

η.2 dicembre 2018

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Antonio Ciniero, Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

Graphic designer

Italo Belamonte

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4
34132 Trieste
antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno VIII, n. 2 – Dicembre 2018

15 dicembre 2018 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Dicembre 2018 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Ivo Quaranta offre una rassegna critica dei paradigmi attraverso cui l'antropologia ha inteso indagare i rapporti fra corpo e ordine sociale, progressivamente venutisi a concentrare – con importanti conseguenze – sull'analisi delle fratture prodotte dai processi socio-economici sull'esperienza. Giuliana Parotto discute di beni immateriali e musica popolare all'esempio della *villotta* del Friuli, in rapporto alla costruzione delle identità e collocandola nel contesto socio-politico di artisti e pensatori, quale Pier Paolo Pasolini. Laura Budriesi rianalizza uno scritto postumo di Michel Leiris, addentrandosi nel mondo dei culti *zar* dell'Ethiopia e discutendo possessione e teatro della possessione. Andrea Pascali sviluppa un'analisi critica della sociologia antropologica di Pierre Clastres nel quadro dello strutturalismo e del post-strutturalismo, tematizzando una “apologia dell'anarchismo tribale” delineata da Clastres. Sulla base delle ricerche sul campo in Honiara, Rodolfo Maggio elabora un'articolata critica alla contrapposizione spaziale “urbano/rurale” insistentemente presente nelle etnografie delle Isole Salomone. Riferendo delle proprie ricerche sul campo nell'Amazzonia brasiliana, Manuela Tassan mostra come il dono stabilisca una specifica relazionalità tra mondo umano e non umano, rivestendo così un ruolo fondamentale nella definizione della territorialità di una comunità di discendenti di schiavi: il dono della foresta rappresenta un reciproco ed egualitario riconoscimento sociale che istituisce il senso stesso di appartenenza alla comunità.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che il primo numero Speciale del 2018, di imminente pubblicazione, ha per titolo *Debito e dono*.

Il secondo numero Speciale del 2018 avrà per titolo *Antropologia politica*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 settembre 2018.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2018

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale

Ivo Quaranta p. 07

La villotta friulana. Musica popolare tra identità e contraddizione

Giuliana Parotto p. 23

Adanăč la poseduta, “ultima” performer del teatro della possessione di Michel Leiris. Con una postilla sullo spettatore

Laura Budriesi p. 41

ARTICLES

**Mistica della Struttura e Lavoro denegato
La sociologia *selvaggia* di Pierre Clastres**

Andrea Pascali p. 73

**Kwate'a from Town: Gifts of Food as Home-Making Practices in Honiara,
Solomon Islands**

Rodolfo Maggio p. 97

**Dono, debito e territorialità. Per un'ecologia delle relazioni in un "territorio
tradizionale" del Brasile**

Manuela Tassan p. 125

RECENSIONI

Palmisano, Antonio Luigi *Antropologia post-globale*. Lecce: Pensa Editore, 2017 -
pp. 239

Vito A. D'Armento p. 147

AUTHORS

p. 153

Le traiettorie teoriche del corpo fra ordine e disordine sociale

Ivo Quaranta

Body theoretical trajectories between social order and disorder

Abstract

The article offers a critical review of the different paradigms through which anthropology has addressed the relationship between body and social order. By focusing mainly on Anglophone contributions, the review indicates a progressive shift towards the analysis of the problematic impact of socio-economic and political processes on bodily experience with a parallel lack of attention on social actors' agency. Such an analytical posture has the paradoxical outcome of ending up in universalistic claims with the potential result of undermining the very function of cultural critique of the discipline.

Keywords: body, embodiment, social order, social disorder, history of anthropology

Corpo e ordine sociale

Nel corso della storia della disciplina, il corpo è sempre stato buono da pensare per gli antropologi. Il ruolo della corporeità in seno ai processi culturali ha animato la riflessione antropologica fin dai suoi albori. Fin dai primi del Novecento diversi sono stati gli autori che hanno affrontato il rapporto fra corpo e processi socio-culturali in seno alle loro più ampie riflessioni teoriche¹. Questi primi studi hanno avuto il merito di “de-naturalizzare” il corpo, mettendo in luce come le modalità attraverso cui lo abitiamo non rispondano in modo meccanico ed esclusivo a processi bio-psicologici e individuali, ma rinviino piuttosto all'apprendimento di norme sociali.

Da questi lavori, tuttavia, non scaturì un paradigma condiviso, una riflessione sistematica circa il rapporto fra corporeità e ordine socio-culturale, nonostante il contributo di M. Mauss, ad esempio, ne offrisse la possibilità, mettendo in luce come le tecniche del corpo fossero specifici «montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti ... messe insieme da e per l'autorità sociale»².

¹ Si pensi ai lavori di Robert Hertz (1909), Marcel Mauss (1934), Paul Radin (1927), Robert Lowie (1924), Maurice Leenhardt (1947).

² Mauss, 1936, p. 407.

Le proposte paradigmatiche in questa direzione non tardarono ad arrivare attraverso i celebri lavori di Mary Douglas³, ma anche di altri⁴, in cui possiamo rintracciare una vera e propria “antropologia del corpo”, volta ad analizzare a livello etnografico e comparativo i processi di costruzione culturale del corpo, in cui quest’ultimo viene apprezzato come terreno di iscrizione dell’ordine sociale, dei suoi valori e dunque delle sue forme di organizzazione.

Al cuore di questa stagione di riflessioni antropologiche possiamo identificare, oggi, una serie di presupposti problematici: in esse, l’opposizione fra natura e cultura veniva data per scontata, anziché essere problematizzata essa stessa come prodotto storico-culturale da indagare. In altre parole, questi approcci non giunsero a problematizzare fino in fondo la natura culturale del corpo, che venne inteso come mero sostrato bio-fisico dell’essere umano, plasmabile simbolicamente alla pari di qualsiasi altro ambito del reale.

Una nuova sferzata nell’analisi socio-culturale della corporeità è stata data senza dubbio dal contributo di Michel Foucault⁵, il quale mise in luce come lo schiacciamento del corpo sulle sue dimensioni biologiche sia emerso come effetto di dispositivi di sapere che predeterminano il pensabile e legittimano – o meno – il pensato: i saperi rappresentano dispositivi di potere nella misura in cui istituiscono veri e propri regimi di verità nei cui termini organizzare la realtà e la sua conoscibilità. Sebbene Foucault giunga a problematizzare radicalmente la datità stessa del corpo fisico, la sua iniziale ricezione in antropologia non va oltre l’immagine di un corpo passivo, appiglio di dispositivi di sapere/potere che pongono in essere la sua realtà nel momento in cui vi si relazionano. Come suggerito da Nancy Scheper-Hughes⁶, tanto i primi studi antropologici quanto la prospettiva inaugurata da Micheal Foucault condividono una scarsa attenzione per i soggetti che dovrebbero essere bersaglio dei processi di costruzione sociale: l’esperienza, l’azione individuale, il vissuto personale non emergono mai come terreno di analisi, figurando come passivi recettori dei processi di plasmazione sociale e delle relazioni di potere che questi ultimi veicolano. Passivi recettori, appunto, come oggetto passivo è considerato il loro corpo.

Gli anni Ottanta e Novanta del Novecento, con la crisi della rappresentazione etnografica e la svolta riflessiva hanno fornito un nuovo orizzonte intellettuale per il rinnovamento nelle prospettive antropologiche sulle corporeità: un nuovo corpo emerge in senso alle scienze umane e sociali, un corpo non più radicato nella sua definizione di appendice naturale dell’essere umano. Tale ripensamento nasce dalla dissoluzione del progetto culturale in cui la precedente concezione del corpo – inteso come mera entità bio-fisica (come criterio di realtà e misura di verità) – era radicata.

³ Douglas, 1966, 1970.

⁴ Blacking, 1977.

⁵ Michel Foucault, 1963, 1975, 1976.

⁶ Nancy Scheper-Hughes, 1994, pp. 231-232.

Come sostiene lo stesso Csordas: «non è un caso della storia intellettuale che la svolta verso il corpo nelle attuali scienze umane abbia coinciso con la consapevolezza che la condizione post-moderna rappresenti la condizione problematica di ogni attività intellettuale»⁷. Sulla stessa linea si pone anche Terence Turner quando sottolinea come: «il discorso contemporaneo sul corpo è emerso come una delle maggiori manifestazioni di una crisi nella politica intellettuale e nell'epistemologia del pensiero sociale Occidentale»⁸.

Come argomentato da Francesco Remotti⁹, solamente quando la complicità epistemologica tra modernità e antropologia (in cui l'antropologia rappresentava lo sguardo occidentale su ciò che nell'essere definito come altro da sé fungeva da fondamento nei processi di costruzione di una “moderna” identità occidentale) viene meno, la prima è potuta divenire oggetto di riflessione per l'antropologia.

In questo processo di ripensamento è emersa la possibilità di un'antropologia capace di ri-dirigere il suo sguardo verso il contesto storico-culturale che l'ha prodotta, dando vita ad una prospettiva non più intesa come studio delle “culture altre”, quanto piuttosto come analisi dei processi di costruzione culturale, non più solo studio delle differenze fra culture, ma anche delle differenze interne ai diversi contesti, compresi quelli dominanti nei contesti occidentali. Certamente tradizioni non anglofone, come quella italiana, (ma non solo), proprio sull'analisi dei “dislivelli interni di cultura”¹⁰ avevano mosso i loro primi passi più significativi dal punto di vista teorico. Tuttavia, anche in questo caso, l'attenzione era stata rivolta principalmente, se non esclusivamente, al mondo della cultura popolare, più che ai valori delle istituzioni sociali dominanti.

È alla luce di questo mutato clima intellettuale che il corpo viene ad essere ripensato come un prodotto sociale di cui indagare i processi di costruzione. Necessaria a questo punto è l'adozione di una prospettiva autoriflessiva capace di mettere in luce come le nostre concezioni del corpo (così radicate in un'ontologia naturalista e in un'epistemologia empirista) non possano essere elette a parametro di giudizio: al contrario, la nostra è solo una delle tante possibilità storiche di costruire e vivere la corporeità. Le opposizioni fra natura e cultura, mente e corpo, soggettivo e oggettivo, materiale e ideale, così come noi le intendiamo emergono come nozioni legate ad una etno-psico-fisiologia affatto specifica. Emily Martin¹¹ a ragione parla della “fine del corpo”, ovvero del tramonto di una certa simbologia del corpo, inteso tanto come non problematico fatto di natura, quanto come passivo terreno di iscrizione dei significati culturali e delle forme di organizzazione sociale.

⁷ Csordas, 1994, p. xi.

⁸ Turner, 1994, p. 29.

⁹ Remotti, 1993.

¹⁰ Cirese, 1982.

¹¹ Martin, 1992.

Se il merito dell'antropologia del corpo tradizionale è stato quello di aver riconosciuto la natura storico-culturale della corporeità, questo rappresenta solo il primo passo analitico delle analisi contemporanee: il punto, infatti, è che noi non abbiamo semplicemente un corpo, ma siamo anche un corpo e, dunque, viviamo noi stessi attraverso i processi storico-sociali che lo informano. Questo approccio mette in crisi ogni nozione essenzialista del corpo: esso è terreno non solo dell'opera plasmatrice della cultura, ma costituisce anche il terreno esistenziale attraverso le cui forme storiche viviamo noi stessi come soggetti culturali.

È su questo sfondo che il concetto d'incorporazione si è imposto come paradigmatico in antropologia nell'ultimo decennio del Novecento e che un nuovo stile etnografico è divenuto popolare nella disciplina, teso a combinare una prospettiva fenomenologica, attenta cioè alla soggettività e all'esperienza degli attori sociali, con un approccio storico-culturale, capace di cogliere la complicità ontologica fra soggetto e mondo sociale, ma anche le loro tensioni e fratture.

Come sottolineato da diversi autori¹², il corpo non è solamente buono da pensare, né è un campo simbolico che rispecchia o ri-produce valori e concezioni dominanti; esso è anche un sito di resistenza a, e di trasformazione di, significati imposti. I significati culturali non sono semplicemente condivisi e dati, essi sono frammentari e contestati. La vita sociale è divisiva tanto quanto è coesiva. Il corpo fa, ed è fatto da, un mondo sociale frammentato¹³.

Agency e resistenza

Un terreno particolarmente fertile nel quale l'antropologia ha calato queste prospettive teoriche è certamente stato quello dell'esperienza di sofferenza.

Uno dei temi classici della riflessione antropologica¹⁴ è stato proprio lo studio delle dimensioni politiche dei saperi e delle pratiche terapeutiche: se l'afflizione proietta i soggetti al di fuori di un universo condiviso di esperienze e significati (sancito culturalmente da specifiche costruzioni simboliche di cosa si debba intendere per benessere), le pratiche terapeutiche svolgono proprio la funzione di reintegrare gli afflitti all'interno di un ordine condiviso o quanto meno condivisibile.

Possiamo comprendere in tutta la sua portata come, cercando di ripristinare l'integrità degli afflitti, le pratiche terapeutiche proiettino implicite immagini di una particolare costruzione della realtà e dell'essere umano. I codici culturali arrivano a presentarsi come codici disciplinari per l'addomesticamento del corpo individuale in

¹² Scheper-Hughes, 1994; Scheper-Hughes, Lock 1987.

¹³ Cfr. Frankenberg, 1992, p. XVII.

¹⁴ Comaroff, 1982; Young, 1982; ma prima ancora Turner, 1967.

conformità ai bisogni dell'ordine politico e sociale. I simboli della guarigione sono simultaneamente simboli di potere¹⁵.

Se prendiamo in esame i contesti biomedici, ad esempio, attraverso la costruzione culturale della malattia in termini esclusivamente bio-fisici, infatti, si produce una sua naturalizzazione e conseguentemente una trasposizione del dominio tecnico dell'uomo sulla natura al dominio dell'uomo sull'uomo. Così facendo, seguendo Michael Taussig, un preciso messaggio politico viene trasmesso nell'ambito della clinica: «non contemplate la ribellione contro i fatti della vita, questi sono irrimediabilmente ancorati nel regno della materia fisica»¹⁶.

La dimensione di critica sociale che ha spesso caratterizzato queste riflessioni nel corso della storia della disciplina viene ad assumere una nuova veste a partire da quel filone di studi che in tempi più recenti ha adottato una prospettiva fenomenologica nell'analisi dell'esperienza vissuta di malattia.

Come suggerito da Linda Garro¹⁷, la malattia cronica o terminale rappresenta un vero e proprio attacco ontologico, nel senso che mina gli assunti su cui riposa la nostra esistenza quotidiana. La malattia grave sembra distruggere la datità di ciò che più viene dato per scontato, mostrandone il valore arbitrario e relativo, e in tal senso mette in discussione i nostri punti di riferimento esistenziali ed ontologici, imponendoci di rinegoziarne di nuovi. La crisi del corpo emerge come la crisi del corpo nel mondo¹⁸, mettendo in discussione la datità del mondo di cui il soggetto è parte. È un processo che trascende il corpo e l'individuo, per intaccare quella trama di rapporti intersoggettivi al cui interno l'esperienza personale viene processualmente a definirsi.

Se il corpo in ottica fenomenologico-culturale¹⁹ è al cuore del processo di costruzione sociale del soggetto e di produzione intersoggettiva della cultura, ovvero di quei significati attraverso cui plasmiamo simbolicamente la realtà e la nostra esperienza di essa, allora la crisi del corpo mette in crisi il processo stesso di produzione del senso attraverso cui elaboriamo il nostro essere-nel-mondo.

Come suggerisce Margaret Lock parlando degli attacchi di “nervi” delle donne greche a Montreal: «se accettiamo la nozione di performance culturale e in essa includiamo i piccoli drammi della vita quotidiana dove gli individui esprimono la loro “intenzionalità” attraverso l'uso di metafore culturalmente accettate, allora possiamo vedere come i simboli naturali come i *nevra* possono funzionare per promuovere una critica auto-riflessiva, e potenzialmente produrre dei varchi, delle lacerazioni nelle ideologie dominanti»²⁰.

¹⁵ Young 1982.

¹⁶ Taussig, 1980, p. 82.

¹⁷ Garro, 1992, p. 103.

¹⁸ Cfr. Good, 1994.

¹⁹ Csordas, 1990; Pizza, 2005.

²⁰ Lock, 1991, p. 90.

In questi termini l'esperienza di malattia è stata ripensata come una pratica culturale incorporata che, volenti o nolenti, ci proietta in una problematica relazione con il mondo. È in seno a tale problematica relazione che significati assunti come naturali possono smettere i panni dell'egemonia e venire problematizzati come arbitrari e dunque parziali e rivedibili.

Lila Abu-Lughod²¹ mette in luce quanto queste prospettive abbiano dato vita ad una vera e propria narrativa della resistenza, a tratti estetizzante, in cui la sofferenza dei soggetti culturali veniva letta come forma di resistenza incarnata all'ordine sociale.

Gli studi di Aihwa Ong e delle stesse Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes²², hanno alimentato questo filone delle analisi antropologiche, mettendo in luce come quella che definiamo culturalmente malattia nel nostro contesto culturale può essere letta come una forma di prassi corporea attraverso cui i soggetti si rapportano criticamente ai termini della loro stessa costruzione culturale. Lo stesso contributo di Pierre Bourdieu²³, incentrato sul concetto di habitus, teso a cogliere l'interiorizzazione dell'esteriorità e l'esteriorizzazione dell'interiorità, viene così ricalibrato per mettere in luce come l'esperienza vissuta sia terreno altamente indeterminato e non mero anello di congiunzione vissuto fra dinamiche sociali e personali.

Questa stagione del pensiero antropologico ha avuto l'indubbio merito di aver posto le basi per una forte ridefinizione del concetto di cultura e del ruolo degli attori sociali: la cultura viene sempre più pensata come un processo emergente dall'esperienza incorporata nel contesto di mondi morali locali²⁴. L'esperienza viene cioè apprezzata come il terreno vissuto dei processi culturali e a partire dalla sua analisi si possono cogliere tanto la dimensione costitutiva del rapporto fra soggetto e mondo sociale, quanto le sue maglie costrittive.

L'eredità forse più significativa di questa stagione del pensiero antropologico è stata la tematizzazione del concetto di agency o, meglio ancora, la sua de-intellettualizzazione²⁵. Dirigendo l'attenzione verso le dimensioni dell'esperienza, l'analisi si è potuta concentrare sulle complesse dinamiche attraverso cui ci rapportiamo criticamente ai processi della nostra stessa plasmazione nell'immediatezza dell'esperienza vissuta. L'esperienza vissuta emerge come il terreno più prossimo per cogliere come il corpo traduca e tradisca il nostro costitutivo rapporto con la realtà socialmente informata²⁶.

²¹ Abu-Lughod, 1990.

²² Lock, 1993; Ong, 1987; Scheper-Hughes, 1992.

²³ Bourdieu, 1977.

²⁴ Kleinman, 1997.

²⁵ Nguyen, 1996.

²⁶ Moore, 1994.

Corpo e disordine sociale

A partire dalla fine degli anni Novanta del Novecento, tuttavia, il dibattito andrà sempre più a polarizzarsi sulle dimensioni problematiche del rapporto fra soggetto culturale e mondo sociale

Una nuova narrativa si sostituisce a quella della resistenza. L'esperienza corporea è stata sempre più assunta come terreno per l'analisi delle devastanti fratture che le forze sociali possono esercitare sull'esperienza umana²⁷.

Queste prospettive analitiche, infatti, cercano di cogliere i meccanismi attraverso cui forze sociali di ampia portata fanno registrare i loro effetti nella carne, arrivando così a concepire la malattia come una – e non la sola, dunque – delle possibili forme di sofferenza sociale.

Se il rischio del concetto di sofferenza può essere quello di fare appello a un generico e universale fenomeno, con l'aggettivo di sociale si specifica chiaramente che: la sofferenza è sempre organizzata culturalmente, e che con tale concetto ci si intende riferire espressamente alla dimensione della produzione sociale della sofferenza.

Fondamentale in questo dibattito è stato, senza dubbio, il contributo dell'antropologia critica della salute di Paul Farmer e la sua ridefinizione del concetto di violenza strutturale²⁸.

Ripreso dal lavoro di J. Galtung, il concetto di violenza strutturale è stato posto dall'antropologo e infettivologo nord-americano al centro delle sue analisi. Con tale concetto egli intende riferirsi a quelle indirette forme di violenza che non richiedono l'azione di un individuo per essere esercitate, ma che deriverebbero piuttosto la loro natura processuale dall'essere esercitate dalle forme stesse dell'organizzazione sociale, meglio ancora: da quelle forme di organizzazione sociale informate da profonde disuguaglianze. La violenza strutturale agirebbe dunque tanto a livello locale quanto a quello globale sulla vista di chi occupa i segmenti più marginali di ordinamenti sociali segnati da profonde disuguaglianze.

L'impatto del lavoro di Farmer è stato senza dubbio notevole. La sua proposta, infatti, non si pone come ulteriore variante paradigmatica nel variegato campo dell'antropologia medica, nella misura in cui egli arriva a mettere sotto accusa l'antropologia culturale tutta su due fronti, intrecciati fra loro: da un lato egli rinfaccia alla tradizione nord-americana di aver limitato lo scopo dell'impresa analitica della disciplina al solo studio delle rappresentazioni culturali della malattia, del corpo, della persona, ecc. ignorando così l'analisi di quei processi economico-politici che contribuiscono alla distribuzione delle patologie e della sofferenza in modo ineguale

²⁷ Kleinman, Das, Lock 1997.

