborata da E. De Martino a proposito delle tarantate del Salento, ma le attribuisce una diffusione direi universale, decifrandone la presenza anche nel mondo moderno. Nella visione demartiniana, invece, fenomeni come quello delle tarantate non si sarebbero riscontrati nella società "moderna" e "avanzata", per il prevalere di una visione "scientifica" della malattia sostenuta da strutture mediche in grado di diagnosticarla e curarla adeguatamente.

Oggi l'illusione che il progresso scientifico sbarazzi il campo da credenze "magiche" e dal ricorso ai guaritori tradizionali, operanti con erbe e formule magiche, è completamente franata mentre, anzi, si constata un "ritorno al sacro" di proporzioni notevoli. Infatti molti, indipendentemente dal loro grado di cultura e dallo status sociale, si sentono oggetto di "fatture", attribuendo i propri mali a invidia e malocchio e facendo prosperare esorcisti, guaritori e ciarlatani.

D'altra parte, prendendo lo spunto dall'esperienza di un caso clinico, lo psichiatra Luigi Frighi sottolinea l'opportunità che il medico sia dotato di un "sapere" di tipo socio-antropologico, per poter valutare concretamente il vissuto del paziente e il modo in cui costui interpreta la sua malattia sul piano culturale, specialmente quando fa riferimento a credenze come quelle sopra citate.

Come psichiatra egli interpreta il ritorno al sacro come l'effetto di una profonda crisi di valori e dell'alienazione provocata da una visione tecnologica e burocratica della vita sociale. C'è un ritorno del rimosso, la constatazione del fallimento dell'orgogliosa negazione dell'uomo moderno nei confronti della sua stessa natura irrazionale. Razionalità e irrazionalità sono componenti dell'uomo, ed è nel loro riconoscimento e rispetto che egli può realizzarsi liberamente e creativamente.

In questa stessa direzione V. Lanternari giudica il razionalismo scientifico di E. De Martino, come pure l'analogo atteggiamento di A. Métraux verso il *vodu* haitiano, come prodotti culturali del loro tempo, sottolineando come la medicina prescientifica non sia espressione del sottosviluppo così come quella scientifica non è solo legata allo sviluppo. Piuttosto oggi s'impone il riconoscimento che diversi orientamenti cognitivi e pratiche mediche differenziate e apparentemente antitetiche di fatto coesistono nella società moderna.

L'attuale proliferazione delle medicine alternative in ambito borghese esprime l'esigenza di recuperare la dimensione totale dell'uomo, la sua unità psico-somatica, nonché il desiderio di un rapporto diverso tra medico e paziente. Tutto ciò non rappresenta certo un arcaismo, un residuo, una sopravvivenza, ma è fenomeno creativo, prodotto storico autenticamente "moderno".

L'autore pone molta attenzione a questi fenomeni, che sempre più caratterizzano la nostra società, come anche ai molti culti carismatici di matrice cristiana, orientale o sincretica, visti come indici di una ricerca di valori che arricchiscono di significato la vita. Infatti, negli adepti sembra emergere la richiesta di una "salvezza" in senso globale, in quanto la società e la cultura moderna sono giudicate "malate", così come la scienza si rivela spesso inadeguata e lontana

dalle esigenze interiori dell'uomo, inefficace di fronte all'alienazione socio-culturale.

Nelle sette la preghiera assume funzione specificamente terapeutica, fondendo religione e terapia, culto e recupero della salute fisica e spirituale, per cui la ricerca del benessere si confonde o coincide con l'aspettativa della "salvezza".

Le comunità carismatiche sono organizzate e dirette da un leader dotato di virtù taumaturgiche, operante in un'atmosfera di miracolo che alimenta «fenomeni di esaltazione mistica, glossolalia, trance, tremito, gesticolazioni ritmiche, atteggiamenti coreutici, insieme con canti corali, preghiere collettive, imposizioni di mani sui malati e unzioni con olio» (p. 45). Tale è il "modello tipo" delle sette pentecostali diffusesi negli anni '60 nel nostro paese e provenienti dagli Stati Uniti.

