

La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale

Antonio Lucci

This contribution proposes an analysis of the “person” category starting from the anthropological theories conceived by three authors: Thomas Macho, Marcel Mauss and Karl Meuli. By means of a detailed study of some of their paradigmatic texts, an autonomous interpretation of the concept of “impersonal” will be presented, connecting its meaning to the idea of death intended from a culturological perspective. Conceived as the background of past generations determining the position of the unborn child in the society he or she belongs to, death becomes the “impersonal” at the core of the whole essay.

Introduzione: di chi è il soggetto?

Nell'introduzione al monumentale volume sul debito dal titolo *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten* da lui curato, lo storico della cultura Thomas Macho pone in strettissima correlazione la questione del debito con la domanda «A chi apparteniamo noi, realmente?» ¹ (Macho 2014, 11). Secondo Macho il problema che sta alla base dei legami sociali basati sulle dinamiche d'indebitamento (anche, ma non solo) economico è tutto fondato sull'idea di *proprietà personale*. Intendiamo qui l'espressione "proprietà personale" in un senso specifico, letterale: la proprietà della persona, il "di chi" la persona in causa è, chi la possiede.

¹ Tutte le traduzioni dei testi tedeschi sono nostre.

Di chi è il soggetto? Questa la domanda-cardine su cui si articola per Macho il problema del debito. A nostro parere "di chi siamo noi, realmente?" o, meglio, "di chi è il soggetto?" è anche la domanda fondamentale a partire da cui sarebbe necessario intraprendere un'archeologia filosofica del concetto di persona, le cui linee introduttive cercheremo di delineare in questa sede. Analizzando la trasformazione o, meglio, l'evoluzione filosofica, del concetto di "persona" che troverà poi la sua compiuta espressione in Locke e Mill, Roberto Esposito sostiene in *Terza persona* che «La persona è tale, l'uomo ha i caratteri di persona, quando risulta proprietario di se stesso» (Esposito 2007, 113). Se io mi appartengo, sono una persona.

Persona è, dunque, solo colui che può dire di appartenere a se stesso, di non essere proprietà altrui. Esposito, ne *Le persone e le cose* (2014), declina la questione della proprietà secondo le sue categorie filosofiche di riferimento, collegandola ai temi del diritto di ascendenza romana, e in particolare ai confini e alle soglie che connettono e separano, nell'orizzonte di senso romano, le persone dalle "quasi-persone" e dalle cose (con riferimento particolare alla questione degli schiavi e dei figli soggetti alla *patria potestas* del *pater familias*).

La questione che ci preme in questo nostro intervento sarà dislocare su un altro ambito archeologico, quello dell'indagine etnologico-religiosa, l'origine della categoria di persona. In questo modo cercheremo di mostrare come nel concetto di persona, almeno nella sua accezione originaria, sia già da sempre stato all'opera un potente fondo impersonale, e che questo fondo impersonale coincide con la morte, intesa da una prospettiva non ontologica, ma culturologica e tanatologica.

Di un volto che non è dell'altro

Nel capitolo quinto del suo testo sui modelli culturali, *Vorbilder*, Macho (2011), da cui prendiamo ancora una volta le mosse, analizza da una prospettiva storico-archeologica il tema del volto.

Il volto umano, nota lo studioso austriaco rifacendosi a una serie comparata di fonti afferenti ai campi della paleoantropologia e della storia dell'arte preistorica, non compare neanche una singola volta né in quella che è stata definita la "Cappella Sistina della preistoria", vale a dire nella grotta di Lascaux, né nella imponente grotta – lunga 490 metri e contenente più di 470 pitture parietali – di Chauvet, scoperta presso la località di Pont d'Arc in Francia nel 1994 ² (Macho 2011, 270-289).

² Per queste notazioni rimando in particolare a Macho (2011, cap. V).

