



A. Cozzo, *La tribù degli antichisti. Un'etnografia ad opera di un suo membro*, Carocci, Roma 2006, pp. 287, ISBN8843038834.

Il volume costituisce l'esito di una riflessione, ormai ultradecennale, condotta dall'Autore sulle forme di produzione e trasmissione del sapere nelle società occidentali e sulle ideologie sottese al paradigma antichistico. Questi temi, oggetto di molta parte della produzione recente di Cozzo, trovano nel saggio qui presentato un'organica messa a punto, fortemente posizionata nell'analisi dei fenomeni, nelle ragioni critiche, nonché nella proposta di un diverso paradigma.

Già il titolo appare scopertamente provocatorio: con l'espressione «la tribù degli antichisti», l'autore intende infatti assumere il sistema di saperi, pratiche e istituzioni comunemente denominato "Antichistica" come l'oggetto di ricerca sul campo di un etnografo, volendo con ciò affermare la ridicibilità *ad unum* di un insieme eterogeneo e diversificato di individui e comportamenti.

Neppure il sottotitolo, «un'etnografia ad opera di un suo membro», si sottrae a questa attitudine provo-

catoria, evocando da un lato l'annosa questione del cd. "paradosso dell'osservatore", e dall'altro sottolineando la non-estraneità di chi scrive ai meccanismi analizzati nel corso della trattazione.

Nell'Introduzione al volume, Andrea Cozzo giustifica preliminarmente l'operazione condotta, innanzitutto sul piano epistemologico. Una rassegna sommaria delle risposte antiche e moderne alla domanda «Perché studiamo i Greci?» gli offre la possibilità di mettere in discussione la categoria dell' "interessante", che, almeno a partire dall'Ottocento, sembra essere l'appiglio più comune per giustificare la validità *tout court* di ogni tipo di ricerca. In realtà, afferma Cozzo, essa costituisce spesso «una comoda espressione di giudizio insindacabile» che sottolinea il valore "in sé" di uno studio «senza lasciare spazio ad argomentazioni, né a favore né contro» (p. 14).

Un altro dei temi-chiave affrontati nell'Introduzione consiste nella critica al principio di realtà sul quale è basata la "nostra" ricostruzione del passato. Esso, suggerisce l'A., è a sua volta storicamente determinato, e in questo senso quella che comunemente definiamo "verità storica" rappresenta non tanto un oggetto di ricerca quanto piuttosto il prodotto di una "costruzione". Non tutte le costruzioni sono tuttavia parimenti valide, e il discrimine deve essere cercato, secondo Cozzo, non sul piano intellettuale ma sul versante etico e politico. Per esemplificare, un'affermazione secondo la quale i Greci costituivano un *unicum a sé* stante nel panorama delle culture protostoriche del Mediterraneo Orientale è da rigettare non tanto perché non risponde ad un verità storica quanto piuttosto perché rappresenta uno strumento potente per legittimare lo scontro fra civiltà contrapposte e, in ultima analisi, la guerra.

Infine, dando seguito a un interesse che ha accompagnato tutta la sua attività di docente e buona parte

della sua produzione scientifica, Cozzo si pone il problema dei risvolti di queste questioni nella pratica concreta della didattica universitaria. Ripercorrendo, sia pur cursoriamente, le ricerche condotte in anni recenti, l'A. dichiara di voler allargare la riflessione sui fondamenti del sapere umanistico anche ai non addetti ai lavori: si tratterebbe, per usare le sue parole, di «cambiare le regole del gioco in modo che il numero dei giocatori possa aumentare, comprendendo anche studenti e studentesse» (p. 21).

Col primo capitolo si entra nel vivo dell'indagine etnografica: dopo aver definito le coordinate del "territorio della tribù", Cozzo passa a descrivere alcuni dei caratteri fisici e psicologici del gruppo in esame. Si tratta di una delle sezioni più godibili dell'intero volume, che tuttavia ne denuncia l'attitudine più teorico-epistemologica che realmente etnografica: l'A. sembra infatti non voler cedere alla tentazione di un resoconto caricaturale in forma di *pamphlet*, dedicando uno spazio piuttosto limitato a quelle "rubriche di identità" tipiche di ogni etnografia, quali ad esempio le caratteristiche fisiche prevalenti dei membri della tribù, la proporzione tra uomini e donne, i modi del vestire o la propensione al litigio. Gli interessa, piuttosto, sottolineare, all'interno dell'*establishment* antichistico, le strette relazioni tra produzione del sapere e reti di potere, senza mai tralasciare l'aspetto della trasmissione: considerazioni particolarmente interessanti a questo proposito riguardano la breve storia dell'istituto seminariale dalle sue origini germaniche al ruolo che ha assunto nell'Università contemporanea, specie in Italia.

Ampio spazio è dedicato alla cd. «pragmatica della comunicazione scritta», una sezione in cui vengono definiti i "generi letterari" propri della tribù; nel delineare le principali forme di scrittura pubblica all'interno del gruppo, Cozzo individua, oltre ai lavori "scientifici" in senso stretto (edizioni critiche di testi antichi, studi

monografici, articoli per riviste specializzate, opere miscellanee, atti di convegno e opere di consultazione), almeno altri tre “generi letterari”: la produzione “manualistica”, le traduzioni, e quelle che definisce “opere di propaganda”. Ai manuali l’A. rivolge poi, in particolare, la sua attenzione, ripercorrendone la storia a partire dall’Ottocento.

Se il primo capitolo prende in esame i *nomoi* della tribù, il secondo si presenta come un tentativo di ricostruzione della sua Storia, dalle “origini mitiche” ai nostri giorni. Si tratta in effetti di una vera e propria storia della Scienza dell’Antichità, con tanto di eroi civilizzatori, ecisti, antenati. È questa forse la sezione più interessante del volume, e certo la più originale: attraverso l’analisi rigorosa di opere e autori antichi, moderni e contemporanei, Cozzo costruisce un ricco e affascinante affresco, sempre supportato da ampie citazioni testuali e da una rara (oltre che versatile) sensibilità storiografica. La distinzione tra approcci (cosiddetti) “pre-scientifici” e approcci (cosiddetti) “scientifici” costituisce l’interesse primario di questa parte del volume: l’A. vuole mostrare come la categoria di “scientifico” si sia prodotta in un determinato contesto storico e abbia subito modificazioni (a volte radicali) a seconda dei diversi contesti che l’hanno recepita e utilizzata. Un’operazione demistificatoria non dissimile è condotta anche a proposito dell’evoluzione della nozione di “Metodo” da una concezione debole (e inclusiva) a una concezione forte (e autoritaria).

Col terzo capitolo, che prende in esame le forme e gli oggetti del lavoro della tribù, Cozzo entra più in dettaglio nel merito dei contenuti scientifici, mettendo in discussione alcune delle categorie “strutturali” di cui gli antichisti si servono quotidianamente, di solito dandole per scontate e spesso ignorando le questioni di ordine epistemologico ad esse sottese.

L’A. riconsidera così la nozione

stessa di “Letteratura greca”, e rileva come l’antichistica moderna e contemporanea abbia delimitato questo “oggetto” a propria immagine e somiglianza, da un lato sottovalutando le sue componenti legate alla *performance*, all’*hic et nunc* e ad altre forme di espressione artistica, come la musica e la danza, dall’altro sovrapponendo agli autori e alle opere antiche le moderne ripartizioni dei saperi e gli ambiti di specializzazione propri della contemporaneità.