²⁸ Farmer, 1996, 1999, 2003.

nella realtà sociale; dall'altro lato egli sottolinea come questa impostazione teorico-metodologica, derivante da una problematica interpretazione dell'atteggiamento relativista, abbia portato gli antropologi a non indagare i processi geograficamente ampi e storicamente profondi che fanno sì che alcuni siano maggiormente esposti a processi patogenetici. In questo modo gli antropologi si sarebbero fatti complici inconsapevoli della violenza strutturale stessa, arrivando a rappresentare certi fenomeni come prodotti di processi culturali locali, occultando la loro matrice generativa sociale.

In merito al fenomeno dell'AIDS, ad esempio, i lavori di Farmer hanno preso le mosse dall'esigenza di elaborare una teoria capace di cogliere il ruolo dell'azione umana nel plasmarne non solo la comprensione, ma anche la diffusione e il suo eventuale controllo. Secondo Farmer, infatti, il problema della diffusione dell'HIV, come di altre patologie, non andrebbe ricercato nelle locali concezioni culturali che determinerebbero comportamenti a rischio, quanto piuttosto nelle limitazioni che le forze sociali esercitano sulla capacità di scelta dei soggetti. In altre parole, sostiene Farmer, sono le limitazioni economiche e sociali all'agire individuale che esporrebbero le persone a specifici rischi e forme di vulnerabilità. È in questo senso che egli giunge a parlare di patologie del potere²⁹ e d'incorporazione biologica della violenza strutturale. Attraverso tale prospettiva la malattia viene a configurarsi come un processo sociale: non più mera realtà biologica, frutto di un beffardo destino o di rischio statistico, ma realtà attivamente prodotta da particolari assetti sociali informati da profonde disuguaglianze.

In questa prospettiva il concetto di incorporazione smette i panni delle prospettive fenomenologico-culturali per tornare alle originarie formulazioni dell'antropologia del corpo, con una differenza sostanziale: il corpo non sarebbe più specchio dell'ordine sociale, quanto del suo disordine. In tempi recenti S. Ortner³⁰ ha definito questa tendenza nei termini di un trionfo dell'antropologia del "male", ovvero di un'antropologia che si preoccupa degli effetti del potere esaminando la produzione e la distribuzione della sofferenza, del dolore e della malattia.

Ancora una volta il corpo torna "buono da pensare", dando spesso vita però a un ordine vittimale in cui iscrivere le biografie degli "altri" e, parallelamente, sostanziando una politica che si muove all'insegna del valore superiore della vita, ridotta sempre più alle mere dimensioni della sua esistenza biologica.

È in questi termini che abbiamo assistito a una rivitalizzazione delle prospettive biopolitiche, in antropologia, volte a mettere in luce come i rapporti di potere possano realizzarsi precisamente attraverso la definizione del concetto di vita. Mano a mano che la vita viene sempre più intesa in termini biologici all'insegna di una retorica universalista, essa diventa "nuda", isolata dalle sfere del valore e delle

²⁹ Farmer, 2003.

³⁰ Ortner, 2016.

forme sociali attraverso cui si sostanzia. Seguendo le correnti biopolitiche contemporanee, la vita diviene parte del “potere” paradossalmente proprio attraverso la sua esclusione: è in quanto “nuda vita”, corpi sofferenti e da salvare, mera esistenza biologica che oggi gran parte della popolazione mondiale (dagli immigrati irregolari, alle vittime di tortura, ai richiedenti asilo, agli esclusi delle periferie urbane, alle vittime di catastrofi, ai sopravvissuti del genocidio ecc.) si vede riconosciuti quei diritti ascrivibili alla cittadinanza. Seguendo la rilettura proposta da Giorgio Agamben³¹ del lavoro di M. Foucault, molti antropologi hanno mutuato il paradigma della “nuda vita” come modalità storica di costruzione di rapporti di potere³².

Il corpo, dunque, emerge non solo a criterio di realtà e misura di verità, ma anche a terreno per la rivendicazione di diritti, proprio attraverso la propria esclusione da una vita socialmente significativa, come nuda vita insomma. Siamo di fronte a nuove forme di bio-cittadinanza e bioleggittimità, modalità di inclusione che producono forme ben più sottili di esclusione³³.

In questa direzione Didier Fassin (2012) ci invita ad indagare la politica contemporanea, non tanto attraverso le sue istituzioni, quanto piuttosto attraverso l’ethos che oggi pare animarla. Un ethos compassionevole, ci dice Fassin, che segna un passaggio in cui ci si impegna ad alleviare la sofferenza, allontanando però lo sguardo dalle sue cause, in cui si gettano bombe e si corre a lenire la sofferenza³⁴. Il concetto di politiche della vita dirige l’attenzione verso l’etica del governo, che oggi mescola in uno stesso registro ordine securitario ed ethos compassionevole, dando vita ad assemblaggi giuridico-burocratici che si mescolano con la vita, con le strategie di sopravvivenza e le condizioni esistenziali delle persone³⁵.

Il concetto di sofferenza sociale oggi rappresenta certamente uno strumento analitico utile nell’analisi delle dimensioni problematiche di quel costitutivo rapporto fra soggetto e realtà sociale che chiamiamo cultura e offre alla disciplina un utile terreno per immaginare la sua rilevanza pubblica e sociale.

Uno dei meriti del lavoro intorno alla “sofferenza sociale” è certamente stato quello di aver sanato la frattura fra analisi culturale e analisi sociale, frattura dal sapore tutto culturale che ha per lungo periodo prodotto problematiche storte, specialmente nella tradizione antropologica statunitense. Al tempo stesso, però, sull’altare delle analisi sugli effetti del neoliberalismo globale e delle sottili e variegata forme di violenza socialmente strutturata che connotano le nostre vite, rischiamo di aver sacrificato molto, se non troppo. Ad essere silenziate da queste letture sono proprio le voci degli attori sociali: rappresentati come oppressi, poveri, sfruttati,

³¹ Agamben, 1995.

³² Fassin 2007; Nguyen 2010; Rose 2001, 2007.

³³ Nguyen 2010; Petryna 2002; Rose e Novacs 2005.

³⁴ Gill, 2016.

³⁵ Fassin et al., 2017.

ecc. quelli che un tempo rappresentavano “gli altri esotici” sono diventati i reietti dell’ordine globale³⁶.

In questi lavori (ma se ne potrebbero citare tanti altri) il concetto d’incorporazione rappresenta il paradigma attraverso cui documentare l’impatto dei disordini globali nella vita di chi occupa i segmenti sociali più marginali.

È segno dei tempi che, in questi autori, le critiche culturali alla biomedicina e al suo riduzionismo (che pure aveva animato i loro precedenti lavori) abbiano lasciato il passo alla promozione della sua diffusione globale come terreno per l’affermazione della giustizia sociale³⁷.

Questa impostazione ha visto una crescente e progressiva rarefazione delle analisi antropologiche dei saperi e delle pratiche terapeutiche locali, come se il loro studio non fosse politicamente corretto o urgente. Al di là delle implicazioni già segnalate criticamente da chi, in questo atteggiamento, ravvisa una problematica diffusione globale proprio del paradigma della nuda vita³⁸, e ben lungi dal voler sminuire il ruolo di queste prospettive teoriche, mi preme segnalare come siamo di fronte ad un’opzione teorica che, per quanto condivisibile sul piano dell’impegno etico-politico, rischia di produrre una preoccupante erosione del “punto di vista del nativo”: certamente catturato spesso nelle maglie della povertà del sud globale, ma non solo questo³⁹.

Il richiamo ai temi della giustizia sociale e dei diritti umani, coniugato con quello della lotta alle disuguaglianze ha, infatti, dato spesso vita, anche in ambito antropologico, a nuove forme di universalismo che una certa lettura meccanicistica del quadro dei determinanti sociali di salute può generare⁴⁰. L’interesse per il ruolo eziopatogenetico delle disuguaglianze, fondato sulle critiche agli approcci culturalisti, non deve infatti implicare un abbandono dell’analisi culturale, con la sua perturbante azione di denaturalizzazione della realtà.

Se il nostro esserci nel mondo si sostanzia, di volta in volta, nelle specifiche forme della nostra implicazione con la realtà storico-sociale, allora si impone la necessità di non poter (e di non dover) presupporre quale sia il miglior interesse per le comunità come per le persone (come se, per altro, i concetti di comunità e di persona fossero così pacifici).

Analizzare il costitutivo rapporto fra corpo e ordine sociale non significa dunque schiacciare le nostre analisi sulle sole disuguaglianze socio-economiche all’insegna di un atteggiamento emergenziale che mima il campo delle politiche istituzionali, tanto locali quanto globali, quanto piuttosto saper coniugare l’interrogazione dei disordini dell’ordine sociale con la promozione della

³⁶ Farmer, 2010; Farmer, Kleinman, Kim, Basilico, 2013.

³⁷ Nguyen, 2006, p. 73.

³⁸ Fassin, 2012.

³⁹ Butt, 2002.

⁴⁰ CSDH, 2008; Wilkinson e Marmot, 2003.

partecipazione degli attori sociali nella produzione del significato delle loro esistenze (siano essi pazienti, operatori sanitari, comunità o gruppi sociali, ecc.). Eppure, il concetto di incorporazione oggi sembra buono da pensare solo per concentrarsi sull'iscrizione del disordine sociale nei corpi, tralasciando quale realtà sociale i corpi desiderino.

Cesure epocali?

La stessa impostazione è rintracciabile anche nei più recenti dibattiti che hanno inteso riflettere sulle trasformazioni che investono il significato stesso dell'umano, dei suoi confini e delle sue relazioni con le tecnologie, con il pianeta e con i collettivi non umani che lo abitano.

Certamente i cambiamenti climatici e la diffusione capillare della tecnologia rappresentano dei processi storici che non possono e non devono essere ignorati. Cionondimeno l'eccezionalità di tali trasformazioni epocali rischia di alimentare improprie cesure, come se prima delle biotecnologie, ad esempio, l'umano non emergesse comunque dalle sue forme di intervento sul mondo e su se stesso.

Queste riflessioni convergono, pur nelle loro differenze, verso una logica e una politica dell'implicazione reciproca e della relazionalità che non risparmia nemmeno il patrimonio biologico del nostro corpo.

Come Margaret Lock⁴¹ chiaramente argomenta, i dibattiti sull'antropocene emergono particolarmente arricchiti dal dialogo con gli studi che tematizzano una svolta post-genomica, in cui il genoma umano non viene più considerato come il fattore determinante e sufficiente della vita, quanto piuttosto come inevitabilmente implicato negli, e reattivo verso, gli ambienti interni ed esterni al corpo⁴².

Da qui il suo invito agli antropologi dell'incorporazione a “situare i corpi nel tempo e nello spazio” per analizzare la natura socialmente e storicamente situata dei processi che culturalmente definiamo come biologici. Non è risultato teorico e politico da poco arrivare a sostituire il determinismo con la contingenza, mostrando chiaramente come l'azione umana plasmi socialmente il processo di edificazione della “materia biologica”. Margaret Lock e Vinh-Kim Nguyen⁴³ ci parlano di “differenziazione biosociale” per suggerire le continue interazioni dei processi biologici e sociali sedimentate in biologie locali, concepiti come precipitati di processi in costante trasformazione storica. Il concetto di biologie locali e situate va precisamente nella direzione opposta al riduzionismo biologico, mettendo piuttosto in luce come i mattoni biologici della nostra esistenza siano costantemente plasmati e reattivi nelle loro costitutive implicazioni con gli assemblaggi sociali a tal punto da

⁴¹ Lock, 2017.

⁴² Richardson & Stevens, 2015.

⁴³ Lock & Nguyen, 2018.

non poter essere concepiti come in alcun modo omogenei rispetto ai confini che immaginiamo fra gruppi sociali, stati nazionali, comunità e famiglie.

Conclusioni

Il corpo resta buono da pensare teoricamente, ma sempre di più per denunciare i mali del mondo, i pericoli epocali del pianeta, le storture delle nostre costruzioni culturali, senza dare voce a chi quei corpi li abita, li vive. Il rischio è che le traiettorie teoriche del corpo siano specchio di un più generale atteggiamento che vede le scienze sociali rispecchiare le tensioni e le contraddizioni che attraversano il nostro presente.

Le evoluzioni teoriche del concetto d'incorporazione hanno infatti virato sempre più verso definizioni paradigmatiche attrezzate soprattutto per riflettere su ciò che il mondo sociale fa al corpo che non per ascoltare la sua voce, il suo rapportarsi criticamente al mondo. L'esame e la denuncia delle distruttive relazioni di disuguaglianza ha preso teoricamente e moralmente il sopravvento sull'analisi degli assunti, culturalmente orientati e politicamente implicati in strutture economiche globali, su cui si fonda oggi un ordine discorsivo sempre più universalista che, implicitamente o meno, si arroga il diritto di sapere cosa sia meglio per gli altri, ulteriormente privati della propria voce.

Che le scienze sociali siano ben radicate nei problemi del presente è cosa sana, che ne replichino le retoriche e le logiche dominanti, forse meno. È sintomatico, ad esempio, che il concetto di resistenza sia andato via via sparendo (lasciando a volte spazio nei nostri immaginari teorici a quello di resilienza), come se non potessimo permetterci più il lusso di immaginare un mondo diverso: ci stiamo forse limitando a cartografare il presente perdendo la capacità di immaginare come destabilizzare il futuro?

Una via di fuga potrebbe proprio essere quella di ripoliticizzare la vita (umana e non, nelle sue variegata e possibili declinazioni): ma come pensiamo di farlo se a quelle vite togliamo voce o, operazione sostanzialmente identica, attribuiamo loro la nostra? Recuperare quella che recentemente Francesco Remotti⁴⁴ ha provocatoriamente definito nei termini di un'antropologia inattuale in seno alle analisi dei disordini dell'ordine globale è, forse, una possibilità per evitare che sia l'antropologia a farsi specchio dell'ordine sociale e dei suoi disordini. Creare distanza è fondamentale nell'analisi antropologica, ma al fine di guadagnare prossimità con una realtà che altrimenti rimarrebbe opaca. Se non si chiude questo cerchio, l'antropologia rischia di perdere la sua funzione sociale più alta: promuovere alternative.

⁴⁴ Remotti, 2014.

Bibliografia

- Abu-Lughod, L., (1990), The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women, *American Ethnologist*, 17, 1, pp. 41-55.
- Agamben, G., (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Blacking, J., ed., (1977), *The Anthropology of the Body*, New York, Academic Press.
- Bourdieu, P., (1977), *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Butt, L., (2002), The Suffering Stranger: Medical Anthropology and International Morality, *Medical Anthropology*, 21, pp. 1-24.
- Cirese, A.M., (1982), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo Editore.
- Comaroff, J., (1982), Medicine: Symbol and Ideology, in Wright, P., Treacher, A., eds., *The Problem of Medical Knowledge*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 49-68.
- CSDH (WHO Commission on the Social Determinants of Health) (2008), *Closing the gap in a generation. Health equity through action on the social determinants of health*, Geneva, World Health Organization.
- Csordas, T.J., (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18, 1, pp., 5-47.
- Csordas, T.J., (1994), The Body as Representation and Being in the World, in Csordas, T.J., ed., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press. 1-23.
- Douglas, M., (1966), *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. New York, Routledge.
- Douglas, M., (1970), *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Farmer, P., (1996), On suffering and structural violence: a view from below, *Daedalus*, 125, 1, pp. 261–283.
- Farmer, P., (1999), *Infections and inequalities. The modern plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., (2003), *Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., (2010), *Partner to the Poor: A Paul Farmer Reader*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, P., Kleinman, A., Kim, J. Y., Basilio M., (2013), *Reimagining Global Health: An Introduction*, Berkeley, University of California Press.

- Fassin, D., (2007), Humanitarianism as a politics of life, *Public Culture*, vol. 19, n. 3, pp.: 499-520.
- Fassin, D., (2012), That obscure object of global health, in Inhorn, M., Wentzell, E., eds., *Medical anthropology at the intersections. Histories, activisms, and futures*, Durham, Duke University Press, pp. 95-115.
- Fassin, D., Wilhelm-Solomon, M., Segatti, A., (2017), Asylum as a Form of Life: The Politics and Experience of Indeterminacy in South Africa, *Current Anthropology*, 58, 2, pp. 160-187.
- Foucault, M., (1963), *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Foucault, M., (1975), *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris, Editions Gallimard.
- Foucault, M., (1976), *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Frankenberg, R.J., (1992), Preface, in Scott, S., Williams, G., Platt, S., Thomas, H., eds., *Private Risks and Public Dangers*, Avebury, Aldershot, pp. XV-XIX.
- Garro, L., (1992), Chronic illness and the construction of narratives, in DelVecchio-Good, M.J., Brodwin, P., Good, B., Kleinman, A., eds., *Pain as human experience. An anthropological perspective*, Berkeley, University of California Press, pp. 100-137.
- Gill, P., (2016), *Today We Drop Bombs, Tomorrow We Build Bridges*, London, Zed Books
- Good, B., (1994), *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hertz, R., (1909), La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse. *Revue Philosophique*, 68, pp.: 553-580.
- Kleinman, A., (1997), Everything That Really Matters: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World, *The Harvard Theological Review*, 90, 3, pp.: 315-335.
- Kleinman, A., Das, V., Lock, M., eds., (1997), *Social suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Leenhardt, M., (1947), *Do Kamo, le mythe et la personne dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- Lock, M., (1991), Nerves and nostalgia. Greek-Canadian immigrants and medical care in Québec, *Curare*, Special Issue, 7, pp.: 87-103.
- Lock, M., (1993), *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*, Berkeley, University of California Press.
- Lock M., (2017), Recovering the Body, *Annual Review of Anthropology*, 46, pp.: 1-14.
- Lock M., Nguyen V.-K., (2018), *An Anthropology of Biomedicine*, (second edition), Oxford, Wiley-Blackwell.

- Lowie, R., (1924), *Primitive Religion*, New York, Grosset & Dunlap.
- Martin, E., (1992), The End of the Body?, *American Ethnologist*, 19, 1, pp.: 121-140.
- Mauss, M., (1936), Les Techniques du Corps, *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4, pp. 271-293.
- Moore, H., (1994), *A Passion for Difference*, Cambridge, Polity Press.
- Nguyen, V. K., (1996), Il corpo critico e la critica della razionalità. L'aids e la produzione di esperienza in un ospedale universitario nordamericano, in Pandolfi, M., ed., *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Nguyen, V.K., (2006), Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica, *Annuario Antropologia*, 8, pp.: 71-92.
- Nguyen, V.K., (2010), *The Republic of Therapy: Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Durham, Duke University Press.
- Ong, A., (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, New York, State University of New York.
- Ortner, S.B., (2016), Dark anthropology and its others. Theory since the eighties, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1, pp.: 47-73.
- Petryna, A., (2002), *Life exposed: Biological citizens after Chernobyl*, Princeton, Princeton University Press.
- Pizza G., (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Radin, P., (1927), *Primitive Man as Philosopher*, New York, Dover Publications.
- Remotti, F., (1993), A ritroso, verso la modernità, *Etnoantropologia*, I, 1, p. 13-33.
- Remotti, F., (2014), *Per un'antropologia inattuale*, Milano, Elèuthera.
- Richardson, S.S., Stevens, H., eds., (2015), *Postgenomics: perspectives on biology after the genome*, Durham, Duke University Press.
- Rose, N., (2001), The politics of life itself, *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n. 6, pp. 1-30.
- Rose, N., (2007), *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton, Princeton University Press.
- Rose, N., and Novas, C., (2005), Biological citizenship, in Ong, A., Collier, S.J., eds., *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden, Blackwell.
- Scheper-Hughes, N., (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Scheper-Hughes, N., (1994), Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology, in Borofsky, R., ed., *Assessing Cultural Anthropology*, New York, Mc Graw Hill, pp.: 229-239.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M., (1987), The mindufl body. A prolegomenon to future work in medical anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, pp. 6-41.
- Singer, M., Erickson, P. (2013), *Global Health An Anthropological Perspective*, Waveland Pr. Inc.

Taussig, M., (1980), Reification and the consciousness of the patient, *Social Science & Medicine*, 14, 1, pp.: 3-13.

Turner, T., (1994), Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish, in Contemporary Social Theory, in Csordas, T.J., ed., *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turner, V., (1967), *The forest fo symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Wilkinson, R., Marmot, M., eds., (2003), *The Social Determinants of Health: The Solid Facts*, World Health Organization Europe

Young, A., (1982), Anthropologies of Illness and Sickness, *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 257-85.

La villotta friulana Musica popolare tra identità e contraddizione

Giuliana Parotto

The Friulian “villotta”: popular music between identity and contradiction

Abstract

The article deals with the popular music from the Friuli region (called *villotta*) interpreted as an immaterial good that has to be preserved and valued. Firstly, I focus on this particular kind of popular music, bringing to light its characteristics (style, contents, metrics). In a second step, I show how this kind of music was used in order to create political identity under fascism. The contrast between authentic music/spiritual value and the lack of identity in an industrialized society is the ideological background of the fascist interpretation. Furthermore, I consider the *villotta* in the light of more elaborated sociological categories, which look at concrete groups producing and consuming music and consider the technical means of communication (live music, recorded music, youtube etc.) positively. Finally, I analyze the *villotta* in the literary and filmic production of Pier Paolo Pasolini.