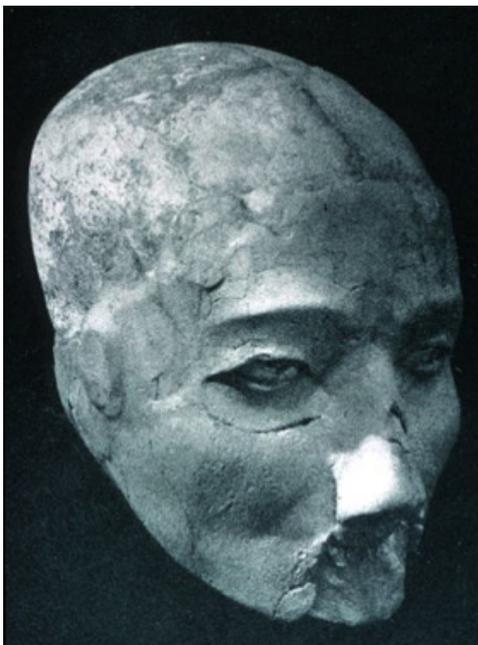
In generale, come notava anche André

Leroi-Gourhan nel suo testo sull'arte preistorica *Préhistoire de l'art occidental* (1965), le rappresentazioni della figura umana nell'arte primitiva sono scarse, deformate, inquietanti, grottesche. E – nello specifico – quelle del volto praticamente inesistenti. I motivi di questa singolare assenza del volto sono, secondo Macho, due: il primo è analizzato dallo storico della cultura viennese tramite la seguente analisi comparata a livello storico-artistico. Nelle pitture parietali paleolitiche, oltre all'uomo c'è un altro illustre assente: la renna. La renna è assente illustre (in percentuale le renne sono solo il 4% degli animali raffigurati) perché le società paleolitiche – in particolare quelle del Magdaleniano – basavano la loro dieta principalmente sul consumo della carne di questo animale, diffusissimo e onnipresente nei pasti quotidiani, secondo quello che ci dicono i reperti materiali. Perché gli uomini e le renne non sono presenti nelle raffigurazioni, laddove lo erano nella vita quotidiana? La risposta, come spesso accade, è già presente nella domanda: proprio perché onnipresenti, le renne e gli uomini non avevano bisogno di essere raffigurati, rappresentati, ricordati. In special modo se si pensa che nei gruppi di cacciatori e raccoglitori si viveva per tutta la durata della propria vita a stretto contatto sempre e solo con le stesse persone, i cui volti erano dunque onnipresenti. I volti degli altri uomini erano presenze quotidiane, ricorrenti e – potremmo spingerci a dire – ossessive: non c'era affatto bisogno di farne immagine, di ricordarsene.

Il secondo motivo, non solo secondo la ricostruzione di Macho, ma anche secondo le analisi di una serie consistente di studiosi (cfr. esemplarmente Herbig 1998; Wright 1978) dei rapporti tra organizzazione sociale neolitica e quella precedente, risalente all'epoca dei cacciatori-raccoglitori nomadi paleolitici, è che nel Paleolitico, malgrado i morti venissero seppelliti, non c'era nessuna forma correlativa accertata di culto e di memoria dei defunti. I morti venivano piantati, seppelliti e dimenticati, insieme al luogo di sepoltura, che veniva lasciato dal gruppo nomade alle proprie spalle. Solo con la stanzialità dovuta alla rivoluzione neolitica, e con l'aumento dei membri delle comunità, il rapporto tra gli antenati e i discendenti si fa di dipendenza, e quindi gli ascendenti illustri, che hanno assicurato benessere sociale e beni materiali ai propri famigliari, meritano di essere ricordati e rappresentati: in una società nomade, come quella paleolitica, la morte di una persona è anche la morte della sua eredità, che sopravvive solo nel ricordo, ma non come acquisizione fattizia, materiale.

Il volto nasce con la rivoluzione neolitica, ed è quasi sempre, fin dall'inizio, il volto di un morto: «I primi dei erano quindi gli antenati morti e i re, che si trattavano come se fossero ancora in vita: dovevano essere ricordati affinché potessero continuare – modelli *par excellence* – a dispensare consigli» (Macho 2011, 278).

È già in questa primissima fase della storia dell'umanità che volto e maschera sono in una soglia d'indistinzione: tra i primissimi ritrovamenti che possono essere ascritti al mondo dell'arte occupano, infatti, un posto paradigmatico i teschi di Gerico (10.000-9.000 a.C.) (Belting 1996) in cui volto e maschera, vita e arte si confondono. Si tratta di crani umani a cui è stata applicata una maschera, un volto, di argilla, in modo da sostituire una “carne impassibile” (Camporesi 2010) a quella moritura.