Ci si sofferma poi sulle categorie di spazio e tempo, per discutere alcuni nodi concettuali la cui problematica definizione non viene di solito neppure assunta come problema. La prima questione, che affronta il tema delle periodizzazioni, parte dal presupposto secondo cui «la cronologia non è un dato bensì un modo di vedere»: attraverso una breve storia dei diversi modi di periodizzare la storia della Letteratura greca nella storia della Scienza dell’Antichità, Cozzo intende mostrare come il paradigma storicistico, imponendo un’organizzazione gerarchica e concettuale del tempo, prospetti divisioni cronologiche che «costruiscono [...] e orientano un giudizio di valore nei confronti degli eventi, [...] degli autori e delle opere» (p. 171). Un analogo procedimento argomentativo viene utilizzato per la ridduzione delle categorie spaziali: particolarmente significative sono, a questo proposito, le riflessioni sui differenti modi di circoscrivere l’area geografica comunemente indicata come “Grecia antica” e soprattutto le considerazioni sull’ascrivibilità della civiltà ellenica all’Oriente o all’Occidente: un problema, questo, che – per la sua rilevanza socio-politica attuale – avrebbe forse meritato più spazio.

L’A. focalizza infine la sua attenzione sul problematico nesso autore/opera, ridducendo la definizione, tanto spinosa quanto ignorata dalla critica, dei cd. “frammenti”.

Oggetto dell’ultimo capitolo sono le parole e le pratiche della filologia

classica, intesa *stricto sensu* come quel complesso di saperi e tecniche finalizzati all’edizione critica dei testi antichi. La trattazione, in questo caso, strizza l’occhio alle derive comparatistiche di certa antropologia culturale, presentandosi come una serie di ardite comparazioni nel tempo e nello spazio.

Se l’obiettivo finale, unanimemente riconosciuto, della filologia classica è quello di ricostruire il *vero* testo, l’A. sceglie di usare come termini di paragone da un lato la filologia cinese e quella indiana, tese non a *ricostruire* bensì a *migliorare* il testo tradito, dall’altro la filologia ellenistica e quella umanistica, le cui preoccupazioni riguardavano non tanto l’*integrità* del testo quanto la sua *moralità*, e in tal senso intervenendo pesantemente, integrando, sostituendo ed espungendo.

Il concetto di *errore*, spiega Cozzo, è direttamente collegato ad una nozione forte di *autore*. Eppure, specie in contesti di fruizione orale, la *reductio ad unum* non è un’ovvia necessità, e le varianti possono essere fruttuosamente interpretate come l’adattamento di un’opera ai tempi in cui viene eseguita, performata o letta.

È in questo senso che viene messo radicalmente in discussione lo status della filologia come “scienza dura” dell’ambito umanistico; al di là del suo carattere aristocratico e del linguaggio “iniziatico”, la critica testuale viene presentata come una disciplina che non si pone in alcun modo lo scopo di sistematizzare l’eterogeneità: piuttosto di ridurla, o addirittura dissolverla.

Molti sono gli argomenti a favore di una filologia come “scienza debole”, e alcuni di questi invero decisamente convincenti. Eppure, afferma l’A., ancora ai nostri giorni i filologi classici continuano ad essere considerati i detentori di un sapere tecnico/specialistico poco o nulla soggetto a errore; non diversamente da quanto avviene con l’antistregoneria presso gli Azande, soggetta anch’essa a con-

tinui fallimenti e fondata su basi del tutto ascitiche, e tuttavia mai messa in dubbio nella sua essenza.

L'ultima, e probabilmente la più forte, di queste comparazioni, prende spunto dall'attualità. Riprendendo l'idea della filologia classica come disciplina non inclusiva, il cui intento prioritario è quello di nascondere l'eterogeneità di una tradizione testuale costituendo un testo artificialmente puro e incorrotto, Cozzo si spinge a paragonare l'apparato critico di un'edizione ai Centri di Permanenza Temporanea, istituiti con lo scopo di accogliere gli immigrati clandestini ma concepiti fin dall'inizio come veri e propri luoghi di reclusione. Un simile accostamento, assai ardito e difficile da digerire persino per il più aperto dei filologi classici, poggia sulla convinzione che, ai fini di un sapere realmente funzionale allo sviluppo armonico dell'uomo nel mondo, sia primariamente necessario riconoscere nella pratica quotidiana della ricerca tutte quelle forme di autoritarismo ed esclusione che caratterizzano, spesso inconsapevolmente, il lavoro degli antichisti.

Il volume, che offre un imponente apparato e una bibliografia ricca, aggiornata ed eterogenea, è supportato da una solida conoscenza della storia della *Altertumwissenschaft*: l'A., filologo di formazione, si muove agevolmente nell'ambito dell'Epistemologia e della Storia della scienza, mostrando di padroneggiare le letterature scientifiche relative a numerosi campi del sapere umanistico, dall'Antropologia alla Filosofia, dalla Sociologia della cultura alle Scienze della comunicazione.

E tuttavia, il limite di questo saggio risiede proprio in un difetto di comunicazione, legato per lo più alla scelta di uno stile di scrittura non sempre efficace: nel tentativo – pure apprezzabile – di sottrarsi da un lato al tecnicismo e dall'altro a una prosa evocativa e accattivante, Cozzo mette in campo uno stile scabro e respingente, che passa, spesso senza visibile

soluzione di continuità, dal registro dotto a quello colloquiale, risultando non di rado complicato e farraginoso e perdendo a tratti forza comunicativa.

Questo limite suscita nel lettore il più vivo rammarico, proprio in considerazione del valore scientifico e politico del volume; un libro che, rinunciando a tale radicalità formale ed espressiva, sarebbe risultato certamente più accessibile sia ad un pubblico di specialisti che ad un uditorio più vasto, come quello studentesco.

Pietro Giammellaro



P. SISTO - P. TOTARO (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo. Tradizioni, riti e maschere nel Mezzogiorno d'Italia*, (Atti del Convegno internazionale di studio, Putignano 19-21 febbraio 2009), Progedit, Bari 2010 (Il Paese di Cuccagna. Collana di Scritture e Tradizioni Culturali), pp. VIII-326, ISBN 978-88-6194-077-2, € 25.

Nella cittadina pugliese di Putignano, sede del celebre Carnevale, si è svolto nel febbraio 2009 un importante Convegno Internazionale, di cui escono ora gli Atti in un elegante volume (corredato da illustrazioni e fotografie d'epoca). Il successo di questo primo incontro inaugura un percorso di approfondimento che sarà scandito da Convegni internazionali a cadenza biennale sempre a Putignano (nel 2011 è previsto il Secondo Convegno sul tema "Maschera e corpo"), e intanto proseguono gli sforzi per istituire nell'antico convento delle Carmelitane un Centro Permanente di Studio sul Carnevale, le feste e le tradizioni popolari nell'area del Mediterraneo.

Nei venti saggi che costituiscono gli Atti, studiosi di diversi paesi hanno costruito un 'dialogo' di scambio e confronto aperto a molti livelli, esaminando i Carnevali di ieri e di oggi

alla ricerca di matrici storiche e antropologiche, senza trascurare aspetti storici e letterari. Ne risulta un panorama variegato che fa luce sul Carnevale come fenomeno 'culturale' in senso lato, una festa che valica confini locali e nazionali.

A tale proposito è significativo che tre saggi (a cura di Vera Di Natale, Piero Totaro, Grazia Distaso) siano pensati come tributo alla figura di Giovanni Battista Bronzini, insigne maestro e docente negli studi demo-antropologici, ricordato per la sua umanità e l'instancabile impegno di ricerca. Di rilievo la sua attenzione al Carnevale come «paradigma culturale e interpretativo» per lo studio delle società tradizionali e le indagini sul caso specifico di Putignano.