Un aspetto specifico delle pratiche terapeutico-religiose è che l'io sperimenta nuovi stati di coscienza, come il misticismo, l'esoterismo, l'occultismo, la contemplazione mediante tecniche corporee, specialmente in quelle d'origine orientale. In tali casi la pratica religiosa assume la funzione di un trattamento psico-terapeutico ad opera del capo carismatico, che stabilisce un rapporto gratificante sul piano umano, opposto a quello spersonalizzato e burocratico tipico del rapporto medico-paziente nelle strutture pubbliche.

Perciò l'adesione a una comunità alternativa denuncia la crisi generale della società e nello stesso tempo agisce come recupero d'identità personale e mezzo di socializzazione in nome di nuovi o rinnovati valori etici, religiosi e spirituali. Non a caso gli adepti sono per lo più giovani di piccolo o medio ceto borghese con scarse prospettive di lavoro, per i quali la comunità opera come "contenitore fantasmatico", che offre loro un sistema di valori e un senso gratificante di dignità (p. 45).

Inoltre è indubbia l'efficacia delle frequenti riunioni di comunità per il forte senso di coesione-partecipazione-comunicazione che veicolano e rafforzano. Solo quando il movimento assume l'aspetto di una struttura aziendale, fondata sull'esperienza manageriale del capo carismatico, la "spiritualità" diventa un bene di consumo, e la ricerca

di un'autentica dimensione religiosa svanisce nella disciplina e nella dipendenza.

Perciò le sette, se fungono da terapie contro il malessere sociale, spesso producono nuova alienazione, quando l'adepto mette il proprio destino nelle mani del "maestro", col rischio di una dipendenza psicologica che lo rende passivo e lo precipita in una condizione di subalternità e sfruttamento. In generale è chiaro che le grandi organizzazioni a diffusione universale, come la Meditazione Trascendentale e le Scientology, e le comunità pentecostali, induiste, neo-buddiste, rappresentano sistemi alternativi di massa con a capo personalità carismatiche che a livello psicologico operano in senso catartico e liberatorio, potendo guidare e sostenere un processo di crescita interiore.

L'autore guarda con molta attenzione a fenomeni di questo tipo e li analizza in dettaglio, non solo perché sembrano caratterizzare il nostro tempo, ma soprattutto in quanto portatori di valenze diverse nella loro complessità.

Per quanto riguarda specificamente l'aspetto terapeutico, V. Lanternari sottolinea come la medicina scientifica e quelle alternative non rappresentino scelte diverse operate da ceti diversi ma siano piuttosto rivelatrici di una ricerca di rimedi che attraversa diametralmente la società e che spesso sono seguite dalla stessa persona.

Del resto la medicina "scientifica" riconosce l'efficacia di molte pratiche empiriche come anche delle psicoterapie di gruppo soprattutto nell'ambito delle malattie psicosomatiche. Perciò la presenza dei due sistemi terapeutici rivela la loro «coesistenza bilineare costitutiva» (p. 62).

Analizzando, a loro volta, le chiese spirituali e sincretiche dell'Africa occidentale - così come le associazioni terapeutico-religiose tradizionali incentrate sull'esperienza della trance di possessione - egli le considera come vere e proprie chiese di guarigione.

Infatti, nell'orientamento di questi culti il primo e fondamentale momento è quello dell'eziologia della malattia nel senso di individuare chi, uomo o spirito, strega o parente, o anche il malato stesso, ne sia il

responsabile. In quest'ultimo caso egli può avere violato un tabù o trascurato un culto oppure può avere col suo contegno attirato l'invidia di qualcuno. In pratica la malattia è interpretata *a posteriori* come un "segno", l'avvertimento o la punizione per una "colpa" commessa.

Perciò la cura non consiste nella sola somministrazione di sostanze mediche naturali, ma comporta necessariamente una confessione e/o un sacrificio allo spirito o al dio, considerato causa della malattia, in una cornice rituale familiare o collettiva, quando il malato-colpevole entra a fare parte di una società di culto. Rituali collettivi sono praticati anche nel caso in cui la causa del disturbo sia ascritta all'opera di un essere umano, strega o fattucchiere.