Keywords: villotta, popular music, immaterial goods, sociology of music, Pier Paolo Pasolini

Nel tempo presente, dove la musica che può essere ascoltata, talora anche forzatamente, ha moltiplicato i canali e le modalità attraverso cui ci può raggiungere, parlare di musica popolare potrebbe dare luogo ad equivoci. Popolare, infatti, è la musica che si consuma quotidianamente davanti alla televisione o alla radio, attraverso youtube, o accendendo lo stereo a casa propria. Un consumo che è vieppiù individuale, anche se non mancano le forme di consumo collettivo. Più rare, infatti, sono le performance musicali dal vivo, come i concerti o le serate danzanti, dove sono gruppi di persone ad interagire consumando o producendo musica. Perché la musica popolare può e deve essere considerata un bene immateriale che necessita una tutela specifica?

Rispondere a questa domanda significa inoltrarsi nel complesso e discusso problema della funzione sociale della musica, della sua qualità estetica, del valore comunicativo ed espressivo, nonché dei rapporti che intrattiene con la società e le sue forme. Un complesso di problemi affrontati da quella riflessione che, dalle osservazioni di Max Weber raccolte in un intero volume dell'opera *Economie e*

*società*¹, ha delineato il campo della sociologia della musica, che si è ingigantito fino a riempire intere biblioteche. Evidentemente, il moltiplicarsi delle modalità tecniche con cui la musica è consumata e riprodotta, nonché la varietà musicale che è offerta alle orecchie di quello che è stato definito il “consumatore” della musica, ha enormemente ampliato gli spazi di interesse della sociologia della musica. Occorre dunque, anzitutto, circoscrivere meglio il nostro tema. Preciserò, anzitutto, il particolare tipo di musica popolare che considero, ovvero la “villotta” (1) per mostrare poi come questo genere musicale sia stato utilizzato per creare identità politica (2); la villotta verrà poi considerata alla luce di categorie di sociologia della musica più elaborate (3) e, in fine, verrà analizzata la villotta nel quadro della produzione letteraria e filmica di Pier Paolo Pasolini (4).

1. La musica popolare friulana ha una tradizione molto specifica e differente dalle liriche tradizionali popolari italiane, che è quella della “villotta”. Occorre precisare come il nome “villotta” provenga dal Veneto e sia stato usato per definire una forma polifonica di vario metro, mentre nella letteratura originale il canto friulano è definito coi termini “canzonette”, “danze” o “rizzette”. Il nome “villotta” appare, per designare la specifica produzione friulana, solo nel 1800 e si riferisce a un modello di composizione musicale “tipico” delle zone del Friuli, che vanta specifiche caratteristiche contenutistiche e formali² che è utile richiamare. Anzitutto la villotta si contraddistingue per la particolare partizione metrica, prevalentemente di versi ottonari, ma anche quinari, senari e settenari. La struttura mostra un alternarsi di diverse strofe separate da un ritornello. Il motivo musicale è ripetuto e sovente trasportato da una villotta all’altra, talvolta dando luogo alle cosiddette “villotte a catena”, una sorta di canto amebeo in versione friulana: un botta e risposta tra gruppi di cantori di sesso diverso. L’ampio spettro delle combinazioni di strofe e di metri che le villotte presentano, pur nella prevalente caratteristica metrica dei versi ottonari, corrispondono allo spettro ampio dei temi e dei testi. Senza affrontare, ora, il tema più specifico della valutazione di questa importante espressione della musica popolare friulana, mi limito alla mera descrizione dei temi prevalenti e di qualche testo tra le villotte più famose.

La tonalità affettiva è, generalmente, intimistica, spesso accompagnata da un sentimento di dolore mascherato, in molti casi, da un’allegria apparente; i temi prevalenti sono, anzitutto, l’amore e il sentimento nei confronti della persona cara in tutte le possibili manifestazioni, dai primi approcci, alla passione fino alla gelosia risentita, passando per allusioni chiaramente sessuali. Ulteriore tema è la canzonatura di persone e di ruoli, la tristezza degli addii, nel cui solco si vanno ad inserire i canti di guerra. Si tratta di versi molto brevi eppure straordinariamente espressivi che sono

¹ Max Weber, *Economia e società*, Einaudi, Torino, 1999, vol. VI.

² Mario Macchi, *Ritmica e metrica nel canto popolare friulano*, in *Ce festu?* Bollettino ufficiale della società filologica friulana, LX, n.2 (1985) Udine, p. 351-373.

stati spesso ritenuti un'autentica manifestazione dell'anima popolare, il segno della "friulanità". Tra i testi più famosi, sicuramente è da ricordare *Al ciante il gjal, al criche il dì*, che dice: "il gallo canta, spunta il giorno, ciao cara, mi tocca partire" o, secondo la versione meno drammatica raccolta da Pergolesi nel 1892, "voi a durmmi", oppure *Isal chest il troi de braide*, che recita "È questo il sentiero che porta a fare l'amore? Siete voi quella ragazza che piace a tanti?", *E Tunin al è un biel zovin* Tonino è un bel ragazzo che sa portare bene il cappello, si merita la Teresina se non altro per quello³. Ancora: *Se jo ves di maridami*, villotta in cui si stigmatizza scherzosamente la figura del calzolaio (se volessi sposarmi non sceglierei un calzolaio, è capace di battere le suole e batterà anche me, con i soldi che guadagna non mantiene nemmeno un pollo)⁴. In fine, la nota *Stelutis alpinis* scritta dal "Bardo del Friuli" Arturo Zardini⁵, le cui parole recitano: "Se vieni quassù fra le rocce/ dove loro mi hanno sotterrato/c'è uno spiazzo pieno di stelle alpine/dal mio sangue è stato bagnato/ come segno c'è una croce/ scolpita sulla roccia/ Tra quelle stelle nasce l'erba/ sotto di loro dormo tranquillo/ Prendi, prendi una stella/ essa ricorda il nostro amore/ le darai un bacio/ e poi nascondila nel seno/ quando a casa sei sola e di cuore preghi per me/ il mio spirito è presente/ io e la stella siamo con te." In realtà le villotte sono numerosissime, come numerose sono le raccolte che hanno scandito la ricerca e il recupero di questa tradizione musicale inizialmente soltanto orale. Le prime tracce si trovano alla metà del 1700, raccolte importanti avvengono negli anni Trenta, con *Canti friulani*, raccolta edita nel 1930 a Udine ("La Panarie"), con *Gotis di rosade* di Augusto Cesare Seghizzi, edito a Udine dalla Rivista della Società Filologica Friulana nel 1931, oppure la mastodontica raccolta in tre volumi *Villotte e Canti Popolari* pubblicata per la stessa Rivista sempre nel 1931. Si tratta di un interesse costante che arriva fino ai nostri giorni, come mostra la collana etnomusicologica *Mé agne Jacume...Canti di tradizione orale raccolti in Friuli*, trascritti da Mario Macchi e usciti nel 2000.⁶

2. Questa ricca tradizione è stata culturalmente valorizzata come espressione di "identità" locale e variamente utilizzata per sottolineare come il canto popolare sia la più autentica espressione dell'anima musicale friulana che deve essere conservata e preservata dalla "spinta della marea appianatrice" perché espressione di valori spirituali⁷. Il "popolo friulano" mostrerebbe, attraverso le villotte, il suo "carattere

³ *L'è ben ver. Vilotis friulanis – villotte friulane* cantate dal coro Vos de Mont, 2004.

⁴ Analizzata da Macchi, *op. cit.*, p. 364.

⁵ Odo Samengo, *Il Bardo del Friuli Arturo Zardini*, in "La porta orientale: rivista mensile di studi giuliani e dalmati", A. 5, n. 5 – 6 (maggio – Giugno 1935).

⁶ Il volume è a cura di R. Frisano, USCIPizzicato, Udine, 2000.

⁷ Così Gianfranco d'Aronco, *Bibliografia della musica popolare friulana*, in "Aevum", Maggio 1, 1950, p. 255.

forte e filosofico”⁸, un “etica e una filosofia di vita” che non devono essere dimenticate⁹. Si tratta di aspetti che farebbero della musica popolare senz’altro un “bene” da preservare, in funzione di conservare “l’identità” e dunque un senso di appartenenza alla “comunità”. È fin troppo evidente come le categorie utilizzate vedano una radicalizzazione tra un mondo antico – tradizionale – popolare – spirituale e identitario che deve essere conservato contrapposto a mondo moderno massificato e appiattito svuotato di qualsiasi dimensione spirituale e identitaria in senso forte¹⁰. La contrapposizione è, per un verso, povera, perché non prende in considerazione il complesso rapporto tra linguaggio musicale e mezzo tecnico, che rappresenta un aspetto imprescindibile per comprendere non solo la “musica popolare” ma anche il genere specifico della villotta cogliendo il fenomeno musicale nella complessità con cui si dà nel mondo contemporaneo (dove una villotta si può ascoltare semplicemente andando su youtube); per un altro verso lascia intendere categorie che non sono prive di valenze politiche: come la contrapposizione tra una società antica, piena di valori spirituali e una società moderna massificata e depauperata.

Un esempio significativo, in questo senso, è l’articolo, pieno di retorica patriottica, apparso sulla rivista *La porta orientale: rivista mensile di studi giuliani e dalmati* alla firma di Odo Samengo nel 1935, in pieno fascismo. Conviene soffermarsi più estesamente, dato il carattere del tutto paradigmatico dello scritto. Per Samengo la “villotta” agonizzava: “le guerriglie politiche dei partiti dell’ante-guerra”, la guerra, l’affannosa ricostruzione e “la ventata della follia rossa dl dopoguerra” minacciavano di “soffocare per sempre questo tradizionale canto del popolo, genuina voce del Friuli”¹¹. La narrazione encomiastica del “Bardo del Friuli”, Arturo Zardini, che riscopre e fa rifiorire la villotta “nel cuore del popolo”, si intreccia con la narrazione encomiastica del fascismo che restituisce la “linfa nuova” all’Italia distrutta. Zardini, come quell’”Uno (scritto maiuscolo) che come lui era stato emigrato e muratore” prende a scendere dai monti con il suo coro “quasi a portare la buona speranza” ovvero “il senso delle virtù avite e la coscienza della schiatta millenaria e forte”. Significativa è anche la patria del “bardo”, quella Pontebba che un tempo era anche la Pontafel austriaca e che è definitivamente “redenta”: ora i ragazzi “vestono tutti la divisa dei Balilla e tutti insieme si preparano ad essere domani forti alpini”. A suggello di questa lettura nazionalista e fascista è posto il capolavoro di Zardini, *stelutis alpinis*, dove si racconta “il soldato morto tra i suoi monti sulle soglie della patria invasa” testimonianza delle “mille croci che vanno dal passo Sesis al Monte Nero” che videro il valore alpino vincere sui tiratori dell’Alpenkorps e

⁸ Macchi, *op. cit.*, p. 351.

⁹ Umberto Merletti, in *L’è ben ver*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ Per un’analisi esaustiva cfr., Franco Remotti, *L’ossessione identitaria*, Anticorpi, Laterza, Roma-Bari, 2010.

¹¹ Odo Samengo, *op. cit.*, p. 274.

Schützen e i Kaiserjäger. Non è forse il caso di puntualizzare che i soldati friulani, triestini ed istriani facevano parte proprio dei Kaiserjäger qui citati, essendo stati sudditi dell'Impero Austro-Ungarico e chiamati alle armi nel 1914 per essere spediti in Galizia a combattere sul fronte russo¹²; ciò che importa sottolineare come la contrapposizione tra società moderna, piatta ed individualistica da un lato e società antica tradizionale, “pura e virtuosa” faccia parte di un armamentario culturale povero che si presta bene ad essere strumentalizzato.

3. Per comprendere il “bene” immateriale rappresentato dalla villotta tradizionale senza cadere nella retorica della contrapposizione tra passato e presente, tra purezza ed autenticità degli antichi costumi e corruzione consumistica della società contemporanea, occorre dunque esplorare più da vicino le forme con cui questo genere musicale può essere inquadrato alla luce di categorie sociologiche più consapevoli ed elaborate. Sarà poi possibile prendere in considerazione, oltre a quelli tradizionali, anche modi diversi di riappropriarsi del patrimonio musicale friulano come quello rappresentato da Pierpaolo Pasolini.

Fa parte della tradizione romantica da Herder a Taine considerare la bellezza frutto delle condizioni determinate dalla razza, dal *milieu* e dal momento, dunque come qualcosa di strettamente connesso alla organizzazione sociale. Evidentemente, non è questa la sede per affrontare il problema di come la sociologia ha articolato il rapporto tra musica e società nelle diverse possibili letture, che investono tanto la funzione sociale della musica quanto il significato della dimensione estetica considerata come autonoma e indipendente¹³. Mi limito, pertanto, ad alcune osservazioni utili a chiarire il nostro tema.

Anzitutto occorre dire che la musica mette in gioco un ventaglio di azioni “aperte” che sono in connessione con azioni nascoste che diventano fattori essenziali della relazione sociale¹⁴. Il problema specifico è quello dei processi sociali che l'opera d'arte mette in moto. Ciò che occorre tener presente sono, in questo contesto, gli stadi di sviluppo che la relazione tra società e musica presenta: da una fase primitiva, in cui la musica si intreccia con lo svolgimento di prassi socioculturali come la danza, la comunicazione verbale che avviene tramite il canto, l'uso di strumenti musicali in un contesto sociale altamente integrato, a forme più differenziate, dove emergono generi musicali che accompagnano i processi lavorativi o le pratiche religiose, forme rituali legate ai momenti di trasformazione che scandiscono la vita individuale e sociale, come la nascita, il matrimonio, i riti funebri. Il grado di complessità raggiunto attraverso la diversificazione introdotta dal

¹² Cfr., Di Michele, Andrea *Tra due divise. La Grande Guerra degli Italiani d'Austria*, Laterza, Roma – Bari, 2018.

¹³ Per una breve sintesi Cfr., Wolfgang Lipp, *Gesellschaft und Musik. Zur Einführung*, in *Ibid.*, *Gesellschaft und Musik. Wege zur Musiksoziologie*, Dunker & Humblot, 1992.

¹⁴ Cfr., Alphonse Silberman, *The Sociology of Music*, Routledge, London, 2000, p. 69.

moltiplicarsi delle modalità tecniche di produzione e riproduzione della musica rappresenta un ulteriore elemento di differenziazione: la creazione della musica si separa dal momento del consumo, inscrivendosi nelle dinamiche della società capitalistica e creando una specifica tipologia di ascolto¹⁵.

La villotta friulana ha origini molto antiche e, pertanto, si può verosimilmente presumere che attraversi orizzontalmente tutte le forme di articolazione tra organizzazione sociale e espressione musicale che abbiamo brevemente illustrato. Le ipotesi formulate attorno alla genesi di questo particolare genere di musica sono molte, da quelle che riconducono la villotta all'imitazione di sequenze ecclesiastiche della monodia liturgica patriarchina¹⁶, a quelle ne scorgono l'origine nelle tradizioni celtiche, in una tipologia di canto rinvenuta nelle isole britanniche nel secolo IX e X. Perfino il nesso tra la villotta e le prassi lavorative è ravvisato in certe configurazioni ritmiche, come ad esempio il battere del martello del calzolaio espresso dalla sequenza ritmica dei versi trocaici della villotta *Se io ves di maridami*¹⁷. In questo lavoro di ricostruzione delle origini si sviluppa l'interesse specifico della etnomusicologia in una ricerca per altro estremamente difficile perché alle origini la villotta è tramandata soltanto oralmente. Nelle società in cui la cultura si trasmette oralmente, il contributo individuale della creazione artistica si trasforma, nella prassi sociale della ripetizione in cui sono variati e modificati sia il testo che la melodia, in una creazione collettiva. È facile, per questo, vedere nel momento aurorale in cui la villotta si forma, un'espressione di appartenenza creata attraverso lo sviluppo di un'intensità emotiva vissuta collettivamente. Senza fare riferimento alla tesi, pur plausibile, che la musica si presenti, ontogeneticamente, come la prima esperienza umana, giacché la vicinanza acustica con il cuore della madre è la situazione originaria di ciascun uomo e da questa scaturisce la base della sicurezza, la musica rievoca senz'altro un legame simbiotico e di intensa partecipazione emotiva¹⁸. Durkheim individuava proprio nella energia mentale che la società riesce a scatenare, la principale forma di coercizione di cui essa dispone: l'efficacia del legame sociale dipende dalle proprietà psichiche che la società controlla¹⁹.

¹⁵ Adorno ha stigmatizzato la modalità di ascolto definita dalla "musica passatempo" cfr. Theodor W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971, p. 19.

¹⁶ Cfr., Giulio Cattin, *La tradizione liturgica aquileiese e le polifonie primitive di Cividale*, in a cura di Cesare Corsi e Pierluigi Petrobelli, *Miscellanea Musicologia. La Polifonia primitiva in Friuli e in Europa*, Atti del Congresso Internazionale Cividale del Friuli, 22 – 24 Agosto 1980, p. 117 – 130.

¹⁷ Così commenta Mario Macchi a questo proposito: "Da notare la bellissima onomatopea del batter del martello nei piedi trocaici, sulla stessa nota, con un crescendo sino al fischio, ottenuto da uomini (mo ha sentito anche delle donne!) con l'aiuto di due dita sulla lingua." *Op. cit.*, p. 364.

¹⁸ È la tesi di Frank Rotter, *Musik als Kommunikationsmedium. Soziologische Medientheorien und Musiksoziologie*, Berlin, 1985.

¹⁹ Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Parigi 1912, trad. it. Edizioni Comunità, Milano, 1963, p. 230.

Ora, pure nella differenziazione che caratterizza le modalità in cui oggi la musica è prodotta e consumata, si possono individuare analoghi meccanismi, relativi a una pluralità di azioni che sono rese possibili in connessione con le azioni “nascoste” suscitate dall’”esposizione” all’evento musicale, sia in termini di attiva partecipazione che di semplice ascolto. Si tratta di una relazione tra interno (energia psichica) ed esterno (contesto sociale che riesce a mobilitarla). Indubbiamente le dinamiche che la musica mette in moto non investono più la società nel suo complesso ma i gruppi, includendo anche l’elemento tecnologico. Ciò non pregiudica affatto, contrariamente a quanti demonizzano il ruolo della tecnologia, il coinvolgimento emotivo cui la creazione artistica mira: creare negli altri un’emozione identica a quella provata dall’autore²⁰. È questo il centro dell’esperienza musicale in cui le emozioni evocate dai suoni sono determinate dal fattore sociale dell’esperienza della musica. Qui l’azione di un’entità (gruppo, individuo, associazione), causa un’azione o un cambiamento in un’altra²¹. Vengono, infatti, messi in opera meccanismi interpersonali che rendono possibili la vita personale e di gruppo. Su tale base è possibile analizzare il perché certi gruppi producono certa musica, il motivo per cui nasce l’esigenza di creare dei gruppi musicali, il livello sociale che si mescola alle associazioni finalizzate alla produzione della musica²².

Il genere della villotta si presenta qui nel ventaglio di un’esperienza musicale differenziata ma non per questo meno importante. Si contano numerosi cori organizzati con repertori da concerto in cui la prassi esecutiva si produce in occasioni finalizzate esclusivamente alla fruizione della musica tradizionale, staccata da alcun contesto rituale, non solo in Friuli, ma anche in Trentino, dove alcune villotte friulane fanno parte del repertorio standard di cori a partire da quello della Sat per finire con i cori amatoriali molto diffusi a livello locale. Il ventaglio delle azioni generate da tali gruppi sul pubblico è differenziato: dal senso di appartenenza e di identità suscitato dalla partecipazione effettiva e collettiva agli eventi, all’ascolto individuale, come quello dell’uomo che riceve l’esperienza musicale fuori dal contesto della sua produzione in assoluta solitudine.

Ancora, la tradizione della villotta è mantenuta viva attraverso iniziative come il Festival della canzone friulana, che, dal 2014 premia la migliore canzone friulana in lingua dialettale. In quest’ambito, l’antica tradizione della villotta rivive e si rinnova, avvalendosi del talento e della creatività di singoli compositori e parolieri in un contesto nuovo in cui la tecnologia è ampiamente utilizzata per la divulgazione, la trasmissione e la riproduzione degli eventi musicali. L’enorme successo dell’iniziativa, che nell’edizione del 2017 ha visto partecipare 200 concorrenti,

²⁰ Cfr. Alphons Silbermann, *op. cit.*, p. 69. Sulla stessa linea cfr. Maurizio Ferraris, *La fidanzata automatica*, Bompiani, Milano, 2007.

²¹ Alphon Silbermann, *op. cit.*, p. 133.

²² Su questo diffusamente Silbermann, *op. cit.*, p. 88 ss.

mostra come la villotta possa essere considerata un bene capace di creare senso collettivo seppure in modo più frammentato.

Da ultimo occorre ricordare come le villotte siano ancora una parte importante del patrimonio musicale locale, giacché in circostanze conviviali vengono a tutt'oggi eseguite spontaneamente in gruppo, come si può constatare anche semplicemente guardando filmati amatoriali caricati su youtube. Analizzata in questo ventaglio di manifestazioni di gruppo, la villotta rappresenta ancora un forte elemento di creazione identitaria, pur nella pluralità delle modalità e dei gruppi con cui si realizza l'esperienza musicale e nella frammentazione che caratterizza la società contemporanea²³.