Cranio con volto di argilla
rinvenuto a Gerico

«Detto più precisamente: la nascita del volto ebbe luogo a partire dallo spirito del mascheramento» (Macho 2011, 280): il volto e la maschera sono due enti consustanziali, non immediatamente separabili a livello genetico, ed entrambi hanno a che vedere con il contrario di quello che oggi abbiamo l'abitudine di chiamare comunemente "persona", vale a dire un soggetto dotato di un'individualità precisa, un soggetto intenzionale d'atti, potremmo dire.

Molto più concretamente il volto, originariamente, è sempre il volto di un morto, il volto di una persona che non è più, di una non-persona: è una maschera.

Gli uomini in vita non hanno un volto, non ne hanno bisogno, perché possono sempre testimoniare con la loro presenza, la loro corporeità, la loro stessa esistenza. Solo il morto ha bisogno di essere rappresentato da un volto, che è sempre una maschera, e per la precisione una maschera funebre.

Quello che Esposito ha chiamato il "dispositivo della persona", vale a dire «la separazione presupposta, e continuamente ricorrente, tra persona e come entità artificiale e uomo come essere naturale cui può convenire o meno uno statuto personale» (Esposito 2007, 13), può essere a questo punto radicalizzato: la divisione che il "dispositivo della persona" comporta non è però una frattura interna alla soggettività, come sostiene Esposito, ma una frattura che viene sempre prima del soggetto, che il soggetto, addirittura, presuppone come condizione di possibilità, in relazione a una forma di impersonalità originaria, sempre assente e al contempo presente, vale a dire la morte, o meglio il nulla che viene sia prima che dopo la vita.

La persona è il morto che eravamo prima di nascere e che saremo una volta abbandonato questo mondo, è la maschera che i vivi appongono, metaforizzando la celebre pratica riportata da Polibio di chiamare "persona" la maschera di cera modellata sul volto di un antenato defunto, sulla propria mortalità per renderla effigie, per rendere se stessi immagine, quindi per eternizzarsi, per consegnarsi alla memoria.

La persona, in cui riassumiamo insieme sia la maschera sia il volto, è il rapporto con l'impersonale che ogni uomo deve instaurare entrando nel mondo, rapporto che le culture antiche hanno ben saputo modellare tramite le pratiche d'iniziazione, i riti di passaggio, e – appunto – le maschere rituali.

L'uomo è originariamente un "migrante della verticalità", che viene dal nulla prima della nascita e va verso il nulla della morte. Dal fondo pre-personale o impersonale che lo attraversa – e che egli stesso attraversa – i volti delle maschere sono quelli del passato che lo ha reso possibile e del futuro che egli stesso con la sua permanenza sulla terra, renderà possibile.

Le maschere indicano esattamente questa molteplicità d'identità che il soggetto, ogni volta, riassume in sé.

Una "categoria" dello spirito umano?

Nel 1938 Marcel Mauss tiene per le *Huxley Memorial Lectures* una relazione che verrà poi pubblicata, nello stesso anno, nel *Journal of the Royal Anthropological Institute* (vol. LXVIII).

La relazione è dedicata a quella che Mauss chiama fin dal titolo "una categoria dello spirito umano", vale a dire quella di "persona". Il titolo recita infatti: *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"* (Mauss 1991, 349-381). Fin dalla titolazione è possibile capire come Mauss finisca col sovrapporre, in quello che si rivelerà essere uno schizzo di storia culturale comparata (o, per usare le parole dell'autore, di "storia sociale" del concetto di "persona", 353), avanzata in maniera genetico-evolutiva in modo alquanto schematico e non senza una certa dose di ottimismo positivista, le categorie di "persona" e di "io". Queste, come visto, nel titolo e anche nella prima pagina del saggio, sono separate unicamente da una virgola, come se fossero trattabili come sinonimi. È nel capitolo secondo del testo che Mauss pone, però, quasi inconsapevolmente, l'analogia più interessante dell'intero saggio, andando al di là di quella, da egli presupposta, tra "persona" e "io".