Un primo inquadramento antropologico riguarda i rapporti fra Carnevale e spirito comico a teatro. Domenico Scafoglio (*Per un'antropologia del comico a partire dal Carnevale*, pp. 1-12) rintraccia le analogie: si tratta dell'incontro-confronto con l'esterno e il diverso (cfr. maschera e eroe comico), momenti circoscritti in cui si sperimenta l'eccesso (istituzionalizzato nella festa, oppure trasgressione del singolo su 'delega' della collettività) e la violenza viene convogliata (capro espiatorio) in un processo di discolpa della comunità. Il Carnevale insomma risponde ad una necessità di «igiene sociale» ed è dunque una costante antropologica, tipica di ogni cultura. Su questa base dunque l'antichista Bernhard Zimmermann (*Carnevale nella Grecia antica* pp. 12-21) trova in alcune pratiche culturali legate a divinità della transizione (Artemide e soprattutto Dioniso) elementi 'carnevoleschi', come mascherate, scherzi, oscenità. La commedia attica del V secolo eredita in un certo senso queste forme di 'Carnevale' popolare, e lo trasfigura in alta letteratura.

Il caso particolare della Roma papale è oggetto dell'analisi di Martine Boiteux (*Il carnevale nella Roma*

papale tra piazza e palazzo, pp. 31-56), che mostra come i cambiamenti nella topografia della festa rispecchiano mutate condizioni socio-politiche. Se fino a metà del '500 il Carnevale si svolge nella piazza (luogo di incontro per il popolo, i nobili e il papa), nei secoli successivi si ritira nei palazzi e diventa sfoggio del potere aristocratico. Quando Goethe visita la città è testimone di un cambiamento in atto: il popolo, prima solo spettatore di sfilate sfarzose, è diventato l'attore principale della festa, e soprattutto nell'800 il Carnevale borghese riprende possesso della piazza.

All'incrocio di storia, letteratura, antropologia, si collocano tre interventi focalizzati sulla ritualità carnevolesca in cui diventano protagonisti gli animali. Lo studioso greco Thodoros Grammatàs (*Il rituale del 'cammello' nell'Egeo Nord-Orientale in Tracia e a Lesbo* pp. 22-30) descrive il "Jamalla" o rituale del cammello, ampiamente diffuso nell'area slavo-balcanica e fino al Mar Nero. Il caso di studio riguarda in particolare le zone della Tracia e dell'isola di Lesbo, terre dove probabilmente ebbe origine il rituale, che è ancora vitale, sebbene modificato. Il corteo è aperto dal cammelliere, creatura esotica dai tratti demoniaci (indossa una maschera nera, vibra minaccioso una spada, parla un ibrido linguistico che mescola greco e arabo), ma il protagonista è il cammello (un travestimento attestato fra l'altro già dal X secolo), per la cui realizzazione occorrono lunghe operazioni e ingegnosi meccanismi soprattutto per permettere la mobilità di collo e mandibola. Nato come cerimonia propiziatrice di fecondità (fine ottobre), il Jamalla si è in seguito legato alla più vasta categoria dei rituali di passaggio, festeggiato alla Vigilia di Natale o a Capodanno, e oggi è approdato alla festa della Katharà Deftera (primo lunedì di Quaresima). Ha subito inoltre una trasformazione metalinguistica, in quanto Jamalla è ora metonimia per indicare un'atmo-

sfera di gioia festosa tipica del Carnevale, una rottura della monotonia quotidiana. Dopo la seconda guerra mondiale sono intervenuti cambiamenti, imputabili anche al mutato orizzonte socio-economico: il Jamalla resiste e si adatta, ma da espressione autentica della cultura popolare, rischia di trasformarsi in folklore e attrazione turistica.

Claudio Corvino (*L'ours qui amait les femmes*, pp. 110-123) si occupa dell'orso, una maschera molto presente nei Carnevali d'Europa fin dal Medioevo, rappresentato nell'atto di rapire le donne del villaggio e quindi punito. Intorno alla supposta libidine dell'orso (notizia che forse ha origine da un'osservazione di Plinio) sono fiorite innumerevoli leggende, e soprattutto nell'immaginario popolare si è radicata la credenza di unioni feconde fra donne e orsi (che avrebbero fondato intere nobili genealogie!). La maschera dell'orso rappresenta la paura per l'altro, che va sottomesso perché minaccia l'ordine di una società chiusa, basata su alleanze matrimoniali endogamiche.

L'indagine di Vincenzo Spera (*La mascherata del cervo a Castelnuovo al Volturno*, pp. 124-183) si volge al cervo, animale protagonista in Molise di un Carnevale molto vicino ad una sacra rappresentazione. Dall'analisi e confronto delle testimonianze dirette sul Carnevale (anni '40-'60), la ricerca si amplia al contesto storico-culturale (la stratificazione di cultura carolingia-normanna-cristiana, l'influenza dei benedettini, le credenze popolari, l'agiografia) in cui vengono ritrovate le tracce profonde, gli archetipi per così dire, del rituale. Non è dunque una semplice pantomima della caccia al cervo: specifiche figure-attori (Pulcinella, il pastore Martino) accompagnano e catturano l'animale, il popolo lo sbeffeggia, il Cacciatore lo uccide ma poi con un soffio nell'orecchio lo resuscita: esorcizzata così la sua ferinità, ammansito dal soffio-parola divina, il cervo ora può

essere riconosciuto e accolto come animale-figura di Cristo.

Gli altri interventi si concentrano su particolari aspetti di Carnevali locali, di ieri e di oggi. Ferdinando Mirizzi (*Carnevale, patrimoni immateriali e musei*, pp. 89-100) ricorda che negli ultimi anni le amministrazioni, stimolate anche dalla dichiarazione Unesco 2003 per la salvaguardia dei patrimoni culturali immateriali, promuovono la costituzione di Musei dedicati al Carnevale (ad es. il Museo della Cittadella di Viareggio, e molti altri ancora). Non si tratta di imbalsamare il Carnevale come relitto del passato, ma anzi di fondare luoghi di confronto e dibattito con lo sguardo volto al futuro: l'auspicio di tutti, che potrebbe forse salvare il Carnevale autentico, è «mostro ciò che è accaduto perché così potrà riaccadere».

Le situazioni locali mostrano la resistenza del Carnevale, che dura fino ad oggi perché è un 'organismo malleabile', che sa adattarsi ai cambiamenti. Particolarissimo è il caso di Cervicati (Cosenza) descritto da Ottavio Cavalcanti (*Natale e Pasqua con chi vuoi, Carnevale con i tuoi. Atipicità, integrazione, difesa identitaria a Cervicati*, pp. 194-205): il *clou* della festa è la danza detta "vala", un ballo a catena per tutto il paese, accompagnato da un canto in una lingua strana che oggi nessuno più capisce, in cui si trovano tracce dell'antica lingua albanese. Si trattava pertanto di una festa di identità, lo spazio di espressione autentica della comunità albanese. Il Carnevale quindi fa parte di un «sistema culturale»: Mario Atzori (*Giostre e gare di abilità equestri in alcuni Carnevali della Sardegna*, pp. 249-256) ci spiega che le gare equestri di cavalieri mascherati in Sardegna, affidate all'abilità e alla sorte, giustificavano la spartizione sociale della fortuna, mentre Maria Margherita Satta (*Mamuthones, issোধores, boes, merdules, thurpos, don conte e dgiolzi moro: maschere del Carnevale in Barbagia e Planargia*, pp. 257-267) indaga

le possibili radici identitarie alla base delle sfilate di mamuthones e issোধores (maschere di autoironia grottesca sulla vita pastorale?), che le amministrazioni sarde cercano di conservare nelle loro specificità.

Elementi 'carnevoleschi' si possono ritrovare nel fenomeno del tarantismo (teatralità, licenziosità, travestimento...), indagato da Eugenio Imbriani (*Sul 'Carnevaletto' delle donne*, pp. 101-109) sulla scorta di documenti antichi relativi all'area pugliese.

Francesco Marano (*Il Carnevale a San Mauro Forte. Simboli tradizionali e nuovi significati*, pp. 184-193) ci porta in Basilicata, a S. Mauro Forte, dove si svolge un corteo con campanacci: la forza diacronica del Carnevale è osservata nella sua capacità di risemantizzare i propri simboli, che sono riempiti di nuovi significati, funzionali al nuovo immaginario e al nuovo orizzonte di attesa del pubblico. In una direzione analoga si muove l'analisi di Anna Maria Triputti (*Il Carnevale di Rocco a Bari. Fra tradizione e folklorismo*, pp. 268-280) che mostra come nel tentativo di rivitalizzare questo momento di festa, spesso lo si riduce ad esperimento di folklorismo.