Il rito ha essenzialmente la funzione di ristabilire l'equilibrio turbato, di ricostituire l'ordine violato e il corretto rapporto tra gli uomini e tra gli uomini e le istanze soprannaturali, ribadendo i principi-cardine della vita sociale e il sistema dei valori ancestrali. In questo senso la malattia assume, *dopo*, una funzione paradigmatica di controllo, la riaffermazione della tradizione.

Il guaritore è in genere un ex-malato, come a dire che l'esperienza della malattia può rappresentare il primo momento di un iter iniziatico essenziale per accedere alla "conoscenza", cioè a quelle conoscenze e pratiche che ne costituiscono il "sapere". In molte associazioni terapeutico-religiose dell'Africa Nera il *focus* rituale è costituito dalla trance di possessione del guaritore o del paziente stesso, nell'ambito di un processo culturale spettacolare per la presenza di tamburini, di un folto pubblico e la caduta in trance di altri ex-malati o possibili nuovi adepti. Tale è il quadro del culto *ndoepe* del Senegal e della setta dei *Water Carriers* studiata dall'autore in Ghana.

Da un'analisi comparativa di questi culti emerge che, benché i terapeuti possano essere di ambedue i sessi, c'è una più frequente presenza di guaritrici in ambiente contadino - in Africa come in Puglia nel caso delle tarantate - e una maggiore presenza maschile nelle società dedite alla caccia o alla pastorizia - come nei casi dello sciamano asiatico e di quanti sono colpiti dall'argia in Sardegna.

Riguardo al problema dell'autenticità o finzione della trance, si sottolinea come il fenomeno sia indotto comunque dalla cornice spettacolare, dall'atmosfera "contagiosa" del rituale e dai modelli stereotipati "locali". I malati adeguano spontaneamente i propri comportamenti a quelli dei protagonisti mitico-religiosi presenti nel loro patrimonio culturale, introiettato inconsciamente nell'iter inculturativo.

In questo caso è evidente il nesso tra le rappresentazioni mentali della malattia in una data cultura, gli atteggiamenti collettivi codificati e l'attesa di guarigione e salvezza, da tutti condivisa, e quindi la natura di sindromi *culture bound* dei rituali terapeutici. I contenuti mitico-simbolici presenti nell'immaginario collettivo e nell'inconscio individuale producono effetti che passano dal livello psichico a quello somatico, per cui i disturbi possono essere affrontati efficacemente solo attraverso questo tipo di culti.

Nella cornice rituale sono spesso presenti momenti e elementi ludici, con uso di maschere e travestimenti, canti e musiche e la partecipazione corale dei presenti, elementi tutti che, al di là della spettacolarità, hanno una profonda efficacia simbolica e comunicativa.

Nella categoria dei culti terapeutico-religiosi rientra il culto sincretico tradizionale-islamico Bori, praticato dalle donne hausa del Niger. L'etnologa Jacqueline Nicolas individua l'efficacia del culto soprattutto nel sollevare la paziente dai sensi di colpa che sono all'origine del suo malessere e che sono così proiettati su quelle figure divine cui la tradizione attribuisce lo scatenamento del male.

La malattia diventa "segno" di elezione e l'adepta diventa col tempo terapeuta, riscattando così la propria condizione umana e ricoprendo il ruolo prestigioso di guaritrice.

Per quanto riguarda le malattie attribuite all'opera di esseri umani - streghe e fattucchieri - il male è comunque controllabile da parte di indovini, guaritori, "cacciatori" di streghe, maghi-medici, sciamani. In tutti i casi la malattia è razionalizzata e combattuta nei modi rituali tradizionali: la concettualizzazione della malattia è operazione essenziale per combattere l'angoscia provocata dal suo apparire.

In quanto alle pratiche rituali, è fondamentale la distinzione tra le operazioni magiche (di magia "bianca" o di magia "nera") volte a vantaggio o a danno di un singolo individuo, e i culti social-religiosi che coinvolgono l'intero gruppo sociale e fanno riferimento a valori comunitari.