Mauss, infatti, in un punto poco dopo l'inizio del capitolo, sembra quasi correggersi in corso di frase, sostenendo che «[presso i Pueblo di Zuñi] il clan è concepito come formato da un *certo numero di persone*, in verità di personaggi» (357). Quando Mauss parla di "personaggi" intende esattamente la funzione ambigua della persona che abbiamo finora cercato di rappresentare: un'istanza che svuota il soggetto della propria ego-proprietà, e che lo consegna all'alterità totale. Se nel caso delle maschere di origine funeraria si trattava dell'alterità della morte, anche qui siamo di fronte a una situazione simile. Infatti i "personaggi" dei Pueblo non sono altro che uomini che riprendono il nome, gli oggetti, i titoli e le cariche dei propri antenati, assumendone la "persona", vale a dire l'identità, e al contempo svuotandosi di un'identità propria, ammesso che essa possa essere data come un *factum*, una *substantia*: «Presso i Pueblo esist[e] già una nozione della persona, dell'individuo, confuso nel clan, ma già distaccato da esso nel cerimoniale, attraverso la maschera, il titolo, il rango, il ruolo, la proprietà, la sopravvivenza e la riapparizione sulla terra in uno dei suoi discendenti, dotato degli stessi posti, nomi, titoli, diritti e funzioni» (358).

Mauss sembra qui, sorprendentemente, non rendersi conto che in realtà i fatti etnologici da lui riportati si avviano proprio nella direzione opposta alle sue supposizioni: non siamo in cammino verso la persona, ma verso la depersonalizzazione o, meglio, verso l'impersonale, laddove il soggetto, attraverso il dispositivo dell'identificazione rituale, rinuncia a un Sé storico per divenire un'entità trans-storica, immortale, soggetta a trasmutazioni di corpo e reincarnazioni.

L'emblema visibile di questa stratigrafia che la maschera porta al soggetto, rendendolo altro da quello che è, riconnettendolo con la verticalità del-

la trascendenza sia del nulla abitato di antenati da cui viene, che di quello in cui entrerà dopo la morte, è la maschera “a imposte” che sia i Kwakiutl, che altre popolazioni amerinde (come i Nootka e i Tlingit) utilizzavano per rendere visibile i livelli di impersonale di cui la persona è composta. Queste maschere stanno a simboleggiare lo sfondo impersonale che abita gli individui, inteso come quantum di morte che ogni individuo porta con sé al momento della nascita: al momento del venire al mondo il soggetto è sempre già antico, abitato dagli spiriti dei morti che lo hanno preceduto, che hanno già (pre-)stabilito la sua posizione nel cosmo.



Maschera a livelli Kwakiutl

Il resto del saggio di Mauss è una veloce panoramica, secondo l'autore l'epopea di uno sviluppo o, meglio, di un progresso, che ha portato dal concetto di persona fin qui indicato a quello di “io”, e che passa attraverso la formalizzazione giuridica romana e la metafisica cristiana, per arrivare a Kant e agli idealisti tedeschi. C'è un punto, però, nell'argomentare di Mauss, di particolare interesse, perché ancora sintomatico di quella plurivocità, di quella perturbante dualità, che è propria di ogni maschera.

Siamo nel capitolo quinto dell'esposizione maussiana, laddove l'oggetto della ricerca è la persona come “fatto morale”. Mauss qui chiama in causa la parola greca per indicare la maschera, vale a dire *prosopon*, e sottolinea come la dualità di fondo, anche qui, permanga: «Si estende il termine *πρόσωπον* all'individuo nella sua nuda essenza, tolta via ogni maschera, e, accanto, si conserva il senso dell'artificio: il senso di ciò che costituisce l'intimità della persona e il senso di ciò che è personaggio» (372).

Oggi sappiamo che nella storia dello spirito non ci sono “evoluzioni”, così come i concetti non diventano, nel trascorrere delle civiltà, maggiormente perfetti, e non possiamo condividere la storia evolutiva del concetto di persona, né l'ottimismo di fondo di Mauss nei suoi confronti.

Condividiamo però la domanda che egli esprime in chiusura della sua comunicazione, pochissime righe prima della fine: «Chi può sapere, inoltre, se questa “categoria”, che tutti ora riteniamo fondata, sarà sempre riconosciuta come tale? Essa ha una forma e un fondamento solo per noi, presso di noi» (376).

La categoria di persona è una categoria storica, storicizzabile, e come abbiamo visto in apertura, assente in determinate epoche dell'umanità.