4. Un posto speciale merita l'elaborazione colta della villotta rappresentata da Pier Paolo Pasolini. Qui trova espressione quella che Litt definisce l'apertura della musica, che non è mai interamente riducibile alla sua funzione sociale²⁴. La rielaborazione e interpretazione della musica tradizionale friulana e della villotta non mettono in opera processi di identificazione e di appartenenza ma rappresentano un momento di libertà e di forza creativa che induce, attraverso l'esperienza musicale, a riflettere sul ruolo della musica tradizionale in rapporto alla società. La complessità dei linguaggi musicali e poetici con cui l'autore rielabora il patrimonio tradizionale friulano nel rapporto complesso e frastagliato con la colta lingua italiana, è un'azione finalizzata a stimolare un livello di consapevolezza più profondo che comporta, automaticamente, la necessità di abbandonare qualsiasi posizione meramente consumistica e facilmente identitaria. L'approccio critico rispetto alla musica tradizionale è la premessa e, per certi versi anche il risultato, dell'esperienza musicale promossa. Ciò dà luogo, usando le categorie introdotte da Adorno, a una musica mediata attraverso l'individuo, che individua in questa da un lato un nesso significativo, dall'altro la sua libertà dai meccanismi e dalla funzione sociale della musica stessa²⁵.

Pasolini non è un compositore. Tuttavia la musica, e in particolare la villotta friulana, è presente in modo significativo nell'opera poetica e letteraria dello scrittore ed anche nell'opera cinematografica. Occorre premettere come l'analogia tra musica e poesia venga ravvisata da Pasolini in più contesti: negli *Studi sullo stile di Bach* troviamo un riferimento esplicito²⁶ e in molti passi la metafora musicale è applicata

²³ Cfr., *Convegno interregionale sul tema del canto popolare nelle Venezie: coralità ed esperienze comunitarie*. Notiziario Bibliografico n. 43, settembre 2003 periodico quadrimestrale d'informazione bibliografica a cura della Giunta regionale del Veneto, soprattutto Franco Colussi, *Associazionismo corale in Friuli- Venezia Giulia: esperienze ed esiti culturali*, p. 30 ss.

²⁴ Wolfgang Lipp, *op. cit.*, p. 11.

²⁵ Cfr., Theodor W. Adorno, *op. cit.*,

²⁶ "I rapporti tra musica e poesia non sono di una equivoca musicalità, e nemmeno rapporti tra note e sillabe; ma se mai, rapporti tra ritmo e sintassi., se proprio vogliamo salvare una somiglianza esterna." Cit. in Francesca Cadel, *La lingua dei desideri. Il dialetto secondo Pier Paolo Pasolini*, Manni, Lecce, 2002, p. 67.

più in generale alla lingua. Perfino la sua intera produzione poetica è stata ricondotta alla musica²⁷. Ciò vale ancora di più per la poesia dialettale friulana, tradizionalmente legata alla musica²⁸. In entrambe le forme poetiche e musicali possiamo cogliere l'azione dell'artista, intesa a trasmettere l'emozione della musica popolare attraverso il verso poetico e, allo stesso tempo, a provocare un pensiero critico sui contesti sociali e sul significato che prende la musica. Pasolini, fin dai primordi, ha dedicato una speciale attenzione alla villotta friulana. Quando nel 1945 fondò l'*Academiuta de lenga furlana*, si dedicò particolarmente a questo genere musicale, proponendo componimenti propri e organizzando esecuzioni²⁹. È evidente che separare la villotta dal dialetto è un'impresa impossibile. La lingua friulana è il verso poetico, dunque ritmico e musicale; una lingua che per Pasolini rappresenta il "ritorno" al mondo materno della terra, il mondo autentico proprio di una classe sociale non contaminata (ancora) dagli ideali borghesi³⁰. Nella produzione poetica dialettale la musica compare sempre come elemento evocatore di atmosfere e suoni della vita contadina. Qualche esempio: nella raccolta *Poesie a Casarsa* (1941-43) Pasolini, nella lirica *Li Letanis dal biel fi*, evoca il canto della cicala: "La siala a clama l'unvièr / quant ch'a cianta la siala / dut tal mont a'clar e fer – La cicala chiama l'inverno, / quando canta la cicala / tutto il mondo è chiaro e fermo." Troviamo riferimenti ai canti religiosi – il titolo della raccolta di poesie *L'usignolo della chiesa cattolica* è già di per se significativo in questo senso – come nella poesia *Il Giovinetto*, in cui si legge "Le Domeniche sono piene di feste e canti" oppure in *Sera* dove scrive: "O Agnus Dei... cantano forte le donne con la corona in mano". Molti sono i riferimenti al canto popolare, come emerge nella raccolta *Il canto popolare*³¹ dove troviamo questi versi: "III Ma in quest'ora del vespro o del mattino... Il vizio umano che il vizioso dialetto esprime in canto".

In modo specifico, il canto popolare friulano emerge nel romanzo *Il sogno di una cosa*, scritto tra il 1948 e il 1949 e pubblicato solo nel 1962. Qui Pasolini descrive il mondo contadino in modo semplice, usando la musica per ricostruirne efficacemente l'atmosfera: il suono delle campane, i versi degli animali, l'acqua che scorre, i rumori degli attrezzi. L'ambiente e la vita sono raccontati attraverso le vicende di un gruppo di ragazzi, Nini, Eligio, Basilio e Germano che, soffrendo della povertà e delle ristrettezze del modo di vivere del paese, decidono di emigrare in Jugoslavia dove si trovano "i comunisti" e dunque "si può mangiare". Un aspetto caratteristico del gruppo dei ragazzi è la musica, che entra nel romanzo nella forma

²⁷ "La vocazione poetica di Pasolini nasce come "pensiero musicale" e matura attraverso una costante riflessione sui rapporti tra musica e poesia" *Ibid.*, p. 65.

²⁸ Cfr., Bindo Chiurlo, *Bibliografia ragionata della poesia popolare friulana*, Arnaldo Forni Editore, Udine 1920.

²⁹ Francesca Cadel, *op. cit.*, p. 46.

³⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 29.

³¹ Pier Paolo Pasolini, *Il canto popolare* 1952 – 53 Edizioni La meridiana, Milano 1954.

del ballo, attività praticata da tutti, nell'esecuzione di brani e, in fine, di canti. Interessante sapere di quali canti si tratta. Nella prima parte del romanzo, infatti, troviamo dei canti popolari italiani, come *Io tengo la pistola caricata con le palline d'oro*, una canzone introdotta nell'ambiente di Casarsa dai soldati romagnoli. Alla fine della festa i ragazzi intonano *Bandiera rossa*, canzone-simbolo della lotta comunista. Si tratta di composizioni in lingua italiana; canzoni che non "toccano" profondamente l'animo dei ragazzi, pur essendo espressione di allegria e di spensieratezza. È il sogno di una società comunista, la bandiera rossa che trionferà, infatti, a indurre i ragazzi ad abbandonare il paese. L'uso della lingua italiana, qui come in altri contesti, è senz'altro da interpretare come un indice dell'allontanamento dall'autentica tradizione popolare. È nota la critica che Pasolini ha mosso alla lingua italiana: scolastica e televisiva (per Pasolini non c'era una grande differenza) sarebbe la principale responsabile ed interprete dell'omologazione culturale e della decadenza antropologica degli italiani³². La lingua italiana è anche la lingua del padre di Pasolini, un ufficiale fascista e nazionalista con cui egli ha sempre avuto un rapporto conflittuale³³.

La canzone popolare friulana, invece, emerge dalla nostalgia. Quando i ragazzi arrivano in terra jugoslava si accorgono che le condizioni in cui sono costretti a lavorare non sono affatto diverse da quelle del paese che hanno lasciato; in più si accorgono che hanno spezzato il legame sociale e l'appartenenza alla loro comunità originaria. Come tutti gli emigranti si consolano cantando le canzoni tradizionali. "Cantiamo canzoni friulane, mondo cane!" afferma uno di loro. Tra queste troviamo le più note villotte, come *Al ciant el gial*, o quella che, nel contesto del racconto, tocca le note più profonde nell'animo dei ragazzi: *stelutis alpinis*, cantata con "un nodo alla gola". Il brusco passaggio alle villotte allegre, fatto dal gruppo di ragazzi per non sembrare emigranti isolati e per giunta tristi, ha il senso di un'impiallacciatura superficiale, di una fuga, ma anche della leggerezza con cui i giovani riescono a guardare al futuro. Le canzoni sono per Pasolini indizio di autentico sentire e di vitalità.

A questa altezza si incontra la tematizzazione più esplicita del rapporto tra musica e società, declinata in una riflessione sul significato del canto e il rapporto della canzone popolare e della musica con la società. La principale caratteristica del ragazzo del popolo è, infatti, la spensieratezza che si esprime nel canto, scrive Pasolini: "ragazzo del popolo che canti, qui a Rebibbia sulla misera riva, dell'Aniene la nuova canzonetta, canti, è vero. Cantando, l'antica, la festiva leggerezza dei

³² "Il grande corpo degli insegnanti è affiancato alla TV per imporre quel famoso italiano, che tra l'altro non è nemmeno più quel bel fiorentino letterario che poteva essere un'ideale in qualche modo; è l'italiano orrendo della televisione" Pier Paolo Pasolini, *Volgar'eloquio*, Editori Riuniti, Roma, 1987, p. 39.

³³ Sulla complessa relazione di Pasolini con il padre e il rapporto giocato dalla lingua in questa relazione cfr., Francesca Cadel, *op. cit.* soprattutto l'*Epilogo*.

semplici...”. È rimasta nell’immaginario collettivo la descrizione, negli *Scritti Corsari*, del garzone di un fornaio che, pur sfruttato dal padrone, continua a fischiare e lanciare motti. Il canto è, oltre ogni dubbio, il simbolo, forse il principale, della libertà popolare che si esprime nell’allegria, un’allegria “vera” che “sprizza dagli occhi”, a fronte della tristezza della vita piccolo borghese che coltiva la serietà e la dignità come “orrendi doveri”. La perdita del canto è la cifra della perdita di un mondo alternativo e migliore rispetto a quello consumistico e borghese. Scrive Pasolini che il garzone del fornaio “faceva parte di un modello che nella sua borgata aveva un valore, un senso. Ed egli ne era fiero”³⁴. Questo modello culturale è stato distrutto: la borghesia ha tolto il canto al “cascherino”; felice di vederlo trasformato in un ragazzo “serio” e “dignitoso” non si accorge – come non si accorge il ragazzo – che di tratta di degradazione. Chiosa l’autore: “i ragazzi del popolo sono tristi perché hanno preso coscienza della propria inferiorità sociale, visto che i loro valori e i loro modelli culturali son stati distrutti.”³⁵

Ancora più intensa l’esperienza musicale evocata da Pasolini nei suoi film. Qui il canto e la musica non sono “raccontati”, ma effettivamente eseguiti, nella modalità dell’ascolto offerto in una sala cinematografica. Evidentemente non si tratta di un concerto: la musica assume un significato che è leggibile soltanto a fronte dei modi e delle situazioni filmiche cui viene associata. Pasolini ha spesso sostenuto che il cinema è un mezzo audiovisivo: ciò significa che la parola e il suono hanno la stessa importanza dell’immagine³⁶. Quanto si delinea è un rapporto duplice in cui la musica costituisce la base sonora che condiziona l’interpretazione delle immagini, e, d’altra parte, le immagini sono la base su cui è possibile comprendere il senso che l’autore ha voluto dare alla musica. L’effetto è quello di aumentare enormemente l’arco semantico dell’opera cinematografica. La musica, infatti, trasforma il suono della parola, deragliando, propagando, deviando per altre strade il senso. Tra l’immagine e la musica il ventaglio dei rapporti viene ad ampliarsi enormemente: la musica è un messaggio a sé stante che interagisce con l’immagine in modo ambiguo e contraddittorio, smontandola, ricostruendola, facendo ad essa da contrappunto, dando la chiave per interpretarne il senso. Un’analisi dettagliata di questo tema trascenderebbe i limiti del presente lavoro³⁷. Mi limito soltanto a una breve osservazione sull’uso della villotta *stelutis alpinis* in uno dei più discussi e controversi film pasoliniani: *Salò o le 120 giornate di Sodoma*.

Come è noto il film, che rievoca il titolo dell’opera di de Sade, racconta di quattro gerarchi fascisti della Repubblica di Salò, che, per soddisfare le loro pulsioni perverse e criminali, rapiscono un gruppo di giovani, ragazze e ragazzi, per portarli

³⁴ Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, 1975 p. 76.

³⁵ *Ibid.*, p. 77

³⁶ Cfr., *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday*, Guanda, Parma, 1992, p. 174.

³⁷ Rimando al volume esaustivo e dettagliato di Giuseppe Magaletta, *La musica nell’opera letteraria e cinematografica di Pier Paolo Pasolini*, Quattro venti, Foggia, 1997.

dentro una villa ove li sottopongono alle più crudeli e depravate pratiche sessuali frutto delle loro fantasie sadiche. I temi di fondo, che trovano espressione nell'atmosfera onirica e allucinata della villa di Salò, sono quello della morte e della violenza, da intendersi non nell'ottica di una ricostruzione di un passato fascista, ma come esito ultimo del potere anonimo e omicida del capitalismo. La società borghese, che ha dissolto il ridere allegro del garzone del fornaio, mostra tutto il suo potere distruttivo dissolvendo anche il principio della vita, così come Pasolini l'aveva raffigurata nella trilogia della Vita³⁸ dove aveva celebrato la potente creatività del sesso, poetico, vitale e straripante. Il nesso tra il principio della vita e una società arcaica ancora non contaminata dai valori borghesi è di assoluta evidenza; la stessa rotazione che, nel pensiero di Pasolini, prende l'interpretazione del fascismo³⁹ ci aiuta ad intendere che l'oggetto di *Salò* è il nuovo fascismo, quello omologante della società consumista. Il sesso rappresentato nel film è l'allegoria della mercificazione dei corpi attuata dal potere, che ingloba ogni aspetto della vita. La tolleranza e la liberazione sono finte; in realtà, sono le nuove frontiere della reificazione capitalistica, la sessualità è un'invasiva e totalizzante disciplinamento del corpo che uccide l'erotismo. Come afferma lo stesso Pasolini, assistiamo alla sinistra coincidenza tra consumismo e fascismo⁴⁰. La musica è, quindi, il contrappunto semantico che fornisce la chiave di lettura che ci permette di interpretare le immagini attraverso effetti paradossali e contraddittori.

Per comprendere il senso di *steltis alpinis* è necessario fare un breve riferimento all'intreccio tra la trama del film e la musica. La storia è scandita dal racconto di quattro prostitute, tre delle quali descrivono ai gerarchi le loro performances sessuali, suscitando discussioni e stimolando le fantasie degli stessi, mentre la quarta suona il pianoforte. Le narrazioni compongono il quadro che ordina la messa in opera delle pratiche sadiche, rievocando la struttura razionale con cui sono organizzate le perversioni descritte da de Sade. La prima parte, antinferno, è senza musica: qui i giovani sono rapiti e portati nella villa. L'assenza di accompagnamento musicale sottolinea esattamente il ruolo importante della musica al fine di interpretare l'escalation delle pratiche sadiche fino al culmine dell'omicidio. La musica non è mai un semplice accompagnamento o commento sonoro alla scena, ma è la chiave ermeneutica per interpretare gli altri "gironi" quello delle manie, quello della merda e, in fine, il girone del sangue. Occorre sottolineare come la musica che accompagna le scene del film sia, quasi interamente, prodotta sulla scena stessa. In altre parole, la colonna sonora è prodotta con esecuzioni musicali dovute agli stessi personaggi del film: la prostituta-pianista suona il piano o la fisarmonica; i

³⁸ Con trilogia della Vita si intendono i tre film prodotti da Pasolini nel corso degli anni Settanta: Decamerone, I racconti di Canterbury e le Mille e una notte.

³⁹ Cfr la nota polemica sui nuovi fascisti.

⁴⁰ Cfr., Pier Paolo Pasolini, *Povera Italia. Interviste e interventi 1949 - 1975*, a cura di Angela Molteni, Kaos Edizioni, Milano, 2013, p. 373.

gerarchi cantano, anche le vittime cantano; la musica è trasmessa da una radio presente nella stanza.

I pezzi musicali suonati dalla pianista o trasmessi dalla radio sono delle canzonette scritte tra gli anni Trenta e Quaranta, come *Sono tanto triste* scritta nel '39, *Dormi bambina*, *Fiori d'arancio*, *Il maestro improvvisa* e *Tu amore*. Si tratta di canzonette che cantano in modo elaborato, retorico e sdolcinato l'amore. I testi sono stucchevoli e le passioni che pretendono di descrivere si risolvono in un intimismo sentimentale artificioso. Il contrasto con la semplicità delle villotte amorose friulane non potrebbe essere più grande. L'effetto paradossale creato tra la nauseabonda artificialità della canzone e la razionalità perversa con cui il sesso si trasforma in strumento di controllo e oppressione, rivela come queste non siano che le due facce della stessa medaglia. È attraverso il rapporto tra mercificazione ed esaltazione pseudo-sentimentale e retorica dell'amore di coppia che si rivela, in modo enigmatico, la natura ambigua e violenta della vita e della sessualità borghesi. La reificazione del corpo è, infatti, la verità del vacuo sentimentalismo con cui è celebrato il nucleo della famiglia, perno e sostegno della morale borghese, portata ad espressione parossistica nelle insulsaggini provinciali dei gerarchi fascisti.

Nell'escalation violenta che si attua nel secondo girone, la musica che viene eseguita è quella di Chopin. È un riferimento evidente alla tradizione colta, "borghese" nelle sue origini: la musica da salotto composta in un periodo, il 1830, in cui la borghesia ha imposto in Francia la sua egemonia. È nota l'avversità pasoliniana per gli strumenti "borghesi", come l'arpa e il pianoforte; Chopin è l'espressione pianistica della borghesia e dei suoi salotti eleganti, della vacuità e dell'esteriorità presenti in tutte le occasioni mondane⁴¹. È nell'ambiente sonoro così creato che i quattro fascisti decidono di servire dei piatti colmi di feci. Nuovamente troviamo un contrasto forte tra la dolcezza della musica e la sua verità svelata nel pasto perverso.

Nel girone del sangue è riprodotta altra musica; anzitutto la Pastorale di Bach BWV 590 in fa maggiore, eseguita alla fisarmonica da una delle prostitute, per accompagnare la farsa del matrimonio tra i gerarchi vestiti da donne e i giovani ragazzi. Il carattere onirico è qui portato all'altezza di una rappresentazione sacra. La parodia del matrimonio si intreccia con la parodia della musica di Bach alla fisarmonica: l'annientamento di qualsiasi ordine simbolico e la riduzione della vita a pura irrealtà, attraverso la deformazione e l'alterazione del sacro. Nella profanazione del sacramento del matrimonio e della musica di Bach eseguita alla fisarmonica da una prostituta trova luogo il rovesciamento del sacro nel suo opposto. A questo punto Pasolini fa iniziare il massacro dei ragazzi: la verità violenta ed omicida può scatenarsi dopo che l'ordine simbolico è stato distrutto. Quando iniziano le sevizie sui giovani, il commento sonoro è l'inno a Roma di Giacomo Puccini suonato dalla

⁴¹ Cfr. Giuseppe Magaletta, *La musica nell'opera letteraria e cinematografica di Pier Paolo Pasolini*, Quattro Venti, Urbino, 1997, p. 369.

pianista. Il brano, scritto per la principessa Iolanda di Savoia ed eseguito al cospetto del Re nel 1920, da allora è stato utilizzato nelle cerimonie ufficiali dei fascisti, è, perciò un riferimento esplicito alla sfera del potere. Qui non è più la falsa vita borghese ad essere stigmatizzata, ma l'anima politica della borghesia e del falso amor di patria, retorico e presuntuoso: "la pace del mondo è oggi latina. Il tricolore canta sul cantiere e sull'officina."⁴², recita il brano. L'assassinio e l'impiccagione sono la verità di questa estrema farsa perché la violenza immotivata viene liberata laddove il simbolo è distrutto⁴³. Il potere borghese è, in questo senso, anarchico (come uno dei gerarchi afferma): non stabilendo alcun ordine o gerarchia, scatena una violenza che necessariamente è epidemica e diffusa. I gerarchi osservano la scena delle impiccagioni da lontano, con il binocolo, quindi nella forma fittizia della riproduzione voyeuristica e tele – visiva. È la violenza gratuita, l'espressione estrema del potere borghese. Scrive Pasolini: "L'inferno sta salendo da voi. È vero che viene con maschere e bandiere diverse. È vero che sogna la sua uniforme e la sua giustificazione (qualche volta). Ma è anche vero che il suo bisogno la sua voglia di dare la sprangata, di aggredire, di uccidere è forte e generale"⁴⁴.

È al culmine della violenza, il punto di maggiore tensione del film, che Pasolini usa *stelutis alpinis*. E non si tratta di un caso. È lo stesso Pasolini a mettere Salò in relazione con le poesie in friulano come esempi di perfezione formale⁴⁵; sappiamo che *stelutis alpinis* rievoca l'immagine potente del fratello Guido, ucciso a Porzûs. È in questa figura che enigmaticamente si intrecciano eros e thanatos, come recita la *Ballata del Fratello*, contenuta nella raccolta poetica *La meglio gioventù*: "nella tua mano è il segno/ d'amore e della morte". Il nesso amore – morte ci dà la chiave di lettura per comprendere il senso che ottiene la lingua friulana intensificata nella forma musicale che la compendia e corona. Occorre precisare come *stelutis* venga prodotta all'interno del film, non nella forma, parodistica, dell'esecuzione pianistica e nemmeno come musica trasmessa alla radio. Non è l'immagine filmica a fornirci, dunque, la chiave interpretativa della musica, come nel caso della parodia di Bach, quanto piuttosto è l'immagine che riceve senso dalla musica. *Stelutis* accompagna la scena delle torture avvolgendola e conferendole significato: la lingua originaria, già terra, àncora e rifugio, segna la via verso l'unica forma di libertà che rimane dopo la desertificazione e il prosciugamento del simbolo. Laddove la libertà sessuale ha perduto qualunque carica rivoluzionaria ed espressiva trasformandosi in un sistema razionale di oppressione in cui il sesso è grimaldello usato per colonizzare i corpi e piegarli, *stelutis alpinis* indica il martirio come unica forma di libertà. La rinuncia alla vita, evocata nella figura delle vittime, è ciò che ancora rimane come

⁴² Il testo è riportato in Magaletta, *op. cit.*, p. 400.