Particolare il lavoro di Pietro Sisto, (*Testimonianze e immagini inedite del Carnevale di Putignano. Dagli 'anni neri' del fascismo alla rinascita del dopoguerra*, pp. 281-296) che ha recuperato fotografie e documenti d'epoca, quando durante il Ventennio la festa di Putignano era trasformata in macchina per la propaganda del regime fascista.

Partendo dall'indagine sul locale, l'analisi di Ignazio Buttitta (*Carnevali di Sicilia fra tradizione e innovazione*, pp. 206-248), riesce a ricapitolare i dati essenziali della festa, archetipo delle celebrazioni di inizio anno tipiche di società pre-cristiane, in cui si aveva una nozione del tempo circolare. Infatti i Carnevali di Sicilia sono caratterizzati dal compianto per la morte del Nannu (= personificazione

del Carnevale) e il rogo del fantoccio che lo rappresenta. Insieme al Nannu si brucia la fine dell'inverno, e le colpe della società: si tratta di un rito antichissimo che, simulando morte e rinascita, ha lo scopo di rigenerare un tempo nuovo e puro, una natura e una società rigenerata. Le maschere che accompagnano la cerimonia sono segni iconici del selvaggio, ma anche ponti di comunicazione con le entità ctonie, e ricordano la necessità della morte per il ritorno alla vita.

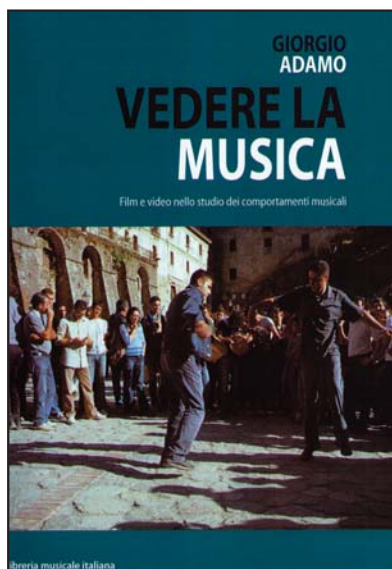
Oggi invece il Carnevale ha perso il valore sacrale e sociale che era fondante per il mondo agropastorale, e si riduce alla superficie, un momento di festosa aggregazione e di puro divertimento. La fioritura di tanti Carnevali, che spesso 'reinventano' tradizioni, è una risposta alle richieste del mercato, uno spettacolo a fini turistici, e non funziona come vettore di identità (facciamo per gli altri, ma soprattutto per sentirci "noi"). Buttitta conclude infatti amaramente che il Carnevale oggi è «un autentico simbolo della postmodernità: piuttosto che affermarli, nega i valori della tradizione». Inoltre, manovrato com'è da interessi politici fondati sul profitto, è diventato specchio e illusione effimera di un tempo di godimento senza fine, «una creazione proteiforme che inghiotte ogni memoria per frantumarla, il mirabolante e perfetto totem della insipiente e delirante vacuità dell'uomo contemporaneo» (p. 284).

Anche Luigi M. Lombardi Satriani (*La contestazione folklorica e lo spazio carnevolesco*, pp. 323-324) sottolinea che le istanze più profonde del Carnevale vengono tradite, in un certo senso cannibalizzate da una società "carnevalizzata". Su questo stesso binario si muove l'analisi dispiegata di Marxiano Melotti (*Oltre il carnevale. Maschere e postmodernità*, pp. 57-88), che spiega il rapporto della società postmoderna con il Carnevale sulla scorta delle teorie di studiosi come Bauman, Baudrillard e Lan-

gman. La globalizzazione proponendo modelli culturali omogenei (in particolare attraverso televisione e mass media) ci mostra una perenne festa che ‘narcotizza’ il bisogno insito nell'uomo di Carnevale inteso come trasgressione, rovesciamento, confronto con l'alterità. Emblematica è la tragica vicenda del cantante Michael Jackson, all'inizio un ‘black and beautiful boy’ che, nelle mani di chirurghi plastici senza scrupoli, distrugge le sue sembianze, e si ricrea come ‘maschera’, diventando icona mediatica.

La nostra epoca insomma assorbe e al tempo stesso soffoca il senso vero del Carnevale. Ed ecco infatti che i nostri Carnevali attuali diventano spettacoli al servizio del marketing, accolgono elementi estranei, re-inventano radici pseudo-autentiche. Segno dei tempi, perché forse proprio in questa forma di appiattimento e omologazione la nostra società globalizzata rivendica una sua tradizione.

Gilda Tentorio



GIORGIO ADAMO, *Vedere la musica. Film e video nello studio dei comportamenti musicali*, con DVD allegato, A/V 1 Collana del *Laboratorio-archivio di etnomusicologia* - LADEM, Libreria Musicale Italiana, Lucca, 2010, pp. 181, ISBN 978-88-7096-601-5, € 30.

In etnomusicologia, gli studi sulle musiche tradizionali sono stati condotti, sin dalle origini della disciplina, anche con il prezioso ausilio di tecnologie di audiorilevamento (dal fonografo ai registratori su nastro magnetico). Per documentare in maniera più completa i fenomeni musicali oggetto delle indagini ci si avvale in seguito dei mezzi audiovisivi (cineprese e videocamere). Oggi sarebbe infatti impensabile svolgere una ricerca “sul campo” rinunciando al supporto di apparecchiature di rilevamento sonoro e visuale. Per questo, chi si occupa di ricerca etnomusicologica, deve tenere conto di teorie e metodi che fondano la pratica documentaria audiovisiva ai fini di una pertinente resa di quanto potremmo definire l’“immagine della musica”. Lo sguardo dell’etnomusicologo, oltre a considerare l’elemento musicale in sé, deve estendersi a tutto ciò che ruota intorno al “fare musica”: i singoli comportamenti degli esecutori, gli interventi collettivi dei parteci-

panti, le tecniche esecutive, le espressioni simboliche, la partecipazione emotiva. È proprio l’insieme di questi elementi che spesso rivela infatti gli aspetti più intimi e significativi dell’esperienza musicale.

A queste problematiche risponde il volume dell’etnomusicologo Giorgio Adamo, frutto di una lunga esperienza di studi e ricerche. Questi tende subito a precisare che non si tratta di un manuale di “etnomusicologia visiva” ma di una raccolta di saggi scritti in diverse occasioni (alcuni dei quali già pubblicati in altre sedi) che tuttavia si accomunano nell’affrontare una serie di questioni teoriche e pratiche connesse al “vedere la musica” e dunque all’uso dell’immagine nello studio delle musiche di tradizione orale.

La prima parte del libro contiene due contributi teorici introduttivi che affrontano gli aspetti dello “sguardo” nell’esperienza musicale. Nel primo dei due saggi l’attenzione è rivolta soprattutto alle questioni connesse alla “visione della musica”, ovvero alla rivoluzione apportata dall’impiego di mezzi di registrazione audiovisiva che in qualche maniera hanno trasformato l’esperienza dell’ascolto. Infatti, le scelte delle immagini, il tipo di inquadratura e altri fattori tecnici condizionano anche a livello sensoriale l’ascoltatore che deve necessariamente sottostare alle scelte del regista che, come sottolinea l’autore, può essere dunque considerato l’«occhio dell’ascoltatore». Dato che il libro è stato pensato anche come strumento didattico destinato agli ambienti universitari, il secondo capitolo è specificamente centrato sul tema della didattica. In una efficace sintesi qui si affrontano le questioni connesse all’importanza delle metodologie adottate nella documentazione etnomusicologica al fine di trasmettere quanti più elementi possibili del fenomeno indagato.