Se tale è il panorama su cui si staglia il rapporto malattia-guarigione, l'autore opportunamente sottolinea la relatività dei concetti di malattia, follia e normalità, che variano - talora radicalmente - da cultura a cultura: atteggiamenti da noi giudicati devianti altrove aprono la strada all'acquisizione di poteri magici - come nello sciamanesimo nepalese - e la malattia è considerata esperienza iniziatica per molti guaritori, come in Occidente lo psicanalista deve sottoporsi all'analisi prima di poterla esercitare a sua volta.

Il ricorso alla terapia "religiosa", se così possiamo dire, è oggi pratica universale, presente in ambito urbano e rurale, in piccole comunità come in società complesse, espressione della crisi della modernità.

Questa interpretazione è riferibile a tutti i culti, da quelli più "tradizionali" a quelli sincretici, dalle associazioni che curano con le erbe e le formule magiche alle chiese "spirituali" dove la salvezza è attesa attraverso la fede e la preghiera collettiva.

Nel delineare un quadro generale, l'autore distingue tre tipi di approccio alla malattia: l'empirico-domestico, basato su una conoscenza comune e diffusa; il magico-specialistico con l'intervento di un guaritore; e infine l'axiologico e carismatico dove predominano l'esperienza dello spirito, la preghiera e il carisma del profeta. Perciò il vissuto della malattia è plurivalente e polifunzionale.

Attualmente si assiste all'apertura di nuove prospettive e nuovi comportamenti: l'africano, che normalmente si rivolge al guaritore locale, si fa curare all'ospedale per quelle malattie che esulano dalla competenza del guaritore. Parallelamente i medici occidentali riconoscono la validità dei rimedi tradizionali e gli psichiatri l'efficacia di alcune terapie di gruppo, per cui è in atto un processo di revisione delle nostre categorie valutative. Proprio in questo senso viene posto fortemente l'accento sul fatto che in molti culti africani la

folia, segno di desocializzazione del soggetto, è curata come processo di risocializzazione del malato, mentre per i partecipanti al culto opera come psicoterapia preventiva.

L'eziologia, la nosologia e la terapia diventano strumenti di intensa socializzazione psicologica che si realizza soprattutto per l'efficacia degli elementi simbolici, carichi di senso e perciò operanti trasformazioni nelle relazioni e nelle rappresentazioni che un soggetto si fa di se stesso e della realtà. La logica simbolica, espressa nell'iter terapeutico spinge nella direzione di un nuovo rapporto tra l'uomo e il mondo.

Nell'immaginario collettivo e simbolico possono avere buon gioco una molteplicità di interpretazioni eziologiche che talora determinano il ricorso a terapie diverse contemporaneamente o in tempi successivi, fino all'identificazione della "vera" natura della malattia. Spesso sintomi diversi convergono nella stessa categoria diagnostica, mentre in altri casi il disturbo è attribuito a una molteplicità di fattori soggettivi e oggettivi.

Il vasto panorama di concettualizzazioni e terapie relative alla malattia è diventato oggetto di studio dell'etnosemantica e dell'etnoantropologia. Tali discipline classificano i disturbi a livello "emico", nel quadro ideologico delle singole culture.

Riguardo ai fattori patogeni, gli studiosi hanno distinto vari tipi di malattie e elaborato categorie epistemologiche, che tenessero conto della pluralità delle interpretazioni e delle diverse tassonomie esplicative del male. Alcuni distinguono le cause "soprannaturali" nelle tre categorie di cause mistiche, animistiche e magiche, mentre altri a proposito dell'insorgere della malattia distinguono le cause occasionali, cioè i fattori empirici, dalle cause determinanti, relative alla responsabilità umana e/o a entità sovranaturali, mentre altri ancora separano la causa primaria o iniziale da quella strumentale o agente. L'autore è orientato piuttosto a distinguere gli interventi attribuiti agli spiriti da quelli ascritti agli esseri umani, i primi coinvolgenti i valori sociali e religiosi, i secondi operanti in senso individuale, strumentale e antisociale. Egli considera le cause occasionali e quelle determinanti come un'unità organica e funzionale. Nella casistica riportata i fattori "iniziali" della malattia sono

trasgressioni sociali e conflitti interpersonali, e in molti casi c'è una polivalenza eziologica, una concomitanza di elementi d'ordine diverso che coagulandosi scatenano lo stato patologico.