Oscillare

In una comunicazione tenuta presso la *Gesellschaft für Volkskunde* di Basilea il 27 ottobre 1952 e poi pubblicata con il titolo *Altrömischer Maskenbrauch* [*L'uso delle maschere nella Roma antica*] (Meuli 1975, 251-282), il grande studioso di folklore e storia popolare Karl Meuli dimostra con un profluvio di prove documentarie, a partire dai versi 380-395 del Libro II delle *Georgiche* di Virgilio, come l'oscura festività romana lì descritta fosse quella dei *Compitalia*.

Virgilio, a proposito di suddetta festività, parla d'inquietanti maschere di bue e di oggetti definiti "oscilla". Se con quest'ultimo termine gli archeologi e gli storici dell'antichità indicano comunemente dei rilievi su uno o su entrambi i lati di una sottile lastra di marmo, che di solito veniva appesa agli alberi, Meuli riconduce, invece, a una usanza e a una etimologia più arcaica il termine:

A livello linguistico la parola è chiara: *oscillum* attraverso *osculum* rimanda a *os* "bocca", "volto", pressappoco allo stesso modo di come *furcilla* attraverso *furcula* rimanda a *furca* "forchetta", "forchettina", "piccola forca". Ma con ciò non bisogna pensare a maschere di volti; gli *oscilla* sono piuttosto *pilae*, piccole palle rotonde fatte di stracci lanosi o di fili (per questo [Virgilio scrive nel verso] 389 *molles* "morbide"); appropriatamente Macrobio le chiama *capita* "teste": si utilizzavano anche cipolle e teste di papavero a questo scopo. (262)

Gli *oscilla* si appendevano agli alberi dove erano stati impiccati degli uomini, ed erano simboli al contempo ridicoli e inquietanti, che nel linguaggio popolare venivano chiamati *maniae*. Virgilio ci descrive un rituale dove i volti e le teste si moltiplicano, la natura assume le caratteristiche di persona, anzi di molte persone, proprio laddove la festività chiamata in causa è strettamente legata a Bacco, i cui caratteri ctoni – quindi appartenenti a un mondo che è prima, al di là e oltre l'individuazione, un mondo dalle caratteristiche eminentemente impersonali – sono noti.



"Classico" oscillum



Incisione rappresentante un oscillum più vicino alla tradizione evocata da Meuli

Come detto, però, gli *oscilla* di cui parla Virgilio, in questo caso, non sono simboli apotropaici appesi agli alberi degli impiccati, ma addobbi per una particolare festa in onore dei Lari, le *Compitalia*. Queste feste erano particolarmente amate dagli schiavi, perché – come poi nella lunga tradizione che va dai *Saturnalia* al Carnevale – comportavano il dissolvimento e l’inversione dei ruoli sociali. Queste feste, legate topograficamente ai crocevia delle strade, luoghi dell’instabilità, dell’indecisione e del pericolo *par excellence* per i viaggiatori antichi, e al periodo dell’anno in cui l’inverno lascia il passo alla primavera, erano feste – ci dice Meuli – di “possessione”: «Posseduti, da intendersi in senso religioso, non medico, sono spesso in queste feste i portatori di maschere. [...] Lo spirito sceglie chi vuole, non distingue tra libero e non-libero, in questi giorni chiunque può essere posseduto da uno spirito, ciascuno ha diritto alla maschera e alla libertà del folle» (268).

Siamo di nuovo in una situazione in cui la persona è al limite di uno sfondo impersonale da cui emerge, ma al contempo da cui non riesce a distaccarsi. L’immagine bucolica della latinità che Virgilio tende a rendere nelle *Georgiche* lascia spazio – in questo scorcio – a una realtà allucinatoria fatta di teste appese ad alberi che ci guardano, maschere di possessione e di depersonalizzazione. Al contempo, però, non bisogna mai dimenticare quanto il tempo della festa fosse un tempo di regolamentazione del caos originario, in cui l’impersonale, messo sulla scena, veniva in qualche modo “umanizzato”, reso culto e quindi cultura.

I popoli antichi avevano ben chiaro il fondo d’impersonale che abita la persona, e da cui la persona, al contempo sempre maschera e volto, provvisoriamente si dipana, sorge e poi ricade, a seconda dei tempi e delle età della vita (e della morte) sia individuale sia sociale e collettiva.

Le ultime pagine del testo di Meuli sono dedicate al tentativo di comprendere di quali maschere si tratti nella descrizione virgiliana. Meuli è convinto, a partire dalla descrizione di Virgilio, che non si tratti delle maschere “frontali”, quelle che ricoprono il viso, di origine greca, bensì dei cosiddetti *pillei* o *galeri*, propri della tradizione italica, originari della Campania.