La seconda parte del libro riunisce alcuni scritti riguardanti ricerche svol-

te in Calabria dall'autore durante l'arco di circa un decennio soprattutto in occasione di rituali festivi. Si tratta di saggi di carattere sia descrittivo sia analitico che evidenziano aspetti significativi relativi all'immagine in movimento e dunque all'uso della videocamera durante le ricerche. Il mezzo di ripresa è qui visto come strumento indispensabile per affrontare specifiche analisi riguardo al rapporto musica-spazio-movimento: comportamenti e posture di musicisti e danzatori, tecniche esecutive dei suonatori di tamburi, ruoli sociali delle donne in relazione alle modalità della loro partecipazione "musicale" nelle processioni, atteggiamenti espressivi dei devoti. La presenza, in questa sezione, di fotografie e fotogrammi ricavati dai filmati riflette con particolare pregnanza i concetti analitici esposti dall'autore, spingendo il lettore ad estendere le proprie cognizioni attraverso la visione dei materiali contenuti nel DVD allegato. Questo contiene infatti sia esempi prettamente tecnici dell'uso delle immagini per l'analisi musicale (per esempio sezioni video presentate al rallentatore con indicazioni grafiche o testi-guida in sovrapposizione alle immagini) sia videosequenze che potrebbero definirsi "autonome", ovvero presentabili ipoteticamente anche separatamente dal testo scritto, secondo quanto afferma lo stesso autore: l'ultimo filmato inserito nel DVD, *Viva chi balla! Musica, danza e devozione in Calabria* (realizzato grazie alla collaborazione di Francesco De Melis), viene infatti definito un vero e proprio film – della durata di 35 minuti circa – in cui è il testo scritto a funzionare da allegato alle immagini.

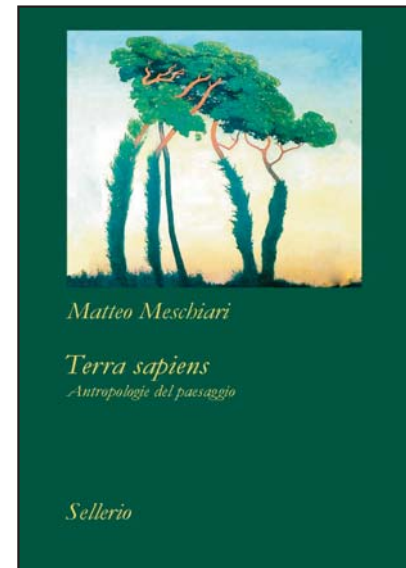
I filmati presenti nel DVD rendono inoltre testimonianza della vitalità con la quale la tradizione musicale ancora si presenta in Calabria, mostrando al contempo un chiaro esempio di impiego dell'immagine al fine di una documentazione che tenga conto della molteplicità degli aspetti

caratterizzanti ciascuna occasione festiva. La visione dei filmati offre al lettore anche la possibilità di riflettere sull'incidenza dei fattori soggettivi nella fase di videoripresa. Quest'ultima considerazione è infatti ampiamente sviluppata nella terza parte del libro (*Metodi e tecniche*) dove l'autore scende nel dettaglio, discutendo l'importanza della qualità tecnica del materiale girato, i problemi di metodo, l'oggettività della rappresentazione, il montaggio dei materiali, facendo ancora una volta puntuali riferimenti agli esempi inseriti nel DVD. Trovano spazio in quest'ultima sezione anche svariate considerazioni sul concetto di "documento" da attribuire al prodotto audiovisivo, ponendo l'attenzione sulla differenza che sussiste, come spiega lo stesso Adamo, «tra l'uso di qualcosa come documento, e la *produzione* di documentazione». Non mancano infine riferimenti alle occasioni di ricerca e dunque di documentazione, "in campo" e "in studio", con opportune considerazioni sulle modalità, le scelte tecniche o il modo di "partecipare all'evento".

Nella sezione finale del libro, dedicata in maniera specifica al film *Viva chi Balla!*, l'autore si sofferma sul ruolo svolto dalla musica sui piani rituale, sociale e devozionale. Con riferimento alle ricerche effettuate in Calabria, Adamo riflette anche sul rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e devoti di estrazione "popolare", evidenziandone i tratti dinamici di collaborazione, di tolleranza o di conflitto.

Si segnala infine che il volume inaugura la collana del *Laboratorio-archivio di etnomusicologia* (LADDEM) dell'Università di Roma "Tor Vergata", diretta dallo stesso Giorgio Adamo. È acquistabile on-line sul sito della casa editrice (www.lim.it).

Giuseppe Giordano



M. MESCHIARI, *Terra sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo, pp. 284, ISBN 88-389-2488-0, € 18.

«Cosa lega il corpo di un animale sezionato dalla lama di un cacciatore arcaico, il corpo di quello stesso animale dipinto sulla parete di una grotta più di 30.000 anni fa, il corpo della terra, che entra per vie sottili nella cultura di un popolo, il corpo del testo, in cui lo spazio reale diventa spazio mentale, e infine il corpo urbano, in bilico tra norma e *Wilderness*, tra vocazione sedentaria e bisogno di perdersi? La risposta è nel paesaggio: un "presente remoto", un paradigma di pensiero in atto che viaggia in modo carsico nelle faglie della cultura, a ricordare che corpo, processi cognitivi, tecniche del sapere e miti hanno una matrice naturale. Nei cinque casi di studio presentati al lettore emerge un'idea di paesaggio complessa, selvatica, lontana dalle mode intellettuali. E si delinea un campo di ricerca in cui l'antropologia non appare più un ambito disciplinare, ma un percorso cognitivo a più direzioni.

Il passaggio dal sito al segno, cioè dal luogo frammentariamente rappresentato al luogo organicamente rappresentato, è il filo conduttore del libro: dopo l'uscita di *Homo sapiens*

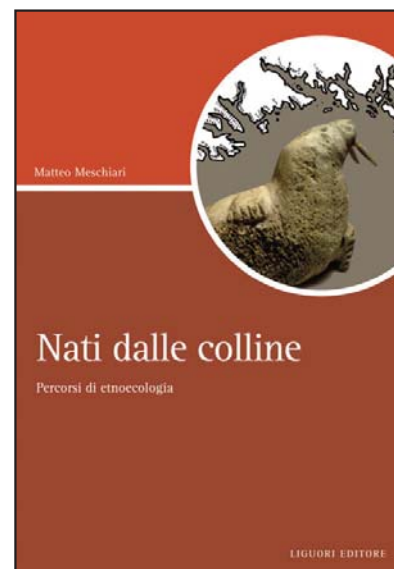
sapiens dall’Africa, l’ansia di leggere lo spazio ha viaggiato intatta dalla preistoria fino all’età contemporanea. Dalle esperienze grafiche dei Pigmei Mbuti alle scritture identitarie che radicano le proprie ragioni nel paesaggio, dalla geografia sacra dell’arte rupestre alle geografie etiche ed estetiche dei beni culturali, cominciando dalla preistoria dei cacciatori-raccoglitori per esplorare la surmodernità, il paesaggio è un paradigma di pensiero in atto che chiede allo scienziato una riscoperta intellettuale. Non si tratta, infatti, di inscrivere l’ambiente nella riflessione antropologica, ma di ripensare alcuni luoghi dell’antropologia in chiave paesaggistica. Il problema è dunque di metodo, per questo i cinque casi di studio presentati al lettore possiedono un movimento che li eccede: oltre al discorso antropologico più in vista, ne sviluppano uno epistemologico, per puntellare la riflessione e trasformare gli esempi in modelli di lettura.