Inoltre la distinzione dei vari tipi di disturbo ha portato alla definizione di categorie e sistemi diversi, come quella di "sistema naturalistico" e "sistema personalistico" o quello basato sulla contrapposizione natura/cultura. Il dibattito, relativo soprattutto agli ultimi venti anni, è riportato e analizzato dettagliatamente da V. Lanternari, che cita ricerche sul terreno proprie e di altri, riconducendole sistematicamente ai diversi contesti socio-culturali e vagliandone criticamente le interpretazioni.

Sintetizzando le diverse tassonomie non solo "emiche" ma anche "etiche", si può in generale affermare che la dimensione naturalistica appare sempre collegata, anche se in un rapporto di forza diversificato, alla dimensione simbolico-cosmologica, sia che il disturbo chiami in causa infrazioni sociali o religiose e implichi il concetto di "colpa" in riferimento a spiriti o entità extra-umane, sia che l'unità psico-fisica dell'uomo sia vista come un microcosmo parte di un macrocosmo, che viene "vulnerato", squilibrato dalla malattia.

Le concezioni mediche d'età greco-romana, quelle occidentali dei secoli passati e, infine, le concettualizzazioni e le terapie di culture tra loro lontane nel tempo e nello spazio, costituiscono un patrimonio di conoscenze analizzabile proficuamente solo mediante un orientamento trasversale, nel quadro di una visione transculturale. Perciò, l'analisi dei diversi sistemi cognitivi e pratici mette in evidenza la presenza sia della "polivalenza eziologica" della malattia, sia l'inestricabile unità di elementi "impersonali-naturali" e "etico-personali".

Nel considerare la varietà e la complessità dell'argomento "malattia" sia a livello "emico" sia a livello "etico", l'autore afferma che «non i nativi, ma noi europei creiamo demarcazioni teoriche come schemi classificatori rigorosamente definiti, che non corrispondono all'unità articolata e dialettica dei sistemi indigeni» (p. 168). In altre parole, è tutto nostro il problema epistemologico di integrare i sistemi teorico-pratici della medicina indigena nel corpus della nostra medicina, mentre a livello etnico i principi della medicina locale si

combinano diversamente e secondo la loro "logica" con la medicina occidentale.

In questo senso fermo è il richiamo a tenere in giusto conto la plurisignificanza della malattia presso le culture tradizionali e a superare il livello della microanalisi (i diversi disturbi) per attingere a quello della macroanalisi (la "malattia") per verificare l'incidenza delle forze e delle relazioni sociali come elemento importante negli studi di antropologia medica.

Nel nostro mondo le pratiche magiche e la riscoperta dell'erboristeria s'accompagnano al riconoscimento da parte della psichiatria dell'efficacia di alcune terapie psicosomatiche tradizionali, e si fa sempre più frequente il rifiuto della dicotomia corpo/psiche. Resta aperta la domanda se comunque un fondo d'irrazionalità magico-religiosa sia presente, sia pure in modo e peso diversi, in tutte le culture, se non «rappresenti un inconscio collettivo mai eliminato, forse mai eliminabile» (p. 215).

Il caso del vescovo cattolico africano Emmanuel Milingo, oggetto d'indagine diretta di V. Lanternari, è esemplare per la molteplicità di elementi religiosi intrecciati nella sua predicazione e nei suoi rituali esorcistici. In essi sono presenti elementi della sua cultura africana, altri presi dalla Bibbia o assimilati dalla nostra cultura (Satana, stregoneria, magia, fattura, malocchio) per cui la malattia e la sventura sono attribuite all'opera di diversi fattori, mentre la guarigione e la "salvezza" sono ascritte al potere esorcistico che egli afferma venirgli direttamente da Dio.

V. Lanternari interpreta la diffusione di questo culto come ricerca generale di un benessere non solo fisico ma anche psichico, in un mondo dominato da conflitti e ingiustizie e soprattutto messo in crisi da una caduta generale di valori.