Pileus, di origine greca, in una raffigurazione su ceramica



Antonio del Pollaiuolo,
Ercole e l'idra, 1475 ca.

In particolare il *galerius* era un tipo di copricapo, tipico della tradizione italica ed etrusca (e non bisogna affatto sottovalutare che l'etimologia stessa della parola "persona" è incerta, ma di probabile origine etrusca) (Bund 2013, col. 657) ricavato da una pelle di animale, di cui restava la parte superiore della testa a modo di copertura del capo della persona che la portava. Rappresentazioni prominenti, tramandateci da una lunga tradizione iconografica, di questo tipo di copricapo-maschera animale sono quelle di Ercole con la pelle di leone.

Il cerchio sembra qui chiudersi: Meuli ci dice, infatti, che con ogni probabilità le maschere di cui parla Virgilio sono maschere di questo tipo, maschere in cui l'uomo si confonde con l'animale, di cui porta la pelle e della cui pelle è ricoperto, e tutto questo proprio durante i *Compitalia*, le feste in cui veniva onorata al contempo l'indecisione (i crocevia delle strade), il passaggio (da una sta-

gione all'altra) e i Lari, le divinità legate al culto degli antenati, gli dei famigli, sia dell'individuo che della città. Con quest'ultimo passaggio abbiamo un'immagine paradigmatica di quanto la persona sia sempre, fin dall'inizio, in realtà, impersonale: non esiste persona che non sia maschera fin da subito, che non ceda alla pressione del mondo precedente, che non sia sempre già posseduta da uno sfondo pre-personale da cui trae origine.

Contro l'idea generale che sia la vita a costituire il fondo impersonale che innerva l'individuata categoria di "persona", riassumendo, la nostra tesi è che – da un punto di vista storico-culturale – l'impersonale coincida con la morte. Una morte che è da intendersi non come una realtà-limite dal punto di vista ontologico (à la Heidegger), ma, appunto, come realtà storica, che ha innervato e strutturato tutte le culture, a partire da quelle arcaiche. La morte, interpretata con gli strumenti teorici della giovane disciplina della tanatologia, può essere considerata la risposta alla domanda da cui siamo partiti: "a chi apparteniamo, realmente?".

Apparteniamo, realmente, alla morte, o meglio ai morti. Ai morti che ci hanno preceduto, e che con le loro azioni hanno preparato il mondo in cui siamo gettati al momento della nascita.

Questi morti ci possiedono, influenzano ciò che siamo e ciò che saremo prima della nostra stessa venuta al mondo, *sono* il mondo – l'orizzonte di datità – entro cui il soggetto, la persona, fa esperienza di sé, ed entro cui ogni esperienza di sé è possibile. Tutte le culture, con i rituali funebri, i culti degli antenati, i riti di possessione e le metafisiche conseguenti hanno cercato di trovare un modo di regolamentare il passaggio tra il mondo dei vivi a quello dei morti, hanno cercato di stabilire il limite, di porre l'argine, tra l'irruzione delle forze tanato-impersonali e la fatica quotidiana della soggettivazione.

Forse la cultura non è altro che la storia di questa fatica, di questi argini.

Bibliografia

- Belting, H. (1996). *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*. In C. von Barloewen (Hg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. München: Diederichs.
- Bund, E. (2013). *Persona*. In Ziegler, K. et al., *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, vol. IV. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler.
- Camporesi, P. (2010). *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*. Torino: Garzanti.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Id. (2014). *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Herbig, J. (1988). *Nahrung für die Götter. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen*. München-Wien: Hanser.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Préhistoire de l'art occidental*. Paris: Mazenod.
- Macho, T. (2011). *Vorbilder*. München: W. Fink.
- Id. (2014). *Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*. München: W. Fink.
- Mauss, M. (19912). *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*. In Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*. Introduzione di C. Lévi-Strauss. Torino: Einaudi.
- Meuli, K. (1975). *Altrömischer Maskenbrauch*. In Id. (Hg.), *Gesammelte Schriften*, vol. I. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Wright, G. A. (1978). *Social Differentiation in the Early Natufian*. In C.L. Redman (Ed.), *Social Archeology. Beyond Subsistence and Dating*. New York: Academic Press.