⁴³ Cfr., René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1992.

⁴⁴ Pier Paolo Pasolini, *Povera Italia*, *op. cit.*, p. 383.

⁴⁵ Cfr., Pier Paolo Pasolini, *Ultima conversazione* a cura di Gideon Bachmann e Donata Gallo in *Con PPP, Quaderni di Filmcritica* a cura di Enrico Magrelli, Bulzoni, Roma, 1977, p. 118.

atto disponibile e assoluto di protesta e di libertà. Allora ecco che *stelutis* si trasforma: non è il canto patriottico voluto dal fascismo e nemmeno l'oggetto di un consumo identitario; *stelutis* è la stella, il fiore del sacrificio che sostituisce il fiore stupendo e carnale delle Mille e una Notte. La poesia/musica friulana di Pasolini quale momento aurorale ed originario si intreccia, alla fine, con il momento kenotico-cristico della discesa, sia nel grembo della terra-madre che nell'inferno della violenza.

Qualche osservazione conclusiva. Evidentemente la diffusione della villotta nelle sue manifestazioni popolari e televisive non può essere paragonata alla complessità con cui si presenta nell'opera di uno dei *maître à penser* più importanti e significativi che la cultura italiana abbia prodotto. Usando le categorie di Wolfgang Ipp⁴⁶, si tratterebbe del caso classico in cui la musica, intesa come linguaggio musicale poetico oltre che come musica vera e propria, fa saltare i modi e le strutture della società, creando lo spazio per una riflessione critica. In altri termini, l'azione "aperta" dall'autore pone qui in opera un'azione nascosta che adombra una relazione sociale, quella dell'intellettuale che "apre" ad un rapporto conoscitivo della musica antitetico rispetto al consumo passivo e non cosciente. L'emozione suscitata dal contrasto tra canto popolare friulano con le assonanze identitarie che questo evoca e quella scaturita dalle immagini filmiche violente ed estranianti si impone con la forza di una provocazione e di un enigma.

Bibliografia

d'Aronco, Gianfranco *Bibliografia della musica popolare friulana*, in "Aevum", Maggio 1, 1950.

Adorno, Theodor W. *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971.

Cadel, Francesca *La lingua dei desideri. Il dialetto secondo Pier Paolo Pasolini*, Manni, Lecce, 2002.

Cattin, Giulio *La tradizione liturgica aquileiese e le polifonie primitive di Cividale*, in a cura di Cesare Corsi e Pierluigi Petrobelli, *Miscellanea Musicologia. La Polifonia primitiva in Friuli e in Europa*, Atti del Congresso Internazionale Cividale del Friuli, 22-24 Agosto 1980.

⁴⁶ Wolfgang Ipp, *op. cit.*, p. 11.

Chiurlo, Bindo *Bibliografia ragionata della poesia popolare friulana*, Arnaldo Forni Editore, Udine 1920.

Convegno interregionale sul tema del canto popolare nelle Venezie: corallità ed esperienze comunitarie. Notiziario Bibliografico n. 43, settembre 2003 periodico quadrimestrale d'informazione bibliografica a cura della Giunta regionale del Veneto, soprattutto Franco Colussi, *Associazionismo corale in Friuli- Venezia Giulia: esperienze ed esiti culturali*, 2003.

Di Michele, Andrea *Tra due divise. La Grande Guerra degli Italiani d'Austria*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

Durkheim, Émile *Le forme elementari della vita religiosa*, Parigi 1912, trad. it. Edizioni Comunità, Milano, 1963.

Ferraris, Maurizio *La fidanzata automatica*, Bompiani, Milano, 2007.

Frisano, Roberto (a cura di), *Mê agne Jacume...Canti di tradizione orale raccolti in Friuli*, USCI-Pizzicato, Udine, 2000.

Girard, René *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1992.

Lipp, Wolfgang *Gesellschaft und Musik. Zur Einführung*, in *Ibid.*, *Gesellschaft und Musik. Wege zur Musiksoziologie*, Dunker & Humblot, 1992.

Macchi, Mario *Ritmica e metrica nel canto popolare friulano*, in *Ce festu?* Bollettino ufficiale della società filologica friulana, LX, n.2 (1985) Udine, p. 351-373.

Magaletta, Giuseppe *La musica nell'opera letteraria e cinematografica di Pier Paolo Pasolini*, Quattro Venti, Urbino, 1997, p. 369.

Pasolini, Pier Paolo *Il canto popolare 1952-53*, Edizioni La meridiana, Milano 1954.

Pasolini, Pier Paolo *Scritti corsari*, Garzanti, 1975.

Pasolini, Pier Paolo *Ultima conversazione* a cura di Gideon Bachmann e Donata Gallo in *Con PPP, Quaderni di Filmcritica* a cura di Enrico Magrelli, Bulzoni, Roma, 1977.

Pasolini, Pier Paolo *Volgar'eloquio*, Editori Riuniti, Roma, 1987.

Pasolini, Pier Paolo *Povera Italia. Interviste e interventi 1949-1975*, a cura di Angela Molteni, Kaos Edizioni, Milano, 2013.

Pasolini, Pier Paolo; Halliday, Jon *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday*, Guanda, Parma, 1992.

Rotter, Frank *Musik als Kommunikationsmedium. Soziologische Medientheorien und Musiksoziologie*, Berlin, 1985.

Samengo, Odo *Il Bardo del Friuli Arturo Zardini*, in “La porta orientale: rivista mensile di studi giuliani e dalmati, A. 5, n. 5-6, maggio-giugno, 1935.

Silbermann, Alphonse *The Sociology of Music*, Routledge, London, 2000.

Weber, Max *Economia e società*, vol. VI, Einaudi, Torino, 1999.

Adanäč la posseduta, “ultima” performer del teatro della possessione di Michel Leiris. Con una postilla sullo spettatore

Laura Budriesi

Adanäč the possessed, “the last” performer of the theatre of possession by Michel Leiris. With a note on the spectator

Abstract

This article presents and comments on an unpublished essay by Marcel Leiris, published posthumously by Jean Jamin in 2015: the life of the possessed Adanäč met by Michel Leiris in Gondar in 1932, following the (auto)biography of the cleric Mazmur published by the same Leiris in 1975.

It is a source of considerable interest, which the author presents in its complexity by adding to this portrait some elements of Adanäč’s life taken from other works by Leiris. Possessed by a small *zar* who wants to have fun (for this she is called “the shameless one”), Adanäč, shows a transgressive behaviour in the context of the brotherhood she attends. A key aspect of her character is her *dramatis persona*: an impertinent and licentious servant, always ready to disobey her “mistress”. The lived theatre of the possession, of which Leiris was a great interpreter, finds here an interesting and unique set-up. The article concludes with a note on Michel Leiris, spectator of the *zar* rituals in Gondar in 1932, an experience that the author considers founding for the subsequent maturation of the man, the man of letters and the ethnographer. He looks for the signs in the very personal elaboration of the concept of the “sacred”, descending from having lived hand-to-hand with the Gondar possessed. The essay *Le sacré dans la vie quotidienne*, written by Leiris in 1938, in the context of the Collège de sociologie of which he was the founder in 1937 together with Georges Bataille and Roger Caillois, testifies to the very original research of an ethnography of oneself. The Other has become a child himself.

Keywords: possession and theatre, Gondar-Ethiopia, Michel Leiris, the performer, the daily “sacred”

Considerando le performance come vitali “atti di trasmissione”, ovvero un sistema di apprendimento, immagazzinaggio e trasmissione del sapere sociale, i *Performance Studies* consentono di espandere la nozione stessa di “conoscenza”, includendovi il “sapere incorporato” (*embodied knowledge*), F. Deriu, *Performatico* 2012: 217.

1. Il progetto

Tornato a Parigi nel febbraio 1933, dopo l’esperienza fondante della partecipazione alla missione etnografica Dakar-Gibuti (1931-1933)¹ – pubblicata *L’Afrique fantôme*, straordinario *diario intimo* di quell’esperienza (Leiris 1934; trad. it. 1984 = *AFI*)² – nelle intenzioni del poco più che trentenne Michel Leiris c’era l’elaborazione di tre

¹ Su cui cfr. Budriesi 2017b: 81-172, con ampi riferimenti alla critica.

² *L’Afrique fantôme* è stata ripubblicata, con altre opere dell’autore, in Leiris 2003 (*Miroir de l’Afrique* = *MA*: 87-869).

(auto)biografie di posseduti incontrati a Gondar nella casa della *bale zar*³ Malkam Ayyahou, teatro del suo principale incontro con i culti *zar* a base di possessione: *Mazmur le cleric*; *Adanètch* (*Adanäč* nell'ultima trascrizione) *la dévergondée* (la spudorata); *Sayd Mahammad le fou*. Esse dovevano costituire capitoli di un'opera di cui aveva individuato il titolo: *Contibution à l'étude des cultes à base de possession*.

Alla possessione e ai culti *zar* d'Etiopia dedicò significativi contributi nell'immediatezza del ritorno e negli anni successivi⁴, ma non riuscì a pubblicare unite le tre biografie.

La vita di ciascun posseduto – che aveva rilasciato una deposizione (termine caro a Griaule e al suo metodo di inchiesta durante la Dakar-Gibuti)⁵ a Leiris e alla sua guida, il letterato abissino Abba Jérôme⁶ – voleva fosse pubblicata in amharico e in francese e, per questo, firmata anche dall'etiopista Joseph Tubiana (1919-2006)⁷ e dallo stesso Jérôme⁸.

Dal progetto alla realizzazione, parziale, trascorsero molti anni, occupati soprattutto nel metodico lavoro letterario/autobiografico e poetico, nelle mansioni giornaliera di etnografo (prima al Trocadéro poi al Musée de l'Homme) e negli impegni in Francia e all'estero, quando, da etnografo sul terreno in Africa, alla fine della guerra divenne etnologo militante in missione in vari paesi extraeuropei⁹.

Anche se non ritornò più in Etiopia, silenziosamente i posseduti di Gondar – i cui poveri costumi indossati dalla *bale zar* e dalle sue adepti, nell'atmosfera scatenata delle cerimonie notturne (*wadaga*), si trasformavano nelle vesti “ufficiali” di *zar* potenti e temuti – lavorarono nella sua memoria, sempre in bilico tra attrazione e distanziamento rispetto a quegli attori e ai loro “costumi di scena” sui quali, senza reticenze, osserva che «*davano quell'impressione di copie a buon mercato tanto spesso suscitata dai costumi di carnevale e di teatro*» (Leiris 1958, trad. it. 1988: 29). Le danze, le cerimonie notturne, i sacrifici di sangue offerti agli spiriti *zar*, continuarono a dare corpo al suo interesse per il “teatro della possessione”, alimentato dall'amicizia di Alfred Métraux, con cui soggiornò per qualche tempo ad Haiti nel

³ In amharico e in altre lingue semitiche “bal” significa “proprietario, padrone, signore, maestro”; in poesia, e nel linguaggio figurato, “bale” indica un “messaggero” (Palmisano 2103: 8); dunque il *bale zar* è, al tempo stesso, il signore degli spiriti e anche colui che reca messaggi da parte degli spiriti dai quali è posseduto, grandi spiriti.

⁴ I saggi sono introdotti e tradotti in Budriesi 2017a.

⁵ Leiris adotta l'espressione “giudice istruttore” che circolava negli anni Trenta a proposito delle prime inchieste etnografiche francesi, atteggiamento adottato da Griaule nella Dakar-Gibuti e che egli, peraltro critica (cfr. Leiris 2015: 976, nota 2 dell'editore) e Budriesi 2017b: 90-105.

⁶ Su cui cfr. Leiris 1983 e Tubiana J. 1983.

⁷ Su cui cfr. Rouaud 2012.

⁸ Cfr. *MA*: 825, nota 199, in cui J. Jamin osserva che sono ignote le ragioni per le quali, dopo tanti anni, Leiris aveva ripreso i quaderni gondariani; nel 1979 dichiarò che quel lavoro lo “annojava”; cfr. anche Fabre 1999: 232.

⁹ Cfr. Maubon 2005: 31-57. Ottima la bibliografia dei suoi scritti di Yvert 2015.

1948 incontrando nei riti *vodu* che lo esaltarono, cerimonie assimilabili ai culti *zar*¹⁰. Di Malkam Ayyahou e di sua figlia Emawayish aveva toccato da vicino la potente *agency*, che si avverte in varie notazioni del diario per diluirsi, inesorabilmente, nell'ultima fase del soggiorno gondariano, quando, deluso dal mancato rapporto carnale con la donna, prese a poco a poco le distanze dalla confraternita, già prefigurate tempo prima, leggibili, ad esempio, attraverso una delle virate tipiche delle annotazioni del diario, che lo rendono, proprio per questo, straordinario documento del rapporto autentico con l'Altro in cui la soggettività non è mai censurata:

«23 settembre 1932. Mi ricordo Emawayish che si sciacquava la bocca dopo la tazza di sangue, senza nemmeno cercare di mascherare il disgusto, come certe fellatrici di professione quando si lavano i denti... Mi ricordo quel povero piccolo sacrificio dove mancava quasi tutto, perché avevo creduto fosse sufficiente offrire la vittima, il caffè e l'incenso e perché aveva pensato che Emawayish avrebbe provveduto al resto...». (AFI: 418)

L'atmosfera "sacra" delle cerimonie *zar* che, nonostante tutto sente ancora affine e a cui partecipa, lo spinge a recuperare quel legame: circa un mese dopo il duro giudizio su Emawayish e sul sacrificio a cui ha assistito, quando Malkam Ayyahou, che gli ha assegnato uno *zar* protettore, *Kader*, i cui principali tratti sono l'essere *saggio, forte e puro* (AFI: 375, 379, 387-388)¹¹, sacrifica due galli bianchi per lui e per Abba Jérôme, scrive:

«27 ottobre. Malkam Ayyahou mi fa offrire da Abba Jérôme un bicchiere di acqua con il miele. Poi Enqo Bahri mi porta in una scodella, secondo il rito, i fegati arrostiti dei due galli. Li mangio con un po' di *injéra* che Malkam Ayyahou preleva dalla sua porzione. Terminato il pasto la vecchia sul sedile si addormenta. Rimasto sul sedile, mi sento molto isolato, molto santo, molto eletto. Penso alla mia prima comunione: se fosse stata solenne come questa, forse sarei rimasto credente; ma la vera religione comincia solo col sangue...». (AFI: 464)

Trascorrono pochi giorni e la tensione verso i riti scema, l'atmosfera mitica e mistica svanisce. Il 31 ottobre è sì mostra freddissimo: in quei «contadini sordidamente avari» non riesce più a vedere «dei magi o degli Atridi» (AFI: 468-469) e quando, il 29 novembre, Emawayish e la madre lasciano la residenza della missione, dove si sono recate a salutarlo prima della partenza per la Francia, non si

¹⁰ Sul rapporto con Métraux cfr. Budriesi 2017b: 236 ss.; Leiris scrisse due brevi saggi sul *vodu* haitiano (Leiris 1951, 1953), tradotti in Budriesi 2017a: 205-216.

¹¹ Nota Leiris il 9 settembre 1932: «Non rido affatto della commedia...» (AFI: 388).

alza per accompagnarle (AFI: 496-499)¹². Il rientro è all'insegna di una tranquillità recuperata, del desiderio di "casa":

«16 febbraio 1932. Ho messo dei fogli nella cassetta-ufficio, chiuso le valigie, preparata la biancheria per domani mattina. Scrivo queste righe nella cuccetta. La nave beccheggia leggermente. Ho la mente sgombra e il respiro tranquillo. Non mi resta altro da fare che chiudere questo taccuino, spegnere la luce, allungarmi, dormire, - e fare dei sogni». (AFI: 550)

Ma, il male di vivere permarrà e lo accompagnerà negli anni a venire impegnandolo in una sfida "all'ultimo sangue", per usare una metafora, legata al suo lungo interesse, anche letterario, per la *corrida*¹³. I conti con quella lunga esperienza li farà negli anni successivi, tra dubbi, nostalgie e desiderio di cambiare direzione alla propria vita, attraverso il recupero dei miti dell'infanzia, la poesia e la letteratura, senza mai abbandonare l'impegno etnografico, variamente declinato.

Il titolo definitivo del diario, *L'Afrique fantôme*, racchiude una contraddizione che rappresenta con estrema efficacia quello che Leiris aveva trovato e provato durante il viaggio e annotato giorno per giorno senza veli: se il termine "Africa" evocava esperienze non abituali e sensazioni forti, "fantasma" riportava al significato di inaccessibilità rispetto a qualcosa che si fa perfino fatica a percepire. Questo l'uomo, questa la fondante esperienza con l'Altro, complessa e raccontata per quello che era stata in Africa. Ma quel racconto fu soltanto la prima tappa: una memoria del giorno dopo giorno.

L'esito più noto e fortunato del soggiorno gondariano e del rinnovarsi dell'esperienza dei culti a base di possessione nelle cerimonie del *vodu* vissute a Haiti nel 1948, è il saggio scritto oltre vent'anni dopo il ritorno *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (Leiris 1958, trad. it. 1988 = *PTI*), anche se, per valutare appieno la portata della ricezione dell'esperienza in Etiopia, non vanno trascurati i contributi dedicati al tema negli anni Trenta, in particolare quello del 1938 pubblicato nel "Journal de Psychologie Normale et Pathologique"¹⁴, lo stesso anno in cui pronunciò la conferenza *Le sacré dans la vie quotidienne* (Leiris 1938b), testo considerato fondamentale nel suo percorso, cartina di tornasole, a mio parere, del significato che il *teatro della possessione*, ovvero l'universo religioso e mitologico

¹² Gli resta in testa un dubbio che lo assilla: avrebbe fatto godere Emawayish se l'avesse portata a letto? Fa intendere di no, se deve dare ascolto a quanto dice Abba Jérôme sull'erotismo abissino... (AFI: 499). Resta, tuttavia, e rimarrà negli anni a venire, il rimpianto per non avere consumato un rapporto fisico. Il gesto sconveniente nei confronti di Emawayish (le aveva messo una mano sotto le vesti) aveva accentuato il suo senso impotenza e dato origine a un desiderio, inappagato, di unione; cfr. Mercier 2003.

¹³ Leiris 1999.

¹⁴ Leiris 1938a.

che mobilitano i culti *zar*, determinò in quell'*eccezionale spettatore partecipante*, un artista che guardava l'Altro, il mondo dell'Altro con l'occhio del poeta e con la sofferenza che la ricerca di sé, portata all'estremo grado di sincerità, aveva e avrebbe comportato, lavorando dentro di lui come un tarlo silenziosamente, nella quiete apparente dell'ufficio al Musée de l'Homme e della casa borghese parigina del *quai des Grands-Augustins*.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta – dopo la “resurrezione” che seguì al tentativo di suicidio, vissuto e narrato in chiave letteraria, sulle orme del suo idolo, Raymond Roussel (il suo *zar* come è stato opportunamente definito)¹⁵ – e soprattutto dopo il trasferimento in Francia di Abba Jérôme (1964)¹⁶, Leiris riprese in mano il progetto di pubblicare le tre biografie di posseduti traendole dai quaderni che Jérôme aveva compilato a Gondar nel 1932, documenti che riteneva molto significativi per lo studio della possessione. Due anni dopo confermò l'intenzione in un'intervista rilasciata alla radio¹⁷. La gestazione delle (auto)biografie si rivelò complessa, per questo fu abbandonato il progetto dell'edizione bilingue, che sarebbe stata molto importante per la testimonianza che avrebbe potuto recare sulla “lingua dello *zar*”.

Raggiunta da alcuni anni l'età della pensione (al compimento del settantesimo anno, nel 1971), essendo stato nominato *directeur de recherche* onorario del Cnrs, poté mantenere il suo piccolo ufficio al Musée de l'Homme, dove restò fino al 1984¹⁸ (Budriesi 2017b: 384).

Là, negli anni della tarda maturità, strinse un'amicizia profonda con l'antropologo Jean Jamin, giovane collega, entrato al Musée nel 1977, che gli ridiede il gusto di elaborare nuovi progetti. Due anni più tardi lo designò esecutore testamentario della sua opera¹⁹. A quella disposizione dobbiamo la pubblicazione, da parte dello stesso Jamin, di numerosi importanti inediti leirisiani, tra cui questo sulla posseduta Adanăč.

Quando, nel 1975, Leiris riuscì a pubblicare uno dei tre ritratti – quello del *debtera* Mazmur (Leiris 1975, trad. in Budriesi 2017a: 164-186, sfortunato *bale zar* che si era recato nella casa della “collega” Malkam Ayyahou il 27 ottobre 1932²⁰ – dichiarò di non avere potuto contare su Abba Jérôme per le ultime revisioni e di essersi avvalso dell'apporto del collega Joseph Tubiana e di Michel Denais²¹.