Nella molteplice presenza di credenze e pratiche religiose si possono distinguere da una parte le religioni etniche, tese al riscatto dal male nella dimensione terrena e alla riaffermazione dei valori tradizionali, e le religioni universali, "fondate", - che comprendono anche i sincretismi e le chiese spirituali di varia matrice - tese a un riscatto ultraterreno e legate a figure di profeti o capi carismatici che predicano una fede e focalizzano il culto nella preghiera collettiva.

In conclusione, i rapporti variamente tessuti tra medicina e religione, magia e salute, salvezza e valori, costituiscono gli elementi strutturali delle concezioni e delle pratiche religiose elaborate nel tempo dall'uomo per dare senso alla propria esistenza nell'ambito del contesto storico e culturale specifico di ciascuna società.

In questo testo V. Lanternari ha ampliato e approfondito tematiche in parte già trattate ma viste in questa sede in un'ottica transculturale - che mette sullo stesso piano analitico e interpretativo forme diverse e variamente complesse di religione e religiosità - con la consueta e costante attenzione alle condizioni oggettive in cui si sviluppano, rimanendo fedele al suo "tradizionale" profilo di storico delle religioni aperto e attento a quanto succede e continuamente si struttura in questo settore della cultura.

Mariannita Lospinoso

M. Squillacciotti (a cura di), *La piroga di R'Agnambié... (Racconti del Gabon)*, collana *La légende des mondes*, L'Harmattan Italia, Torino, 1995, pp. 240, Lit. 30.000

Con questo volume la parigina L'Harmattan dà inizio alla sua attività editoriale in lingua italiana. Impresa encomiabile che speriamo venga a colmare parte delle lacune che funestano l'editoria scientifica italiana, in particolar modo nell'ambito specifico delle discipline etnoantropologiche. Accontentiamoci di questo piccolo ma importante avvenimento che in ogni caso non ci consola nella lunga quanto disperata attesa che anche il mondo accademico e scientifico italiano possa un giorno avvalersi di una propria *University Press*.

Il volume raccoglie un corpus asistematico di cinquantanove testi narrativi di area gabonese, per lo più fiabe di animali, redatti in italiano dal dottor Djodji Damas, gabonese laureato in antropologia culturale in Italia e ivi residente, che a questo scopo si è avvalso dei propri ricordi d'infanzia e di un vecchio libretto in lingua francese (Libreville 1953) del padre André Raponda Walker, interessante figura di sacerdote gabonese impegnato nella divulgazione delle tradizioni della propria terra presso gli Europei (dello stesso materiale

esiste una edizione francese del 1967, per i tipi della parigina *Présence africaine*).

A corredo dei testi, illustrati da alcuni disegni di Henny Boccianti, si aggiungono un glossario dei termini gabonesi ed europei che compaiono nelle storie, un indice analitico che classifica i testi per area di provenienza e due saggi antropologici: *Ti disegno una storia?* di Massimo Squillacciotti e *Ascoltare e leggere: la fiaba trascritta tra racconto e documento* di Fabio Mugnaini.

Il lettore non si troverà dunque di fronte a materiale raccolto "sul campo" con tutte le garanzie del metodo etnografico, né tantomeno a materiale di seconda mano che in qualche modo venga ricondotto dai curatori alla sua pienezza di documento antropologico. I testi vengono espressamente sottoposti all'attenzione del lettore per il loro valore umano e letterario allo scopo, come recita la quarta di copertina, di «presentare il Gabon attraverso i suoi racconti».