Il fatto che il paesaggio possa influenzare i percorsi evolutivi e culturali dell’uomo e sia al tempo stesso un oggetto mentale pensato per pensare la complessità, la sua onnipresenza nell’esperienza umana e la sua fertilità cognitiva (dalla caccia di mammiferi alla caccia di idee), sono elementi sufficienti per riguadagnarlo alla coscienza antropologica e collocarlo anzi in posizione centrale nella cartografia dei saperi. Se il campo è il “dove” dell’antropologia, il paesaggio è il “dove del dove”, un terreno in senso proprio in cui il ricercatore può registrare non solo le interferenze tra ambienti e culture, ma anche quel “potenziale antropologico”, quell’“essere-per” del paesaggio che, non sempre attivato, raramente ascoltato, può dire qualcosa di determinante sul passaggio dall’osservazione all’azione, dalla conoscenza alla coscienza, dal dire al predire, di cui la Terra ha urgentemente bisogno.

Evoluzione ed etnoecologia, arte preistorica e strutture cognitive, arte tribale e semiotica, processi identitari

e racconto, paesaggio e senso del luogo, *Wilderness* e “pensiero selvaggio”: in questi e in altri modi di declinare la falsa dicotomia Natura *vs* Cultura ritroviamo le tracce genetiche e culturali dei nostri molti e spesso insensati modi di rapportarci all’ambiente. Il passaggio dal sito al segno è appunto questo fascio di gesti di appropriazione spaziale – materiale e simbolica, semiotica e mitica, creativa e distruttiva – che caratterizza la storia della nostra specie. Così, anche in questo caso, il lavoro dell’antropologo dovrebbe avvicinarsi a quell’atto di comprensione e autocomprensione che è consapevolezza del limite: i nostri comportamenti paesaggistici, anche se innescati da una storia remota, sono destinati al presente e al futuro».

(dalla *Premessa* dell’Autore)



M. MESCHIARI, *Nati dalle colline. Percorsi di etnoecologia*, Liguori, Napoli, pp. 120, ISBN 978-88-207-5086-2, € 11,90.

«Secondo un mito urbano del tardo Occidente, l’uomo, tra tutti i paesaggi della Terra, preferirebbe le colline verdi. Questo perché le loro linee fresche e vagamente materne sarebbero inscritte nella memoria della specie dalla notte dei tempi, un miraggio che l’Africa di allora ci avrebbe regalato per sempre... Ma c’è qualcosa di vero nell’affabulazione attuale di una passione certamente antica? L’amore per il paesaggio è un’invenzione solo culturale o ha radici che rimontano all’evoluzione? Quanto ha contato l’ambiente delle origini nel processo di costruzione della mente? Basato su un’ampia documentazione etnografica e sulle nuove acquisizioni delle neuroscienze, questo saggio esplora il ruolo del paesaggio e dell’ecosistema nel modellare le strutture cognitive di *Homo sapiens sapiens*.

L’idea, comunque, non è relazionare sullo stato della ricerca o procurare un inutile compendio di teorie, ma additare dei percorsi di approfondimento nuovi e inusuali. A partire dalla definizione: il termine “etnoecologia” è ambivalente, perché designa tanto il *corpus* di conoscenze indi-

viduali e collettive, tradizionali e innovative che una società sviluppa sul proprio ecosistema naturale, quanto la branca antropologica che studia il modo in cui queste conoscenze vengono elaborate, memorizzate e trasmesse. Il fatto che due realtà tanto diverse (l'oggetto e lo studio dell'oggetto) vengano designate con la stessa parola, è il segno di una confusione che va oltre il linguaggio: come palmo e dorso di una mano sono una cosa sola, perché rispondono in via ultima a un unico bisogno, quello di pensare la complessità della Terra, da antropologi o da cacciatori-raccoglitori, da moderni inurbati o da figli della *Wilderness*.

È come se l'interesse per il "corpo terrestre" travalicasse paesi e culture, provenendo da un grumo primario condiviso dalla nostra specie. Per questo non si tratta di fare etnografia del rapporto uomo/natura o epistemologia di un'antropologia dell'ambiente, ma di tradurre saperi altri in un fatto di cultura viva, pensando soprattutto all'effetto che questo può avere in campo etico e sociale».

(Dall'*Introduzione* dell'Autore)



A. SAGGIORO (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi*, Carocci, Roma 2010, pp. 136, ISBN 9788843056699, € 14,80.

Lo sciamano e la particolare concezione religiosa di cui è espressione sono ormai da tempo al centro delle riflessioni e delle investigazioni del mondo accademico specializzato, nazionale e internazionale. Per quanto riguarda il panorama italiano, la produzione scientifico-letteraria si è recentemente arricchita di un nuovo tassello con il volume *Sciamani e Sciamanesimi*, curato da Alessandro Saggioro.

La pubblicazione si compone di cinque interventi. Questi, pur caratterizzati da una propria prospettiva d'analisi, nell'economia del testo possono essere suddivisi in due sezioni. La prima, più storiografica, ripercorre diacronicamente sia i momenti salienti di una "progettazione" tipologica a partire da Mircea Eliade, sia le tappe fondamentali di una susseguente storicizzazione operata nella scuola storico-religiosa italiana di cui Ernesto De Martino rappresenta il punto culminante. La seconda sezione, invece, più antropologica, presenta le riflessioni scaturite da lavori sul campo prodotti in Corea e in Africa. Contesti geo-culturali così diversi e lontani da quello ritenuto originario, l'Asia centrosettentrionale, rendono esplicita la

difficoltà della forma singolare nel riferirsi a questo specifico operatore rituale e alle relative concezioni religiose.

Da queste considerazioni, Saggioro, nella sua introduzione al volume, pone subito in evidenza la complessità e la difficoltà d'uso che si celano dietro le due categorie conoscitive, che sfuggono a una determinazione scientifica univoca. Le cause di tale aporia sono acutamente ricondotte dall'A. a una mancata coincidenza tra i due concetti, benché ritenuti strettamente connessi e perciò indistintamente impiegati. Infatti, mentre il primo è da ritenersi frutto di una «scoperta», destinata ben presto ad attrarre l'attenzione scientifica europea; il secondo può considerarsi prodotto di una «invenzione», conseguente all'incontro tra la figura dello «sciamano» e il pervicace intento classificatorio occidentale.

Tuttavia, nonostante il palese valore artificioso dei due criteri tassonomici, al curatore del volume non sfugge il loro invalso utilizzo nell'ambito degli studi storico-religiosi, principalmente nell'osservazione delle realtà culturali altre. Ma neppure lascia inosservato il loro trasferimento in un registro comunicativo che esula dal contesto scientifico e approda in quello della quotidianità e della colloquialità così da farsi «misura della contemporaneità». In questa duplice prospettiva, "etica" e "emica", allora, i due concetti vengono considerati quali strumenti intellettivi «buoni per pensare il mondo» (p. 19); mentre il loro uso convenzionale può restare come strumento di lavoro e di ricerca. Categorie, chiarisce ulteriormente Saggioro introducendo i singoli articoli, che oggi possono essere utilizzate come lenti di lettura per spiegare certe dinamiche economiche di natura sacrale; oppure capaci di farsi strumenti di correlazione con fenomeni di possessione tipici di alcune realtà tradizionali.

Aprè la serie dei contributi Gilberto Mazzoleni. Lo studioso prende

spunto dalla contemporaneità e dall'interesse del grande pubblico verso antiche figure e pratiche magico-religiose per presentare i principali tratti caratterizzanti di certo sciamanesimo euroasiatico. In una simile operazione, l'A. parte dalla definizione della pratica estatica, rimarcando la differenza tra stato estatico di *transe*, tipico delle popolazioni che vivono in questa parte del mondo, dove lo spirito dello sciamano abbandona il proprio corpo per recarsi presso le entità extraumane, e i fenomeni di possessione tipici dei culti africani o afro-americi, dove è invece l'entità sovrumana a discendere nell'operatore rituale. Di quest'ultimo, poi, definisce, a grandi linee, le modalità di reclutamento, il tipo di relazione che intrattiene con gli spiriti e le principali funzioni svolte, facendo particolare riferimento a quella medica. Per questa ultima, infatti, a conclusione del suo breve intervento, l'A. cerca di rispondere alla questione sulle sue effettive capacità guaritive, e lo fa chiamando in causa il cosiddetto effetto *placebo*: «Spesso, insomma, si guarisce perché *si crede* nei poteri dello sciamano» (p. 27).