¹⁵ Le Brun 1998. Raymond Roussel (1977-1933) fu un'originalissima figura di poeta e scrittore, moto suicida a Palermo nel 1933, che Leiris conobbe da bambino (Roussel frequentava casa Leiris per fare musica con Leiris padre) a cui Michel dedicò l'opera *Roussel & Co*, pubblicata postuma da J. Jamin (Leiris 1998).

¹⁶ Tubiana J. 1983.

¹⁷ *Entretien* con Jacqueline Delange su *Afrique noire: la création plastique* (Leiris 1967), Ina, Radio-France, 30 novembre 1966, cfr. Armel 1997: 586.

¹⁸ Budriesi 2017b: 241.

¹⁹ Leiris 1975, trad. in Budriesi 2017a: 165.

²⁰ *AFI*: 462.

²¹ Cfr. Budriesi 2017b: 312.

Mazmur era ex chierico convertito dal cristianesimo all'islam, poi divenuto *bale zar*, uomo indeciso e sofferente, dotato di una bella voce, "costretto" a bere grandi quantità di *raki*, secondo quanto gli imponeva il suo *zar* più potente, *Šifarraw*, dal quale traeva le caratteristiche più vistose del fisico e comportamento. L'esperienza di Mazmur, narrata in prima persona è paradigmatica rispetto alle conoscenze note – fino alle ultime indagini sul terreno – relative ai culti *zar* nell'area, quali si sono andate accumulando dopo la pionieristica esperienza gondariana di Leiris.

Nel racconto che fa di se stesso, Mazmur è "agito" da spiriti differenti, e il suo percorso di posseduto si conclude, solo temporaneamente, attraverso il riconoscimento di alcuni degli *zar* che lo "cavalcano" – nella testimonianza ne vengono indicati oltre 40 – spiriti non sempre sinceri, come *Šifarraw*, *zar* arabo dalla natura instabile che possiede preferibilmente uomini di colore chiaro, come lui, ed è responsabile delle paralisi agli arti che colpiscono i suoi "cavalli" (posseduti) e che li induce a bere grandi quantità di *raki* (acquavite locale). Per venire a patti con i vari *zar* che gli avevano procurato gravi disturbi fin dalla giovane età, erano state compiute, dalla famiglia e da lui stesso, numerose azioni liturgiche: sacrifici, oblazioni, preghiere cantate, di cui lo stesso Mazmur fa sfoggio a Gondar in casa di Malkam Ayyahou, alla presenza di Leiris e di Jérôme. In lui convivono, come s'è detto, molti *zar*, conferendogli l'autorevolezza che deve avere un *bale zar*, ma è una *convivenza* alla quale l'ex chierico non riesce a tenere testa. Il suo percorso di sofferenza sembra non finire mai e le sue energie, a poco a poco, si affievoliscono – anche se è ancora relativamente giovane – sicché la sua funzione pare risultarne compromessa, come lo è quella di un altro posseduto dallo stesso *zar*, il genero di Malkam Ayyahou, l'*alaqa* Haylé Michael²².

Quando Leiris lo incontrò, Mazmur aveva circa 33 anni. Difficile potere attribuire a quel posseduto un "carattere" specifico (ovvero prevalente, in quanto i *bale zar* sono posseduti da più *zar*) entro la vastissima gamma di caratteri tipici degli *zar* che popolano l'universo dei culti loro dedicati. L'(auto)biografia mette in risalto il suo complesso peregrinare alla ricerca di un *bale zar* che lo metta in pace con i propri *spiriti*, la sofferenza fisica (la paralisi che lo ha colpito alla mano che gli deriva anche dall'abuso di alcool che gli impone lo *zar*), l'abilità di cantore e di narratore, ma anche la *gioia di posseduto* quando a cavalcarlo è lo *zar* femminile *Dirâ*. Personaggio complesso, dunque, il nostro chierico, che regalò a Leiris e alla sua guida una serata musicale di buon livello, grazie alle belle canzoni che Leiris in parte trascrisse nel diario.

²² Le caratteristiche di Haylé Michael sono riportate nella *fiche* che Leiris ricopia fedelmente nel diario il 5 settembre 1932: Malkam Ayyahou dice che l'uomo - essendosi rifiutato di «diventare grande con l'appoggio della moglie» - era stato posseduto, quasi a morte, da cattivi *zar* tra cui *Šifarraw* che lei stessa gli aveva mandato, per questo aveva una mano paralizzata e « di tanto in tanto impazziva» (AFI: 381-382).

Dopo oltre quarant'anni dalla conclusione dell'esperienza gondariana, dunque, Leiris nel tracciarne il ritratto, aveva saputo intrecciare varie fonti raccolte a Gondar. A queste aggiunte riflessioni, sempre in tema di possessione, corredando il lavoro con ampie note erudite. Un *piccolo capolavoro*, sia dal punto di vista filologico/letterario, sia da quello delle informazioni di prima mano che reca e dell'interpretazione della trance da possessione che è frutto immediato e poi meditato del suo contatto con i posseduti.

Non essendosi dato, negli anni, spiegazioni convincenti sul fenomeno della trance, Leiris rimase fermo sulla posizione – accettabile – che, all'inizio del *gurri*, la coscienza non è del tutto smarrita:

«Questo passaggio, come quello che segue, mostra come la trance porti sì a un'obnubilazione delle facoltà, ma non alla totale incoscienza. Mazmur sotto l'influenza di Dirâ, non solo si rende conto che è stato preso da questo zar femminile, ma dichiara poi che “all'inizio del *gurri* la coscienza non è perduta”, poi descriverà la gioia che provano durante la trance lo spirito e il suo “cavallo”, cosa che non potrebbe dire se non avesse avuto un barlume di coscienza in quello stato». (Leiris 1975 nota 229, trad. it.: 184)

Gli adepti dello *zar* che dichiarano di non ricordare nulla dello stato di trance, lo farebbero in ossequio alla forma del rituale, non essendo completamente in “buona fede”, intendendo buona e mala fede nel senso attribuito dallo stesso Leiris a questi termini nel 1958 nel saggio sugli aspetti teatrali della possessione in cui distingue, quasi retoricamente *teatro recitato* da *teatro vissuto* per concludere che i posseduti di Gondar *credono* alla loro possessione²³.

La trance da possessione, stato *modificato* di coscienza, oggi è posto scientificamente sullo stesso piano dello stato di sonno e di quello di veglia. Stato che, nell'esperienza antropologica, è caratterizzato – Leiris lo conferma – non solo nei culti *zar*, ma anche nel *vodu*, nel *candomblé* e in analoghi culti²⁴, dalla *progressiva* assenza di percezione del mondo esterno²⁵.

Se i fedeli dei rituali di possessione associati alla trance dichiarano *ufficialmente* di non ricordare nulla dell'esperienza della trance, questo si spiega con il fatto, che lo stesso Leiris mette empaticamente in risalto²⁶ – oggi osservato in vari contesti e teorizzato – che l'incorporazione ha stadi diversi e che la trance completa si raggiunge a poco a poco. Il padroneggiamento totale avviene, in genere, dopo molti anni dall'iniziazione, attraverso un lungo processo di “apprendistato”. È *l'esito di un*

²³ Sulla lettura di questo importante contributo rinvio a Budriesi 2017b: 283-333 e 2018c.

²⁴ Cfr. Faldini 2014.

²⁵ Rinvio a Palmisano (a cura di) 2018 che contiene numerosi saggi relativi a questo tema indagato da varie prospettive.

²⁶ Leiris 1958, su cui Budriesi 2017b.

processo, non un'acquisizione immediata che avviene all'interno di un gruppo sociale che accoglie e nel quale si determina una seconda nascita sociale che si configura, come nei riti *zar*, nei termini di un completamento culturale²⁷.

2. Vita di Adanăč

Venendo all'(auto)biografia di Adanăč, posseduta "spudorata", come l'aveva definita in un primo tempo Leiris perché posseduta da uno *zar* spudorato – caratteristica che voleva fissare nel titolo del lavoro – va segnalato che, nel 2015, un quarto di secolo dopo la morte dell'autore (1990), Jean Jamin – curatore dei suoi inediti²⁸ – ha pubblicato questa biografia, rimasta nei cassetti di Leiris, assegnandole un titolo lievemente differente da quello iniziale: *Vie d'Adanăč la possédée*. Il titolo di Leiris: *Adanăč la devergondée*, la caratterizza immediatamente attraverso il carattere del paggio *zar* spudorato (un *wézeza*) che la possiede abitualmente, attribuendole un ruolo e una posizione modesti, come modesta è la sua posizione economica, all'interno della/e confraternite di posseduti che frequenta.

Il testo di Leiris, di cui Jamin offre l'edizione nel *Chaier Dakar-Djibuti*²⁹ (Leiris 2015: 973-997), fa parte della *collection particulière* di Leiris e si compone di 29 fogli dattiloscritti, formato 21x27. Si tratta di una copia del dattiloscritto originale, perduto. Poiché – nota Jamin – la copia reca annotazioni di mano di Leiris in inchiostro blu, sui margini e tra le righe dei fogli, si può ritenere che si tratti di una redazione pressoché definitiva e quindi che si sia potuta pubblicare restando fedeli a quanto Leiris aveva elaborato³⁰.

Difficile contestare la posizione di chi conosce come nessun altro i materiali leirisiani. Basti notare soltanto che la biografia di Adanăč non è introdotta né commentata da Leiris in modo approfondito come quella di Mazmur, circostanza che spiega, probabilmente, la rinuncia a pubblicarla in vita, data il suo estremo rigore di etnologo e di letterato.

²⁷ Rinvio al volume miscelaneo A.L. Palmisano (a cura di), *Antropologia, teatro e trance*, Bologna, Odoia 2108 on-line, nel quale questi temi sono affrontati da specialisti di differenti ambiti.

²⁸ Budriesi 2017b: 34.

²⁹ Jolly - Lemaire (a cura di) 2015.

³⁰ Leiris 2015: 973 (introduzione di Jamin): Leiris aveva cominciato a lavorare al testo prima della seconda guerra mondiale, con l'aiuto dell'amica Deborah Lifchitz, etiopista che aveva preso parte alla Dakar-Gibuti, morta nel 1942 in campo di concentramento. Riprese in mano quelle carte tra 1958-59 e 59-60 quando Joseph Tubiana ne fece l'argomento di un seminario organizzato nell'ambito del corso di Sociologia africana presso l'*École pratique des hautes études* con la collaborazione dello stesso Leiris e dei lettori di amharico M. Joseph Mäkwérya e Bérhanu Abbäbä. Poi un lunghissimo silenzio sui posseduti di Gondar, fino alla morte, se si eccettua il saggio su Mazmur, di cui s'è detto, e il bell'omaggio che dedicò a Abba Jérôme nel 1985, nell'imminenza della sua scomparsa (Leiris 1985).

Ciò non toglie l'interesse notevolissimo che riveste questo contributo nel quale, come in quello relativo a Mazmur, il focus, invece che sulla confraternita e sulle cerimonie che si svolgevano nella casa della *bale zar* a Gondar, si concentra su una singola figura di posseduto/a e sul suo vissuto³¹: le parole di Adanäč furono trascritte seduta stante, in amharico, a Gondar da Abba Jérôme, quindi tradotte subito sommariamente per Leiris e in Francia perfezionate dagli etiopisti che ho sopra indicato come collaboratori di Leiris.

Tenterò di seguire il filo di questa narrazione, non sempre facile da decifrare, presentandone gli snodi³², ma, prima di addentrarmi nel racconto della *posseduta svergognata* – che non accenna al suo rapporto con la confraternita di Gondar dove Leiris la conobbe – ne cercherò le tracce nelle pagine de *L'Africa fantasma* e nell'*Introduzione* all'autobiografia redatta in terza persona da Leiris e pubblicata da Jamin (Leiris 2015: 975-984), che aggiungono dati significativi sulla protagonista di queste pagine.

Il primo incontro avvenne nella casa di Malkam Ayyahou; il nome delle donne non era noto a Leiris che si riferisce a lei, nel diario, come a una *donna grassa con l'occhio vitreo* (non “di vetro” come traduce Aldo Pasquali in *AFI*). Per questo, inizialmente, la presenta con il nome che lei stessa si dà: quello dello *zar* guardiano della porta, spirito che la possiede stabilmente e con cui è venuta a patti: *Aggado Berrou* (*Aggädäw Berru*).

La sera del 10 settembre e la notte tra il 10 e l'11 si tiene la veglia per la festa di San Giovanni Battista (è la notte di Capodanno; nel 1932, anno bisestile, l'anno iniziò l'11 settembre).

Questa notte è considerata carica di forze magiche: in molte case si suonano i tamburi e anche presso le case dei *bale zar*.

«10 settembre [1932 casa di Malkam Ayyahou] Verso le 7,15, inizio delle danze. Le adepti si scambiano effusioni. Entra un uomo, col volto disfatto, portando la moglie malata (ginocchio gonfio) sulle spalle. Si mettono in un angolo. Il portiere zar Aggado Berrou (donna grassa con occhio di vetro) chiede ad Abba Jérôme, che è

³¹(L'auto)biografia di Adanäč, nell'edizione di Jamin - fu raccolta in amharico da Abba Jérôme nell'immediatezza della “deposizione”, e subito tradotta in francese insieme a Leiris. Il testo edito da Jamin è corredato da numerose e dense note erudite dello stesso Leiris che si avvale della collaborazione degli etiopisti sopra nominati per la messa a punto del testo, la traduzione e la decifrazione di termini del linguaggio dello *zar*.

³² Nei lavori che ho dedicato a Leiris (2017a,b), non ho potuto includere quest'opera postuma; credo così di avere completato la riflessione sugli scritti di Leiris relativi al teatro della possessione. La trascrizione dei termini amharici nel testo pubblicato da Jamin segue moderni criteri, che si seguiranno anche in queste pagine, mentre nelle citazioni di opere precedenti, di Leiris o su Leiris, si seguirà la trascrizione proposta dai rispettivi autori. Su *Sayd Mohammad, le fou*, esiste un dattiloscritto di 9 fogli 21x27, conservato presso la Biblioteca del Laboratorio di antropologia sociale del *Collège de France* (Leiris 2015: 973 e nota 3), rimasto allo stato di abbozzo e senza note.

uscito e vuole rientrare, di fornire un garante. Questi come garante indica Berhainé [*Bérhane*] nome che gli ha dato la padrona». (*AFI*: 391)

Abba Jérôme, che ha già dimestichezza con l'ambiente, risponde elegantemente allo *zar* guardiano della porta dichiarando se stesso come garante e declinando come generalità il soprannome *Bérhane*, che significa “mia luce”, quello che, appena conosciuto, gli aveva attribuito Malkam Ayyahou.

Leiris traccia questo un sintetico ritratto di Adanáč riferito al primo incontro:

«i due visitatori notarono una donna dall'età di circa trenta quarant'anni, il cui tratto più evidente era l'aspetto vitreo di uno degli occhi, coperto da un velo biancastro. Troppo grassa per la sua statura moderatamente alta, poco pulita nelle vesti e nella persona, questa donna era tuttavia dotata di un aspetto che, se si esclude l'aria malsana dovuta al difetto che l'affliggeva, sarebbe stata probabilmente bella». (*Leiris* 2015: 977)

Ha occasione di rivederla quando con Jérôme si trasferisce dal campo della missione francese, collocato sul terreno del consolato italiano, in casa di Malkam Ayyahou, preso da un'intensa passione per Emawayish, la sua bella figlia, posseduta anch'ella. I due, portando con sé i letti, arrivano nella casa della *bale zar* sul fare della sera e hanno modo di osservare le sfrenata danza che compie la “donna con l'occhio vitreo” posseduta dallo *zar Gwolemshèt* che, andandosene, lascia al suo posto il paggio *Qourtet*³³:

«19 settembre Arrivo alle 19,30. Sono tutti nella capanna delle wadaja. Sul sedile, davanti all'alcova, è seduta Malkam Ayyahou, alla sua sinistra la vecchia cieca, l'orba magra il cui nome è Dem Temmagen (e il nome di donna Dinquié) e quella dall'occhio di vetro che, la veglia di San Giovanni, stava all'ingresso [...] Conversazione. Sbadigli e ruggiti di quella dall'occhio di vetro.

³³ *Gwolemshèt* o *Gwālām Šāt* è uno *zar* e molto malvagio. Il nome significa “colui che taglia”: è uno *zar buda* che svolge il mestiere di fabbro e forgia le armi degli *zar*; come sua madre porta un rosario musulmano al collo e, come suo padre, un martello sul petto. Uccide le sue vittime con la lancia, ne beve il sangue e ne magia la carne, a differenze di tutti gli altri *zar* che non si cibano della carne delle loro vittime umane (cfr. *MA*: 652, nota 161). Si tratta di uno *zar* che Adanáč ha ereditato dalla madre insieme con altri *zar*. Per questo il suo *gurri* è particolarmente violento e i movimenti del corpo mimano il gesto di afferrare una preda per poi tagliarla. È tipico degli *zar* più potenti, quando lasciano un posseduto, lasciare al loro posto un paggio o aiutante, meno pesante da sopportare e da acccontentare. Adanáč lo definisce definisce *ya buda zar* ovvero *zar di un buda*, cioè *zar* dal quale è posseduto l'uomo o la donna *buda*. Si attribuisce la qualifica di *buda* a categorie di persone quali i fabbri o gli ebrei (*juifs*, *falaša*) che possono colpire gli individui fino a farli morire consumati dall'interno. Secondo Malkam Ayyahou *Gwālām Šāt* è un fabbro e la persona che è posseduta da lui ha il corpo “freddo come il ferro” (*Leiris* 2015: 989-990).

ore 19,50: foukkara benigno di Malkam Ayyahou, che finisce con “Re del Nilo Bianco!” [...]

Canti. Malkam Ayyahou inizia col tamburo. Gourri immediato di quella dall’occhio di vetro. Appena questa si calma un po’, Malkam Ayyahou la invita a fare il gourri più forte. Movimenti del braccio sinistro come delle zampate. Poi si siede per terra e riprende in ginocchio il movimento oscillatorio. Lo ripete con le braccia incrociate dietro la schiena.

Ore 20,15: si sdraia per terra, si rialza per finire la danza, poi riceve la benedizione di Malkam Ayyahou. Era Gwolemshèt che se ne è andato, lasciando sulla donna dall’occhio di vetro il suo ascaro Qourtet». (AFI: 409-411)

La donna, in quell’occasione liturgica, è posseduta da uno *zar* particolarmente malvagio, uno *zar buda* in grado di “divorare” dall’interno un individuo. Malkam Ayyahou, facendole fare ripetuti *gurri*, è riuscita ad allontanarlo. Sapremo dal racconto della posseduta che *Gwolemshèt* (*Gwäläm Šät*) è uno *zar* di famiglia, che ha ereditato dalla madre³⁴. Verosimilmente questo *zar* ritorna in qualche occasione di festa, e Adanăč, a quello che leggiamo, sa come regolarsi: i suoi gesti, le sue zampate, sono stilizzati e guidati dalla *bale zar* che, alle fine del rito, la benedice. Il suo corpo ha appreso i gesti propri dello *zar buda* e gli si sottomette.

Si passa, nel diario, al 29 settembre, giorno in cui Marcel Griaule, il capo missione, si reca presso la casa di Malkam Ayyahou per farle compiere il sacrificio di una pecora allo scopo di documentare la cerimonia con foto e filmati. Eseguito il sacrificio da parte di Tebabou, nipote di Malkam Ayyahou, che sgozza la vittima e ne squarta il cadavere, due adepti ne cospargono la ferita con acqua e miele e *talla* (birra d’orzo) e bruciano l’incenso. Più lontano si sta tostando il caffè. Sono momenti rituali che ancora oggi si ripetono nel corso di queste cerimonie, alle quali ho assistito sia a Dessie sia a Gondar³⁵.

Il sacrificio è eseguito per uno degli *zar* che possiedono Malkam Ayyahou, *Rahièlo*.

«20 settembre Adepto e simpatizzanti (Abba Jérôme e il sottoscritto...) hanno ricevuto la benedizione di *Rahièlo*. Malkam Ayyahou resta seduta sul pianerottolo esterno, circondata da Dinqié, Fantay, la donna dall’occhio di vetro [vitreo], la ragazzina scrofolosa tutte e quattro in piedi, come una guardia del corpo. Poi rientra in casa per andare a riposare sul letto. Si sistema sulla branda e vi resta ora accovacciata, ora semidistesa. La ragazzina scrofolosa e la donna dall’occhio di vetro [vitreo] sono subito al suo fianco. Con ciò che le portano le adepti, Malkam Ayyahou comincia a

³⁴ Leiris 2015: 989-990.

³⁵ Cfr. Budriesi 2012, 2018 a,b.

preparare la mescolanza delle dodici parti, che deve consumare crude». (AFI: 413-414)

A margine del sacrificio, Adanăč svolge tranquillamente con diligenza il compito di assistente della *bale zar* che, come vuole la tradizione, si appresta a consumare le dodici parti diverse del corpo della vittima³⁶.