Il saggio di Mugnaini si prende carico di chiarire lo statuto di un materiale siffatto, affrontando direttamente la questione della differenza che passa fra semplice testo e documento etnografico. Con chiarezza e competenza l'A. illustra la condizione dimidiata che soffre un fenomeno vivo e palpitante quale una narrazione inclusa in una cultura orale, nel momento in cui esso viene ridotto a testo scritto, letterario. L'armamentario concettuale è quello classico della *literacy thesis*, corretto ed ampliato attraverso l'impostazione pragmatica e performativa del significato che oggi sostituisce l'approccio strutturale e semantico-testuale ai testi narrativi ed alla fiaba in particolare. L'idea che la fiaba sia, per dirla con le parole assai lévistraussiane del poeta Novalis, «linguaggio alla seconda potenza» e che quindi se ne possa reperire il significato sul piano puramente formale, lascia il posto ad una visione meno trionfalistica che preferisce dissolvere il testo orale nelle sue *performances*, dal momento che forse i testi significano e dicono soltanto «ciò che il narratore vuol fare dire loro» (p. 210). Come giustamente nota Mugnaini, a tutto ciò si aggiunge la difficoltà di una traduzione tra contesti culturali così distanti come quello gabonese, da una parte, e quello francese ed italiano dall'altra. La carenza di corredo critico si deve avvertire, dunque, tanto per la mancanza della documentazione meta-testuale che per la assenza di

tutte quelle informazioni più generali sulle specifiche culture gabonesi nel cui grembo sono giunti a maturazione i testi presentati. Informazioni la cui presenza è indispensabile per la comprensione di qualsiasi genere di enunciato "altro", dal momento che, anche senza sposare le tesi estreme di Quine, il significato si pone senza dubbio in una qualche dimensione olistica.

In questo senso le narrazioni raccolte nel volume sono testi "morti" e nel suo saggio Mugnaini, con estrema onestà intellettuale, si incarica di elaborarne il lutto. Avverte il lettore, fornendone le prove, che quei testi sono irrimediabilmente persi alla genuina comprensione scientifica, e che solo a rischio di gravi confusioni possono essere scambiati per quello che assolutamente non sono: un documento etnografico. Il resto del saggio consiste di interessanti note narratologiche, ma forse troppo generiche a fronte della specificità gabonese, incentrate come sono su una nozione di "narratività" posta intenzionalmente al di fuori di ogni contestualizzazione, a mo' di categoria universale.

Con il saggio di Squillacciotti, invece, ci troviamo di fronte ad un approfondimento analitico che intrattiene una diversa relazione con i testi. È desiderio dell' A. prendere in esame i rapporti fra oralità, parola scritta e immagine grafica in una dimensione fondamentalmente evolutiva, tanto dal punto di vista filogenetico che ontogenetico. Nel corso dell'analisi emerge con chiarezza il problema più fondamentale del rapporto fra il pensiero e i suoi *media*, in un'ottica che deve molto all'impostazione bruneriana della questione, incentrata sul concetto di "amplificatore culturale", ma in una lettura più coerente e radicale piuttosto simile a quella di Michael Cole (cfr. M. Cole e P. Griffin *Cultural amplifiers reconsidered*, in D. Olson, cura di, *The social foundations of language and thought*, New York-Londra, Norton & Co. 1980).

Non è del tutto chiaro in che senso i racconti gabonesi stimolino un'indagine del genere. Una spiegazione possibile può essere suggerita da alcuni accenni fatti nella Presentazione del volume riguardo al ruolo delle illustrazioni della Boccianti all'interno del corpus narrativo. I disegni vengono considerati alla stregua di "guide" alla fruizione e rimemorazione dei racconti, e in questo senso non

estranei alla loro materia, di cui anzi costituiscono una parte integrante (p.8). Se effettivamente fossero queste considerazioni a fornire l'aggancio fra le fiabe ed il saggio in tema, allora potremmo dire che la deriva semantica del testo gabonese avrebbe raggiunto qui il suo acme. Al particolarissimo statuto documentario dei racconti presentati andrebbe infatti ad aggiungersi l'idea che essi possano essere indagati o commentati in uno con illustrazioni prodotte non solo al di fuori del loro ambito culturale, ma in totale estraneità funzionale - dedotta *ex silentio* - rispetto ai modi della produzione e fruizione dei testi nel contesto originale. Il saggio di Squillacciotti comunque offre al lettore una serie di informazioni puntuali su problemi etno-cognitivi di prima grandezza, adottando un punto di vista evolutivo decisamente originale.

Andrea Nunnari