Il saggio di Leonardo Ambasciano opera invece un'analisi diacronica del percorso culturale alla base dei concetti di sciamano e di sciamanesimo elaborati da Mircea Eliade, e ripercorre le principali tappe letterarie che hanno segnato le fasi fondamentali di tale formazione. Il percorso storiografico prende il via dalla disamina dei suoi principali scritti scientifici destinati a segnare il momento d'avvio della linea interpretativa dello sciamanesimo (M. Eliade, *Le problème du chamanisme*, in "Revue de l'Histoire des Religions", 131, I, 1946, pp. 5-52) e il punto di massima sintesi sull'argomento (Id., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Peyot, Paris 1968, II ed. Condotta sulla scorta della traduzione inglese del 1964. Questa edizione offuscherà, per il suo ampliamento con appro-

fondimenti preistorici e paleoantropologici, la precedente che risale al 1951 e stampata presso il medesimo editore). Stabiliti i presupposti bibliografici, l'A. passa a presentare le caratteristiche morfologiche dello sciamanesimo, del suo principale operatore e i peculiari contesti geografici d'origine e di diffusione secondo il pensiero dello studioso romeno. In pratica, quella codificazione tipologica che diverrà punto di riferimento preminente e griglia teorico-concettuale per l'individuazione e la classificazione in chiave sciamanica della maggior parte dei fenomeni magico-religiosi di stampo estatico. Ambasciano prosegue con la presentazione delle specifiche teorie scientifiche che hanno contribuito alla formazione del pensiero eliadiano riguardo allo sciamanesimo: tra queste, la paleoantropologia, la paleontologia e la linguistica. La prima, impiegata per dare fondamento alla sua concezione arcaica, preistorica, della tecnica estatica; la seconda per elaborare un quadro complessivo capace di rendere conto della diffusione del fenomeno da un epicentro indo-mesopotamico; la terza, per la determinazione del substrato pre-indoeuropeo comune alle varie esperienze religiose euroasiatiche. L'A. termina con la presentazione della particolare teoria eliadiana circa l'esistenza di una grande cultura protostorica afroasiatica contraddistinta da una forma primordiale di sciamanesimo, o sostrato pre-sciamanico, che avrebbe funto da fondamento unificante le varie umanità del globo. La peculiarità della ricostruzione storica del pensiero sciamanico eliadiano svolta da Ambasciano va però rintracciata nella sua "preistoricità" (l'autore si è interessato della preistoria intellettuale del concetto di sciamanesimo in Mircea Eliade). Una ricostruzione, cioè, che riesce a risalire molto indietro nel tempo rispetto alla data del 1946 e in riferimento ad un ambito intellettuale molto particolare: la letteratura fantastica

prediletta dall'Eliade adolescente, ove sono già contenuti i tratti salienti dello sciamano posteriore.

Con il contributo di Sergio Botta, dopo l'escursione nel mondo della fenomenologia eliadiana, si è direttamente proiettati nell'alveo storicista della disciplina storico-religiosa. Il contributo ripercorre storiograficamente i momenti salienti che, dagli anni della nascente disciplina e a fasi alterne, hanno visto lo sciamanesimo attrarre l'attenzione scientifica italiana. Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich ed Ernesto De Martino non solo si sono confrontati con teorie evoluzioniste o a-storiche riguardo all'oggetto d'indagine, ma hanno soprattutto avuto per interlocutori eminenti specialisti internazionali. Di questo confronto, l'A. rileva prontamente i benefici. È il caso di Ernesto De Martino, che dalla lettura dell'importante monografia sullo sciamanesimo dell'etno-antropologo russo Sergej Michajlovi Shirokogoroff ricava la messa a punto delle proprie teorie sul *Dasein* storico in ambito etnologico. Proprio allo studioso campano, Botta dedica la parte centrale del suo scritto, presentando un ulteriore confronto scientifico, quello con Eliade, anch'egli stimolato dall'opera di Shirokogoroff. Un confronto reciprocamente critico nell'analisi dello sciamanesimo che approderà a posizioni del tutto divergenti. Tuttavia, nota l'A., sarà proprio la visione eliadiana a riscuotere il maggior successo, non solo nel mondo accademico internazionale, ma anche presso il vasto pubblico; mentre nella scuola italiana lo sciamanesimo verrà trattato, al limite, come "oggetto" da sottoporre alla lente decostruzionista della "vanificazione religiosa" proposta da Dario Sabbatucci. È a questo punto che, partendo proprio dalla constatazione del notevole interesse da parte del grande pubblico per lo sciamanesimo e agli esiti della religiosità contemporanea che esso avrebbe ispirato, l'A. s'inserisce in maniera propositiva.

Botta, infatti, sottolinea come «in epoca contemporanea, un'analisi storico-religiosa dello sciamanesimo non può arrestarsi alla prima e necessaria tappa “decostruttiva”» (p. 80); ma deve necessariamente tener conto dell'ampliamento della nozione di sciamanesimo. Ovvero, di quel processo di concettualizzazione che ha condotto l'Occidente accademico alla costruzione di categorie interpretative finalizzate tanto alla comprensione quanto al dominio delle realtà culturali altre. Così facendo, l'ampliamento concettuale smette di essere momento degenerativo di un fenomeno originario per farsi spazio autocritico e, soprattutto, autoriflessivo, dal punto di vista filosofico, religioso e antropologico. Una “rivisitazione interna” per la quale, secondo l'approccio dell'A., diviene utile l'elaborazione di una “archeologia delle categorie storico-religiose”, in generale, e di quella di sciamanesimo, in particolare, che sia in grado di contenere e comprendere usi e abusi di tale concetto, tanto all'interno della storia delle religioni quanto all'esterno: «Si tratta dunque di spostare l'attenzione dall'oggetto “sciamanesimo”, ormai teoricamente vanificato, ai discorsi *sullo* sciamanesimo», e perfino «*sulla* religione» (pp. 83, 86).

Il lavoro di Antonetta Lucia Bruno attinge direttamente alle personali ricerche sul campo inerenti allo sciamanesimo coreano e mostra quali dinamiche economiche ed emotive intervengano all'interno del rituale Kut. In particolare, l'A. parte da una prospettiva specificatamente “emica” al fine di rendere ragione sia delle motivazioni che spingono il cliente a richiedere l'intervento della *mudang*, nonostante le secolari critiche mosse alla pratica sciamanica coreana, tacciata di esosità e sfarzosità, sia dei criteri che il medesimo cliente applica per valutare l'efficacia del rito. A tale scopo, sono preliminarmente descritti gli aspetti economici che si svolgono prima della celebrazione del rito,

mentre in seguito sono presentate, proprio dalle note di campo, le modalità con cui vengono compiute le “transazioni” monetarie tra la dimensione umana e quella extraumana: offerte rituali di beni economici e alimentari. Tale pratica è preliminarmente inquadrata dalla Bruno all'interno di un rapporto di tipo *do ut des*, caratteristico della concezione coreana riguardo ai rapporti con gli spiriti, e in seguito ricondotta all'interno di quella rete di scambi di natura religiosa meglio nota come “teoria del dono”. Un principio di reciprocità, spiega l'A., che si fonda sulla promessa di un mutuo soccorso tra le due controparti – umana ed extraumana – e dove la presenza di beni in denaro è giustificata da una presunta omologia tra “questo” e “l'altro” mondo. Al punto che non solo la gerarchia interna al pantheon riflette quella sociale dell'uomo, ma, addirittura, gli spiriti possono avere certe “problematiche” risolvibili proprio attraverso il denaro. Dopo la complessiva esposizione degli elementi concettuali e rituali che sono alla base della cerimonia Kut, insieme alla decifrazione dei connessi “errori” che volutamente le *mudang* inseriscono nello svolgimento rituale al fine di adattare la tradizione alle trasformazioni culturali, l'A. passa a considerare il punto nodale della sua indagine: le motivazioni che sono alla base della persistente richiesta di questa cerimonia. La risposta è elaborata a partire dai dati etnografici, i quali suggeriscono la necessaria considerazione della sfera emotiva e la trasformazione positiva dello stato psichico attraverso il fenomeno della catarsi che si viene a realizzare durante la cerimonia. Il successo nel trasmutare le emozioni del cliente però, conclude l'A., non determina solo la conservazione della cerimonia, ma è anche «fondamentale per la continuazione dello sciamanesimo e per la sopravvivenza degli sciamani» (p. 111).