L'11 ottobre Leiris e Abba Jérôme lasciano la casa della *bale zar* alle prime ore dell'alba per partecipare a una cerimonia celebrata nella *brousse* dalla stessa Malkam Ayyahou per le adeptes Abicû e Tênat. Si tratta di un rito notturno, chiamato *lancio del danqârâ*. La *bale zar* è assistita da tre adeptes, tra le quali Adanăč. La cerimonia è descritta con ampi particolari e commentata da Leiris alla luce delle interpretazioni tradizionali nel saggio: *Un rito medico-magico etiope: il lancio del danqârâ* (Leiris 1935, trad. Budriesi 2017a: 118-129). Nel diario, ancora una diligente Adanăč descritta nella veste di paggio dello *zar* che segue, come deve, la cerimonia:

«11 ottobre. ore 5,30 partenza nella notte. Siamo in otto: Malkam Ayyahou, Dinqié, la grassa tigrana, la cisposa con l'ombrello, quella dall'occhio di vetro[vitreo] Fantay, Abba Jérôme e io [...] Dinqié e quella dall'occhio di vetro [vitreo] tengono ciascuna una piccola caraffa (acqua con miele e *talla*)». (AFI: 444)

Nell'*Introduzione* alla biografia Leiris aggiunge qualche elemento: officinando in qualità di *weréza*, ovvero di paggio di un grande *zar*, Adanăč teneva in mano un lungo bastone, ricurvo verso l'alto. Al ritorno dal rito notturno partecipò ai canti e alla danza guerriera (*dankara*) con Malkam Ayyahou e le altre adeptes, ampiamente descritta nel saggio sopra ricordato, a cui seguì la benedizione che Malkam Ayyahou impartì a tutte le adeptes che avevano preso parte al rito e alla danza. La sera, al momento del pasto, quando si consumarono, come *derka*³⁷, dei galli – perché il *derka* deve avere la stessa importanza del *dankara* – Adanăč si era mostrata scontenta e invidiosa delle due adeptes per le quali era stato compiuto il rito e per ciascuna delle quali era stato sacrificato un gallo. Per questo rifiutò di consumare la carne.

Un altro comportamento scorretto di Adanăč è registrato la sera del 12 ottobre, quando aveva accusato un uomo di volerle rubare del mais e due limoni che lei voleva regalare a Malkam Ayyahou (frutto preferito dal suo *zar* maggiore *Seyfou*); aveva accusato altre adeptes di averle rubato un sapone, dono di Abba Jérôme. Gli accusati avevano protestato la loro innocenza e Malkam Ayyahou per ristabilire la pace aveva percosso violentemente Adanăč con la frusta, gesto che compiva soltanto quando voleva scacciare uno *zar* particolarmente forte da un posseduto³⁸.

³⁶ Cfr. Leiris 1933.

³⁷ Cfr. Leiris 1938.

³⁸ Leiris 2015: 979-980.

Un'adepta offrì a Leiris la spiegazione di quel comportamento e lo ricondusse all'incapacità di Adanáč di fare il *gurri*, in quanto – disse – faceva precedere quei movimenti da un lungo periodo di torpore. Per questo i suoi *zar* erano scontenti, lei non riceveva sollievo dalla sua trance³⁹ e il suo umore, di conseguenza, ne risentiva.

Qui si evidenzia un esempio delle infinite possibilità di interpretare l'azione dello *zar* sull'individuo: leggendo il comportamento dei posseduti si può attingere a uno straordinario serbatoio di narrazioni, interpretazioni, leggende, pur partendo da un *repertorio tradizionale*, ovvero da *caratteri* definiti per ciascuno *zar*, più o meno potente, compito reso difficile, in quanto, come s'è detto, una persona in genere è posseduta da più *zar* che spesso interferiscono tra di loro.

Leiris annota nel diario un'altra notte di possessioni (12 ottobre) e di contrasti tra Malkam Ayyahou e il nipote Tebabou e ne dà conto il 13 ottobre:

«13 ottobre. La *wadadja* [del 12 ottobre] si è ancora svolta in un diffuso clima di sovraccitazione. La donna dall'occhio di vetro [ma vitreo], che era andata fuori a bere, ha ricevuto delle frustate. Si è rotolata per terra nel giardino, lanciando urla altissime, stesa con le braccia incrociate. Più tardi se l'è presa - probabilmente a ragion veduta - con tre ex soldati eritrei venuti a trovare delle donne. Li ha accusati di furto di una saponetta che le aveva regalato Abba Jérôme [...]

ore 18,15 nella capanna di abitazione Malkam Ayyahou unge di burro la testa di Adaenèth [si noti che è la prima volta che la "donna dall'occhio vitreo" viene ricordata con il suo nome a indicare che i contatti tra l'adepta Leiris e la sua guida fino ad allora erano stati sporadici in quanto la donna non aveva attirato più che tanto la loro attenzione che ora è attratta dalla ferita che le è stata inflitta da Malkam Ayyahou]. Adaenèth è ferita alla palpebra destra e al naso, rigati da un lungo segno. Ha ricevuto una violenta frustata da Malkam Ayyahou, a nome di *Abba Qwasqwas* per essere andata in giornata da una *balezar* rivale, avere fatto il *gourri* ed essersi fatta cingere la fronte con una benda conferendole un genio titolato». (AFI: 448, 450)

Nell'*Introduzione* aggiunge che Adanáč era ubriaca (condizione che la donna attribuiva all'occhio d'ombra) e che, per questo, la *bale zar*, posseduta dallo *zar* *Abba Qwasqwas*, uno dei suoi *zar* principali, le aveva indirizzato una canzone nella quale diceva: «dopo avere bevuto non si può danzare» (se si è ubriachi non si può fare il *gurri*). Malkam Ayyahou la riprendeva anche perché, per andare a bere, aveva lasciato la casa quando l'erba che copriva il terreno durante il sacrificio non era ancora stata raccolta, uno dei tabù più forti relativi ai sacrifici; per redarguirla aveva recitato un proverbio del Wollo: «Tra quelli che Allah ha creato / i più numerosi sono quelli che ha rovinato». Qualche giorno più tardi Leiris e Jérôme poterono parlare con

³⁹ Ivi: 980, nota 3.

Adanäč senza che Malkam Ayyahou censurasse la “deposizione”; il permesso loro accordato fu motivato con il fatto che, essendosi la *bale zar* allontanata da casa per recarsi al consolato italiano, aveva fatto una concessione che esulava dalle regole per scusarsi con i suoi ospiti:

«19 ottobre. Emawayish ci lascia, portando con se la madre che deve andare dal console⁴⁰ a sporgere querela perché il pastore del consolato ha portato un bue - sembra l'abbia fatto apposta! - a pascolare sul suo campo di Quoddous Yohannès. Lasciati soli, Abba Jèrôme e io ci mettiamo al lavoro. È più facile condurre inchieste in assenza della padrona di casa che in sua presenza, perché la vecchia è molto gelosa e le adepte non osano dare l'impressione davanti a lei, di farle concorrenza, se ci forniscono delle informazioni. E ci capita così di registrare sull'albo altri tre sifilitici: Emawayish, lo scemo del villaggio, la grassona dall'occhio di vetro [vitreo]. Sono andati tutti alle acque per curarsi. Vista l'assenza di igiene e la frequenza dei matrimoni, è probabile che non ci sia una sola persona sana in tutto il paese». (AFI: 454)

Il giorno seguente Leiris registra commenti piuttosto duri contro Adanäč da parte del nipote di Malkam Ayyahou, Tebabou (figlio di sua figlia):

«20 ottobre [Malkam Ayyahou dice che] Tebabou... ieri ha anche detto a Adaenèth che era una puttana [Leiris riferendosi ai presenti al rito] c'è anche Adaenèth che si è ubriacata e che è stata cacciata fuori dalla vecchia. Adaenèth, ubriaca, aveva spettegolato a destra e a manca, protestando contro Tababou e contro ogni cosa. Ci aveva messo segretamente in guardia, Abba Jèrôme e me, contro la padrona che non vuole vederci parlare con le adepte, perché vuole assolutamente conservare il monopolio. Sembra che la padrona sia capace di ucciderle... A proposito di Tebabou, dice che per forza è così, visti il padre e la madre. Secondo lei attualmente Emawayish ha ancora più zar della padrona stessa, ma vengono nascosti perché non resti senza marito...». (AFI: 454-455)

Con le accuse di Adanäč nei confronti della *bale zar* e della sua famiglia, e con l'epiteto drastico che le affibbia Tababou, che, come vedremo meglio, rientrano nel suo *carattere* di posseduta da uno zar “svergognato”, si chiudono i riferimenti alla donna ne *L'Africa fantasma* e nell'*Introduzione* di Leiris all'(auto)biografia.

La narrazione di Adanäč inizia con la presentazione: *Adanäč, fille de Getähun Neguse, habitant de Enqaš Wäy Bäy, Wägärä*⁴¹.

⁴⁰ Si tratta di Raffaele di Lauro, console italiano a Gondar che ha pubblicato un libro di memorie sui suoi tre anni a Gondar nel quale dedica un capitolo alla missione Dakar-Gibuti, cfr. Di Lauro 1936.

⁴¹ Provincia a nord di Gondar.

Dopo questa indicazione, come in una deposizione, Adanăč informa che, giovane sposa, mentre risiedeva con il marito a Gondar, nella parrocchia di S. Gabriele, cominciò a soffrire di una sorta di debolezza diffusa in tutto il corpo: piedi, mani, testa, schiena; dichiara che quei dolori non erano derivati dalla sifilide che le era stata contagiata dal marito, malattia che non attribuisce allo *zar* in quanto «*la syphillis vient de l'homme et non du zar*» e informa che per questa patologia si è curata con bagni nelle acque termali. Da dove le deriva il malessere? Ripercorre il suo vissuto, concentrandosi sull'origine della possessione e sulle figure degli operatori che hanno tentato, con minore o maggiore successo, di curarla, prima con medicinali tradizionali, poi cercando di venire a patti con i suoi *zar*.

Tutto – dice – ha avuto inizio un giorno in cui è andata al mercato a vendere dei profumi europei importati da Asmara dal marito commerciante. Non rivela se lo abbia fatto su richiesta del consorte o di propria iniziativa. Andando al mercato aveva commesso – come si accorgerà in seguito – un'imprudenza: è tradizionalmente noto in Etiopia che gli *zar* sono molto attratti dai profumi e dalla belle persone e lei era certamente bella⁴². Qui viene avvicinata da un uomo che si rivela un *bala awlya*, un posseduto da uno *zar* importante, un “gran posseduto” che esercita la professione di guaritore. L'uomo prende in mano un flacone di profumo e lo annusa. Adanăč lo aggredisce sfrontatamente con male parole e sfida il suo *zar* dicendogli: «È Dio che può punire: che male può fare lo *zar*?» dicendo di non temerlo. Il *bala awlya* risponde mettendo in campo tutto il suo potere e le lancia una maledizione parlandole attraverso i suoi *zar*: «*te lo faremo vedere noi che siamo i re di questo basso mondo*». Così dicendo, le predice un futuro di disgrazie e di possessione: sarà costretta a fare il *gurri* presso “vassoi stranieri”, andrà vagando presso le varie dimore di *bale zar*. Quanto alla sua bellezza, ne predice la perdita: le pronostica un futuro di disgrazie attraverso la propria capacità di divinazione che puntualmente, così narra la stessa Adanăč, si verificheranno⁴³.

Da quel momento, dichiara: «il qollé⁴⁴ è entrato nella mia persona»: si è sentita gonfia, ha lamentato mal di testa e gambe traballanti ed è stata costretta a mettersi a letto. Ma capirà più tardi la ragione del male: infatti non è ancora convinta di essere posseduta, pensa di essere affetta da una sorta di epilessia che attribuisce ai miasmi della sporcizia (lett. *tazawari*). Per questo racconta di essere ricorsa alle cure di un prete (*qese*) e di un chierico che hanno praticato su di lei trattamenti con acqua benedetta⁴⁵.

Ciascuno dei due, per sette giorni, l'ha curata con aspersioni, ma non hanno iniziato il processo di riconoscimento dello/degli *zar* che la possiedono, ecco perché i loro interventi non sono stati efficaci: non erano indirizzati alla vera causa del male.

⁴² Cfr. Leiris 1934, 1938.

⁴³ Su culti *zar* di Etiopia, cfr. in particolare Palmisano 2000, 2001, 2012, 2013, 2018.

⁴⁴ Sul *qollè* cfr. Mercier 1983-84.

⁴⁵ Sulla medicina tradizionale in Etiopia cfr. Mercier 1976 e Nicolini – Taddia (a cura di) 2011.

Si è recata quindi da due *däbtära*, chierici di Gondar che praticano la magia: l'*alaqa* Nagga (della parrocchia di San Gabriele) e l'*alaqa* Häddis (della parrocchia Mādāne Alām Egorge, originario di Mänz nello Scioa). Dall'intervento dell'*alaqa* Nagga non pare avere avuto alcun risultato, mentre Häddis, nei cui confronti esprime grande rispetto e ammirazione, ha tentato di curarla, ma si è ritirato di fronte alla potenza degli *zar* che la possedevano.

Häddis – dice Adanäč – è un mago potente e saggio, perché se non è in grado di trattare un caso in quanto troppo grave, ha l'onestà di inviare la persona posseduta da un altro operatore. Quindi descrive alcune pratiche rituali messe in atto da Häddis per aiutare le persone che gli si rivolgono: va nella *brousse* con un bastone di olivo dotato di un ferro nell'estremità inferiore (per estrarre le erbe) e di due uncini in quella superiore. Una volta raccolte le piante, le mette a macerare (*zefzef*), mentre recita formule magiche. Ad Adanäč ha fatto masticare un tallero di *chat* (pianta lievemente allucinogena d'uso corrente nelle cerimonie *zar*, dette *wadaga*) avendo compreso che lo *zar* lo richiedeva, dopo avere verificato che la donna, in trance, gridava scompostamente «*owwww...orrrr...*». Adanäč definisce Häddis uomo meraviglioso, in grado anche di spegnere gli incendi. Quando c'è un incendio – dice – l'*alaqa* Häddis riesce a spegnerlo recitando preghiere: allora il fuoco si spegne facendo *tiš-tiš* come fa l'acqua quando viene versata sul fuoco⁴⁶. Aggiunge altri particolari degli interventi di Häddis: se trova «un'acqua nera»⁴⁷ si veste di nero, si fa accompagnare da un bambino vergine, di pelle scura e, stando in piedi, nudo, attira gli spiriti con preghiere magiche e, promettendo loro una ricompensa, ottiene indicazioni circa le piante da usare per le persone che gli si rivolgono. Se la causa del male è uno *zar* questi fa il *gurri* (ovvero gli si rivela per bocca del posseduto), se è un altro spirito malvagio (ovvero un *ganen* o una qualche altra potenza malefica che non necessita di adoramento), questi, in seguito al trattamento, abbandona la persona. Ma, poiché non tutti i casi sono trattabili, se la malattia è mortale lo spirito gli sconsiglia ogni intervento e gli dice: «*Non avvicinarti, i suoi giorni sono contati*». Se chi gli si rivolge è posseduto da uno *zar* che Häddis non riesce a dominare, lo manda da grandi posseduti: «c'è un *bala awlia* per ogni "destino"».

Adanäč apprezza lo stile molto controllato delle cerimonie, delle liturgie che Häddis presiede: «*da lui non si battono le mani, non si danza, è impensabile*». Questo stile è molto lontano da quello che Leiris e Jérôme stanno sperimentando a casa di Malkam Ayyahou dove, durante le *wadaga*, le possedute e la *bale zar* recitano i *fukkara* (temi di guerra degli *zar*), danzano, attirano gli spiriti con polvere da sparo e profumi, e alle cerimonie seguono scene che di teatro, agite da possedute/i, delle quali

⁴⁶ Lei stessa ha visto con lo stesso *alaqa* Häddis era riuscito a spegnere un incendio che a Gondar era stato attribuito un uccello rapace (*amora*) e Adanäč dice di avere visto che lo aveva colpito con le sue preghiere.

⁴⁷ In amharico *behen*, che designa sia un mare sia un piccolo specchio d'acqua (Leiris, 2015: 987, nota 1).

il pubblico che partecipa (anche persone di passaggio) gusta soprattutto il lato estetico, ludico e dissacratorio rispetto alla religione cristiana⁴⁸. La cerimonia per lo svelamento del nome dello *zar* (iniziazione) viene compiuta dall'*alaqa* Häddis, a cui il marito di Adanäč ha dato 40 talleri. Adanäč ha fatto il *gurri* e Häddis, dopo avere interrogato lo spirito che la possiede, ha detto: «*C'est un bon qollé, c'est un grand qollé*»: è uno spirito potente e buono, se verrà onorato in modo conveniente e se si farà un sacrificio di una vittima rossa e una nera Adanäč si ristabilirà e avrà dei figli, in caso contrario, vagherà nelle case di vari *awlya* attirato dall'odore del caffè. Lo *zar* di cui qui si parla è *Abba Lafa*, il primo – dice Adanäč – che l'ha fatta piegare su se stessa (movimento espresso dal verbo *säbbärä*), *zar* musulmano il cui nome si collega al verbo *lafä* (che significa tracannare, soprattutto quando si tratta di caffè di cui è ghiotto). Ad *Abba Lafa* occorre sacrificare un gallo bianco, e al suo come paggio, *Amor Çelätu* (il cui nome pare derivi da *amora*, uccello rapace e da *çelat*, sparviero), si deve sacrificare un gallo del colore del grano d'orzo. Ma non basta questa rivelazione: Häddis svela che, di tanto in tanto, su di lei, scende un altro *zar*, molto più potente del primo, *Säyfu Čangar* che, dopo averla posseduta, irritato, come è nel suo carattere orgoglioso, se ne va lasciando a possederla uno *zar* minore, subordinato, come accade abitualmente, *Sänker*, uno *zar* ingannatore che si diverte a imbrogliare l'interrogatorio.

Le questioni del riconoscimento degli *zar* sono molto complesse e quasi mai si è posseduti da un solo *zar*: sopra ricordavo che gli *zar* attribuiti a Mazmur sono oltre 40.

L'*alaqa* interroga insistentemente questo grande *zar* guerriero il quale formula la seguente richiesta: vuole un sacrificio completo di un ovino o di un caprino (*mawqwaqwaša*), eseguito in un luogo adeguato dove, cioè, ci sia un “recipiente abituato a ricevere sangue” (vuole che il sacrificio avvenga presso la casa di un guaritore potente abituato a compere sacrifici di animali di grossa taglia che comportano investimenti importanti da parte degli offerenti). Per questo le consiglia di andare da *Abba Čangar* (che altri non è se non Malkam Ayyahou, quando è posseduta dal grande *zar* *Säyfou Čängär* detto anche *Abba Čängär*, *Abba* significa *Padre*)⁴⁹. Se non lo farà, lo *zar* si unirà ai suoi compagni, e farà lo scroccone in case confortevoli (vale dire che la donna andrà di casa in casa, di cerimonia in cerimonia, senza fare le offerte di rito, comportamento tipico di certi posseduti). Il contatto di Adanäč con Malkam Ayyahou ha un esito nefasto per il marito (non è chiarito come abbia agito la *bale zar* nei confronti di Adanäč al momento dell'iniziazione).

L'uomo, dopo averle donato profumi e caffè, si è mostrato insofferente e, soprattutto, non ha mantenuto la promessa del sacrificio. Ha cominciato a nutrire astio verso la moglie, l'ha picchiata quando lo *zar* le faceva fare il *gurri* sulla strada

⁴⁸ Su cui cfr. Budriesi 2018a.

⁴⁹ Su *Säyfou Čängär* o *Seyfou Tschenger* nei culti *zar* a Gondar nel 2015, rinvio a Budriesi 2018b.

(cioè quando lei era in preda a possessioni non controllate e compiva movimenti scoordinati). Ha percosso sulla testa, oltre alla moglie, una sua vicina di casa mentre prendevano il caffè, e ha calpestato le tazze che servono al servizio rituale della bevanda tipica dello *zar*. Ha compiuto un sacrilegio nei confronti dello *zar*. Di qui la sua rovina: prima ha perso una parte dei suoi muli, poi tutti (una ventina), quindi si è ammalato perché, almeno così fa intendere Adanáč, non ha voluto piegarsi a compiere i riti necessari per venire a patti con gli *zar* che lo hanno posseduto (non solo per fare rabbonire con quelli della moglie), anche se non gli si sono manifestati attraverso il *gurri*. Al momento dell'intervista è quasi cieco e vive di elemosina a Macallè.

Adanáč, ridotta in miseria, non potendo più contare sul marito, si è rivolta a un altro operatore, Säggäye – arrivato a Gondar al seguito del *ras* Kasa – che riveste l'alto grado militare di *fit äwrari*, operatore molto noto che risiede a Enfraz, a nord del lago Tana. Consigliata, si reca presso di lui, e l'accoglienza che dice di avere ricevuto è stata ottima. Dichiarò che non appena il *fit äwrari* l'ha vista, ha fatto bruciare dei profumi (incenso e altri aromi che gli *zar* apprezzano); lei ha fatto subito il *gurri* (movimento rotatorio del capo e del busto in stato di trance), attraverso il quale lo *zar* che al momento la possedeva si è presentato: si trattava di *Berré Abba Sanga* che ha come paggio *Aggädäw*. Il *fit äwrari* ha chiesto agli altri *zar* che la possedevano di non scendere su di lei, dicendo loro: «cosa volete fare su un cavallo – il posseduto è detto cavallo dello *zar* – invalido?».

Poi ha invitato Adanáč ad andare con lui a Enfraz, e intanto l'ha ospitata per la notte. La donna, che è molto stanca, dice di non potere sopportare il viaggio. Così, per rafforzarla, dopo avere indotto lo *zar* a lasciarla stare e ad attendere che gli venga offerto il sacrificio di sangue che chiede ed essere venuto a patti con lui, le dà come *zar* paggio *Qasto*, che è un aiutante dello *zar* che ha la funzione di fortificarla in vista del viaggio. Il paggio – dichiara la donna – non l'ha posseduta: è la scorta dei soldati, è un aiutante. Dice letteralmente «*Qasto* non ha abitato in me». Il *fit äwrari* si raccomanda quindi ai suoi molti *zar* dicendo loro: «non possedetela, ma venite di tanto in tanto quando avete desiderio di divertirvi» e alla donna: «Tu sei afflitta da molti *zar* anche se non si vedono (alcuni si sono manifestati altri no)». Adanáč fa intendere che il paggio l'ha accompagnata ad Enfraz “invisibilmente”.