Il volume si chiude con il saggio

di Pino Schirripa, basato in parte su proprie ricerche di campo e concernente il dibattito sul fenomeno della possessione in ambito africanista. Un argomento, egli stesso riconosce, apparentemente incongruente con il tema dello sciamanesimo; soprattutto se si tiene conto delle tradizionali opinioni che concepiscono i due fenomeni come contrapposti: caratterizzato dalla scorporazione lo sciamanesimo, dall'incorporazione la possessione. Tuttavia, rileva ulteriormente l'A., per l'inevitabile dissolvimento dei contorni definitivi di molte tipologie classificatorie – compresa quella di “sciamano” –, e una certa poliedricità del fenomeno possessione, alcuni elementi particolari possono essere ricondotti tanto all'uno quanto all'altro fenomeno. È così che l'A. sulla scorta di Wittgenstein, si fa promotore di un diverso strumento tassonomico, la “categoria politetica”, dove i tratti non sono più necessari e sufficienti e identificabili in tutti i fenomeni, ma è soddisfacente che abbiano una certa «aria di famiglia» tra loro (p. 116). Stabilito dunque il problema che si cela dietro le rispettive “etichette”, Schirripa procede alla trattazione del fenomeno della possessione attraverso la disamina delle diverse prospettive d'analisi e chiavi di lettura proposte da differenti studiosi. Ciò che ne emerge è la multiformità e la resistenza interpretativa conseguente a qualsiasi forma di riduzionismo. In sequenza sono allora presentati le indagini e i risultati di Michael Lambeck con la sua suddivisione tra “possessione manifesta” e “possessione latente”; definizione che per l'A. possiede una rilevante capacità euristica (p. 120). È poi la volta di Ioan Myrddin Lewis, che proietta il fenomeno sullo sfondo di uno stato di conflitto tra i due sessi. A questa lettura l'A. contrappone quella, innovativa, di Janice Boddy che considera le relazioni uomo-donna non in termini di “guerra”, ma di complementarità e di asimmetria politica, e il

fenomeno di possessione strumento contro l'egemonia maschile. Seguono gli studi di Jean Rouch e di Paul Stoller sulla possessione caratterizzante il culto *hauka* praticato tra le culture colonizzate: per il primo la possessione è una modalità di comprensione, e dunque di implicita accettazione, della condizione coloniale; il secondo chiama in causa il concetto di mimesi per spiegare come l'imitazione dell'oppressore non voglia dire omologazione personalizzante, bensì rafforzamento identitario. L'A. conclude il proprio contributo con i dati ricavati dalla sua ricerca sul campo tra gli Nzema, per mostrare come presso questa cultura la possessione è espressione della trasmissione del potere spirituale, e le sue regole il frutto di complesse negoziazioni «in cui elementi economici, di prestigio o di potere locale sono strettamente interconnessi, dando corpo a ciò che possiamo definire come la politica della possessione» (p. 131).

In conclusione, dunque, il volume presenta un prismatico sistema d'approccio disciplinare in grado di restituire una lettura diacronica e diatopica di quella particolare visione del mondo, lo sciamanismo, e del suo principale interprete, lo sciamano, che caratterizzano, e spesso individuano, particolari gruppi umani.

Inoltre, a partire dalla finalità del volume proposta dal curatore, cioè collegare il mondo della ricerca accademica e quella parte di pubblico che, pur non costituita da "addetti ai lavori", si interessa alle diverse configurazioni concettuali incentrate sull'idea di religione e di sacro, la pubblicazione può essere ben considerata strumento di "presa di contatto" per il profano che voglia avvicinarsi a questo particolare argomento.

Walter Montanari

Elogio dell'antropologia, o il mestiere di antropologo / Apology for Anthropology, or the anthropologist's craft, Cantieri Culturali alla Zisa, Centro Sperimentale di Cinematografia, Palermo, 3 dicembre 2010.

Al seminario, coordinato da Gabriella D'Agostino (Università di Palermo) e Vincenzo Matera (Università di Milano Bicocca), organizzato dalla Fondazione Buttitta e dal Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Palermo, hanno partecipato Ulf Hannerz (Università di Stoccolma), Mondher Kilani (Università di Losanna) e Helena Wulff (Università di Stoccolma). Qui di seguito la *Nota introduttiva* del seminario.

«Che posto occupa, nella società contemporanea, l'antropologia culturale? Quale contributo specifico può offrire la prospettiva antropologica per la comprensione dei fenomeni sociali? Di quali strumenti dispone l'antropologo per interpretare la 'natura' dei numerosi conflitti (politici, sociali, religiosi, ecc.) che attraversano la società contemporanea, per dar corpo alle 'ragioni' dei migranti, per rendere evidenti le gerarchie di genere? La specificità e le grandi potenzialità dell'approccio antropologico si celano proprio nella sua capacità di 'destabilizzare' visioni consolidate e rassicuranti, di smascherare come ideologiche e strumentali molte delle rappresentazioni pregiudiziali e stereotipate in mezzo alle quali si formano le nostre opinioni di buoni cittadini. Gli artifici retorici, le argomentazioni contraddittorie che l'oratoria politica del nostro tempo utilizza in grandi dosi e con la sapiente furbizia del pubblicitario per catturare consenso appaiono, se osservati con le lenti della critica antropologica, null'altro che degli strumenti di costruzione del conflitto sociale, della paura, della subordinazione. Al contrario, l'antropologo può fornire a chi ha la responsabilità di individuare, comprendere, risolvere, in modo costruttivo, i problemi della nostra

contemporaneità degli strumenti concettuali e metodologici importanti. Se, come siamo convinti, il sapere antropologico non è soltanto un sapere specialistico destinato a comunità di pochi iniziati, ma deve ambire a presentarsi – oggi più che mai – come un punto di vista qualificato sul mondo, esso deve essere in grado di costruire un *discorso* capace di estendere l'immaginario della società in cui prende forma e a cui si rivolge.

What is the place that cultural anthropology occupies within present-day societies? What kind of specific contribution an anthropological perspective can offer for understanding social phenomena? Do anthropologists have a kind of special instruments, both theoretical and methodological, that allow them to read and interpret the variety of (political, social and religious) conflicts arising in contemporary societies, to give voice to migrants' reasons, or to highlight the gender hierarchy? Maybe the main feature of the anthropological approach is still its subversive power to destabilize any form of common sense, any established viewpoint, as well as to unmask – as both ideological and instrumental – many of the stereotypes and prejudicial ideas by means of which most of our opinions of "good" citizens are formed. Rhetorical devices and inconsistent arguments that are frequently used, with advertising cunning, in most of today's political discourse turn out to be, when analyzed by the lens of anthropological criticism, just ways of constructing social conflict, social fear and social exclusion. On the contrary, the anthropologist may offer important conceptual and methodological tools to all those who hold the social responsibility to identify, understand and solve, in a constructive way, the most urgent problems of present times. If anthropology, as we firmly believe, is not just a specialist body of knowledge for the initiated, but should present itself as a qualified view of contemporary world, it must be able to expand the imagery of the society in which it acts and to which it addresses».