Su questo punto non ci sono note di Leiris a pie' di pagina, né dell'editore, tuttavia, dal tenore del racconto e dall'attenzione che la donna fa intendere di avere ricevuto da parte di un personaggio di alto rango quale è *fit äwrari*, pare di potere dire (ma non vi sono certezze) che si tratti di un contatto spirituale del tipo di quello che ebbe il chierico Mazmur con lo *Sheik Mahammad Zayd* e che il viaggio a Enfraz potrebbe essere avvenuto in trance, in modo analogo a quello che dichiara di avere fatto Mazmur ad Arusi e a Massaua per mezzo di una *ruhanya* (spirito femminile del respiro). Qui l'intermediario è indicato nel paggio *Qasto*.

Al suo arrivo a Enfraz (vero o in trance?) Adanăc dice di avere ricevuto un *baldărăba* (un posseduto), come mediatore tra lei e Săggăye. È stata sistemata in una capanna e ha avuto una donna come *kăddam*, cioè al suo servizio, mattina e sera, alla quale è stato ordinato di lavarle le vesti e di lavarla. Il *fit äwrari* nel corso della *wadaga* parla per bocca dei suoi *zar* da dietro una tenda, ed è il *kaddam* che riferisce le sue parole⁵⁰. Nel corso della *wădağa*, al suono del timballo (*năgarit*)⁵¹ discendono su di lei, e parlano direttamente con il *fit äwrari*, lo *zar Gwalam* e il suo paggio *Giéboye*. Săggăye rivolgendosi affettuosamente allo *zar* gli chiede: «Lasciala mio bene! Non la percuotere più di santa ragione perché lei e voi siete creature della Trinità». Poi dice: «quando gli *zar* hanno fatto il *gurri* se non bevono il sangue la donna sta male, la testa le duole e lo stomaco si indebolisce, ma è troppo povera per fare questo sacrificio; il sacrificio – aggiunge – lo farà lui stesso, in segreto (magari, nota Leiris, offrendo loro parte delle offerte consumate nella sua casa). Quindi rivolto a loro: *Lasciatela, pazientate andatevene*».

Adanăc gli chiede: «Siccome ho promesso di ritornare perché non mi liberate da tutti i miei *zar*?».

Ma la donna non può sperare tanto: tutti gli *zar* non possono abbandonarla, l'intercessione di Săggăye ottiene che sia posseduta (principalmente) al paggio *Aggädăw Berru*, che si accontenterà anche di non avere il sangue (il sacrificio), ma si diventerà con lei a Gondar, vagabondando qua e là. Dice di avere già patteggiato con gli altri *zar* in suo favore, legandoli attraverso un giuramento, ma sostiene che *Aggädăw* deve rimanere e che *deve divertirsi!* «*Da allora - dichiara Adanăc - è diventato svergognato come una ragazza!*».

Da qui il *carattere prevalente* della nostra posseduta: piccolo paggio che ama le trasgressioni, di ogni tipo!

Il *fit äwrari* si è congedato da lei dopo averle rasato la testa (pratica comune fra i convalescenti) e averle donato abiti e *parures*. Il suo intervento pare abbia messo in pace la donna: lo *zar* maggiore che la possiede si è placato. È lei stessa a dire a Leiris e a Jérôme che l'intervento di Săggăye è stato risolutivo: «Prima non aprivo nemmeno la bocca, a maggiore ragione non pensavo a folleggiare (*folâtrer*) sotto il *das* (tettoia dove si compiono i riti) nelle case di vari guaritori. Prima, quando uscivo nei momenti pericolosi, lo *zar* mi faceva soffrire, quando partecipavo a lamentazioni per un parente morto, mi gettava a terra e mi pietrificava di un sol colpo. Per me c'erano soltanto angoscia e tormento. È stato lui il *fit äwrari* Săggăye che mi ha liberato completamente. Ora posso rientrare a casa dopo essermi attardata in una grotta e andare fra i malati e non mi arriva nulla». Adanăc tiene a rimarcare che,

⁵⁰ Sul ruolo del mediatore tra il bale *zar* e che gli si rivolge, cfr. Palmisano 2002 e 2018.

⁵¹ Timballo o timpano strumento musicale a percussione che sono alcuni possono possedere; così notava Sapeto 1857, p. XXVIII.: «Per provincia io intendo i distretti che hanno il diritto del *Nagarit*, o del timballo».

come nella dimora di Häddis, anche in quella del *fit äwrari Säggäye* non si fanno danze frenate, solo in rare occasioni, per la festa di san Michele, di san Gabriele e di san Pietro e che lui se ne sta dietro una tenda mentre i *käddam* traducono le sue parole agli astanti.

Il racconto di Adanäč si conclude con una considerazione amara che la donna mette in bocca al *fit-äwrari Säggäye*, (*MA*: 1031, nota 20; 1052) che, riferendosi alla sua condizione di capo una confraternita e alla sua iniziazione allo *zar* osserva, verosimilmente rivolto ad Adanäč, usando la terza persona e accomunando la sua sorte a quella di suoi “colleghi”:

«*Quant à nous, si nous tenons auge et tambour, c'est que cela nous est imposé. Sinon, ne nous en serions-nous pas volontiers passé?*» «Se abbiamo un vassoio [dove si collocano le tazze del caffè, che viene tostato e poi consumato varie volte durante le cerimonie, letteralmente “auge” significa “abbeveratoio”, ma il significato è esteso al vassoio che contiene le tazze del caffè] e un tamburo [un luogo dove esercitare la professione] è perché ci è stato imposto. Altrimenti non saremmo stati ugualmente felici?». (Leiris 2015: 997)

Vale a dire che non è per piacere o per avidità di guadagno che lui e altri operatori agiscono in qualità di *bale zar*, vi sono stati in un certo senso obbligati dalla loro condizione di posseduti da grandi *zar*, che essendo riusciti a dominare, possono per questo per aiutare gli altri, tuttavia di questa condizione sentono tutto il peso.

Qui termina il racconto della nostra posseduta svergognata.

Nel saggio che Leiris dedica agli aspetti teatrali della possessione (trad. it. 1988) Adanäč fa capolino tra le pagine sempre in veste di un paggio dello *zar*, ora attento guardiano della porta, ora oggetto dell'ira di Malkam Ayyahou che la redarguisce e la frusta per essersi recata presso un'altra guaritrice ma che, subito dopo averle ferita al naso e alla palpebra la cura ungendola col burro (*PTI*: 46). È un paggio piuttosto sfrenato, che si ubriaca, che calpesta le regole, intento a divertirsi, a mimare un *gurri* per gioco, a volte gentile, a volte dispettoso, a volte redarguito pesantemente per la sua ubriachezza e per la facilità del comportamento con gli uomini (Tebabou le dà della prostituta), a volte docile servitore e guardiano attento della porta di casa. A proposito della *zar* paggio che la possiede Leiris si pone una domanda a cui in prospettiva etica non è facile darsi una risposta e forse non è neppure il caso di porsi l'interrogativo:

«È un fatto in qualche modo casuale che il teatro in quanto tale trovi posto in alcune cerimonie legate al culto degli *zar*? Oppure lo *zar*, per la sua stessa natura, è un personaggio tipico, il cui modo di essere si sviluppa in un'azione mimata e parlata, ed è, in un certo senso, un “carattere” teatrale?»

...nell'andamento quotidiano della confraternita ci sono determinati *zar* preposti a determinate funzioni che, almeno, agli occhi del profano, hanno tutta l'apparenza di vere e proprie gallerie di caratteri, *dramatis personae*, interpretate dai posseduti (professionisti o no) in cui gli spiriti si incarnano». (*PTI*: 67; 43)

Adanăc risponde, in prospettiva emica, senza reticenze:

«L'adepta Adanăc [...] donna notoriamente sfrenata, di cui si diceva che dovesse l'occhio vitreo e la tendenza all'ubriachezza all'"occhio d'ombra" - sosteneva di avere assunto maniere da "ragazza di taverna" sotto l'influsso della *zar* Aggadaw Berru, mentre prima era una donna molto riservata il cambiamento era potuto avvenire perché il guaritore che allora la curava, il celebre fit-awrârî Saggaâyê dell'Enfraz aveva ritenuto opportuno lasciare sfrenare lo *zar* da cui era posseduta». (*PTI*: 51-52)

Se lo *zar* è il simbolo di un *comportamento determinato*, svolge al tempo stesso anche funzioni che gli conferiscono qualcosa in più: è il *responsabile* a cui fare appello per spiegare o giustificare un comportamento; viene chiamato in causa quando si vuole dare peso a un atto o a una dichiarazione; anche sul piano medico-magico è il simbolo di un *modo di essere* e anche un'*individualità efficiente*, un'*autorità responsabile* a cui fare riferimento. Essendo il *promotore* della malattia o del disagio, deve essere indotto dal *bale zar* a manifestare la propria identità e a rispondere sulla base di quali trasgressioni ha posseduto una persona: questo si ottiene, come ha narrato la stessa Adanăc, mediante possessioni che diventano via via sempre più stilizzate, dirette da un guaritore capace, che agisce in quanto *zar*, che affronta spiriti simili a lui, ma di rango inferiore. A loro volta, gli *zar* intervengono sia in quanto *cause* dello stato del paziente e del potere del guaritore, sia come *simboli* dei rispettivi modi di essere e delle loro relazioni:

«Sia nella vita quotidiana che nella terapia, gli *zar* formano una galleria di personaggi caratteristici costantemente legati ad un'azione, come se non avessero altra ragione d'essere che quella di precisare e rendere significativa proprio questa azione. Da questo punto di vista Essi somigliano ai personaggi teatrali che esistono solo in funzione degli avvenimenti scenici che condizionano e in cui il loro carattere è dispiegato». (*PTI*: 53)

La trance oltrepassa i confini di un transitorio stato modificato di coscienza o di una forma di personalità seconda o multipla (come i diversi registri comportamentali degli adepti e di Malkam, Ayyahou, più volte descritti, in relazione agli *zar* che li possiedono, potrebbero richiamare), ma diventa, nell'ambito del gruppo di culto, un *discorso sociale*, che esprime un sapere che, durante il tempo del

rito, genera *sensazioni particolari* o una *particolare coscienza degli eventi*. Se questo è possibile, lo è in virtù del fatto che la trance «ha il potere di produrre azioni e comportamenti, potere, che rappresenta una proprietà specifica dei dispositivi simbolici»⁵².

Quanto all'aspetto teatrale dello *zar* che non contrasta con la *verità* della possessione e in particolare riferendoci al personaggio che interpreta la nostra Adanăc (la serva svergognata che va di casa in casa e che parla a tu per tu con la "zarina", comportamento che le suggerisce il "piccolo" *zar* svergognato e giocherellone che la possiede abitualmente, grazie al quale si è liberata da altri *zar* maggiori, e che ne caratterizza il comportamento) Leiris nota in conclusione che:

«...è probabile che, se il teatro in quanto tale contiene potenzialità di *catarsi* o una "purga" dalle passioni (diventate meno pericolose nell'istante in cui vengono esteriorizzate in una azione scenica), un valore simile, ma ancora più grande, deve avere un teatro in cui la persona non è passiva, non esce fuori di sé per un semplice gioco, ma è messa in causa integralmente, e inoltre può inventare in certa misura essa stessa la scena di cui sarà protagonista. Questo è appunto il caso delle riunioni e delle cerimonie legate al culto dello *zar*, e si può legittimamente pensare che l'adepto ne tragga almeno una certa euforia, un beneficio immediato che lo legherà a queste pratiche, per quanto scoraggianti possano essere i risultati. Siamo qui di fronte, si direbbe, a ciò che costituisce la grande forza delle magie, malgrado le continue smentite che loro infligge l'esperienza: gli elementi affettivi che esse mobilitano, insieme con il loro materiale di miti e d'immagini e con quella parte di dramma e spettacolo che contengono». (*PTI*: 71-72)

3. Postilla. Leiris e il sacro nella vita quotidiana

«Se sono poeta o attore non lo sono per scrivere o declamare poesie, ma per viverle.

Quando recito una poesia non è per essere applaudito, ma per sentire corpi d'uomini e di donne, dico *corpi*, tremare e volgersi all'unisono con il mio, volgersi come ci si volge dall'ottusa contemplazione del budda seduto, con cosce ben sistemate e sesso gratuito, all'anima, cioè alla materializzazione corporea e reale d'un essere integrale di poesia.

Voglio che le poesie di François Villon, Charles Baudelaire, Edgar Poe e Gérard de Nerval diventino vere, e che la vita esca fuori dai libri, dalle riviste, dai teatri o dalle messe che la trattengono e la crocifiggono per captarla». (Antonin Artaud, *Lettera a Henri Parisot*, 6 ottobre 1945)

Quando Leiris aveva aderito al gruppo della *rue Blomet 45* (1922), introdotto da Masson, poi al movimento surrealista di Breton (1924), era molto vicino ad Antonin Artaud con il quale condivideva il rifiuto di tutto quanto costituiva la morale e la

⁵² Beneduce 2002: 204; Budriesi 2018c.

religione tradizionali, come leggiamo nella recensione al film *Hallelujah* di King Vidor:

«In questa epoca marcia in cui i santi, ritagliati su misura di una civiltà di industriali, di commercianti e di banchieri, assumono i contorni di figurine “rispettabili” e meschine del genere Teresa di Lisieux, un film come questo è importante perché viene a rammentarci qual è la mistica vera che non ha nulla a che vedere con la religione e la miseranda affettazione delle chiese cristiane dei bianchi, ma si può ritrovare in tutto: nell’erotismo, nell’alcool, nello scandalo, nell’avventura di ogni genere - e anche nella crisi isterica, nel deliquio dei sensi e nell’estasi sacra». (Leiris 1930 e 1992: 24)⁵³

Ad Artaud lo aveva legato anche l’interesse per l’occultismo e l’alchimia, in particolare Leiris era attratto da Paracelso e dal suo “mondo di mezzo”⁵⁴.

Al ritorno dall’Africa (1933), anche se dichiarò, con una forte dose di pessimismo, di avere trovato solo il *fantasma* di quello che sperava di trovare (di qui il titolo del diario), sui posseduti di Gondar scrisse saggi di carattere etnografico. Ma leggendo il riverbero sui sentimenti che quell’esperienza ebbe su di lui e che si sprigiona con forza nella pagine gondariane de *L’Afrique fantôme*, non possiamo non interrogarci se, come e quanto nel profondo del corpo-mente dell’autore abbiano agito quegli *attori del teatro vissuto della possessione*⁵⁵.

Una risposta molto convincente, anche se apparentemente indiretta è contenuta nel saggio *Le sacré dans la vie quotidienne*, conferenza pronunciata l’8 gennaio 1938 durante una seduta del *Collège de Sociologie* che Leiris aveva fondato qualche mese prima con Georges Bataille e Roger Caillois⁵⁶, testo che possiamo

⁵³ *Hallelujah*, film coraggioso per i tempi - incentrato sulla musica e sul canto, epifenomeni di ciò che a Vidor stava più a cuore: il ritmo - porta sullo schermo la *possessione* di corpi sottomessi alla volontà di Dio. Utilizzando solo attori neri Vidor ne propone i riti, le danze, i battesimi nel fiume, le riunioni di preghiera accompagnate dagli spirituals, dalle prediche, dai blues. I primi piani mostrano i visi allucinati degli attori, animati da un fervore che sconfinava con la follia nei confronti di Dio o del sesso: cfr. Toffetti 1994.

⁵⁴ Cfr. In *Frêle bruit*, quarto e ultimo tomo de *La Règle du jeu* (pubblicato la prima volta nel 1976), Leiris tesse un lungo elogio di Paracelso che, fin dalla giovinezza, aveva sentito particolarmente vicino: «Penseur par images plus que peseur d’idées! Philosophe et médecin pérégrinant, magister rebelle au cérémonial des leçons en latin, ô erratique et pharamineux Paracelso, peripatéticien et pathaphysicien par excellence!» (Leiris 2003: 841) Su Leiris e Artaud rinvio alla esauriente biografia di Leiris di Armel 1997, s.v. Nel diario quotidiano, il *Journal*, nel 1924 Leiris riprende l’espressione di Artaud «je suis géant», osservando che non aveva mai scritto nulla di più semplice e di più bello (Leiris 1992: 151).

⁵⁵ Mercier 2003.

⁵⁶ Leiris non si trovò a proprio agio nel *Collège de Sociologie*; in una lettera a Bataille (3 luglio 1939), giustifica il rifiuto di redigere un bilancio dell’attività del Collegio dalla sua fondazione (marzo 1937) e lo invita a una scelta precisa: «se vogliamo far riferimento alla scienza sociologica quale l’hanno

comprendere più facilmente alla luce degli scritti preparatori a quella coerente, molto complessi e articolati.

Quali le finalità del Collège? Roger Caillois le definisce:

«L'oggetto preciso dell'attività prospettata può assumere il nome di *sociologia sacra*, in quanto implica lo studio dell'esistenza sociale in tutte quelle sue manifestazioni in cui si delinea la presenza attiva del sacro. Essa si propone così di stabilire i punti di coincidenza tra le tendenze ossessive fondamentali della psicologia individuale e le strutture direttive che presiedono all'organizzazione sociale e ne determinano le rivoluzioni. L'uomo valorizza all'estremo certi istanti rari, fuggenti e violenti della sua esistenza intima. Il Collegio di sociologia parte da questo dato di fatto e si sforza di rivelare pratiche equivalenti proprio in seno all'esistenza sociale, tanto nei fenomeni elementari di attrazione e repulsione che la determinano, quanto nelle sue composizioni più significative e di maggiore spicco, quali le Chiese, gli eserciti, le confraternite, le società segrete. Tre problemi dominano questo studio: quello del potere, quello del sacro, quello dei miti». (Caillois in Hollier 1991: 18)

Per inaugurare le attività del nuovo organismo culturale Collège Leiris avrebbe dovuto preparare un intervento sulle società primitive e sul loro senso del sacro. In realtà non obbedì al programma e parlò del *suo* sacro, suscitando non poco scalpore nell'uditorio⁵⁷. La preparazione della conferenza, come dicevo, fu preceduta da un intenso lavoro pubblicato postumo con il titolo *L'Homme sans honneur. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne* (Leiris 1994): un insieme eterogeneo di pensieri tra i quali non si può non ricordare, al nostro fine, il ruolo che attribuisce ai culti *zar* e a quella particolare:

«idea di “mondo intermedio”, che si trova negli occultisti. Mondo incerto che si colloca tra il mondo spirituale e il mondo materiale; antropologicamente: dominio della vita affettiva situato tra il dominio dello spirito e il dominio del corpo. Mondo del “fantastico” - come il mondo del sogno, della poesia, dell'amore, ecc. Un'istituzione come quella degli *zar* abissini segna efficacemente questa confluenza: come si associno all'idea di *possessione* da parte di queste creature fantastiche che sono i geni, delle cose che rientrano nel campo *dell'azione teatrale, dell'ispirazione poetica, dell'eroticismo* (sotto forma di prostituzione rituale, ad esempio), ecc. Casa dello *zar* = chiesa, ospedale, caffè-concerto, dancing, e anche bordello. Si può

costruita uomini come Durkheim, Mauss e Robert Hertz, è indispensabile attenerci ai suoi metodi. Altrimenti, per dissipare ogni equivoco, meglio rinunciare al nome di “sociologi”» (Hollier 1991: 458-459).

⁵⁷ Leiris 1938, trad. in Hollier 1991:31-41. Sulla conferenza, Jean Wahl - che si definisce «il peggior allievo del Collegio di Sociologia» - esprime un giudizio molto positivo: «Fu, credo, la prima seduta in cui durante tutta la conferenza, si ebbe la sensazione di qualcosa di forte» (Hollier 1991: 125).

ammettere che dei personaggi come prostituti dell'uno e dell'altro sesso, *artisti di teatro*, e anche artisti in generale, tossicomani, originali e folli, ecc., si situino sullo stesso piano delle creature fantastiche. In questo senso essi partecipano al mondo "magico", e non al mondo "religioso" (che è essenzialmente il mondo spirituale). Per quel che mi riguarda, mi confesso radicalmente impotente a effettuare l'operazione che consisterebbe - per usare un linguaggio dal gusto "occultista" - nell'elevarmi al di sopra di questo piano intermedio per tendere alla vera spiritualità. Io resto sempre legato al mondo incerto ed equivoco simboleggiato dal Serpente»⁵⁸. (Leiris 2003: 1153) [trad. L. Budriesi]

Alla possessione da parte di creature fantastiche quali gli *zar* associa "cose" che rientrano non solo nel campo dell'*azione teatrale*, ma anche in quello dell'*ispirazione poetica*, dell'*erotismo* e, confessando la propria incapacità di elevarsi al di sopra del mondo equivoco del serpente, colloca la propria idea di sacro in una dimensione intermedia, quella che gli si era aperta a Gondar a contatto con "strani spiriti", gli *zar*, prima uomini, figli di Eva, poi divenuti invisibili, ma pur sempre uomini che di quando in quando cavalcano una persona, possedendola: severi, traditori, irascibili, ma anche capaci di dare piacere e conferire prestigio ai posseduti, di dare ad alcuni di loro la facoltà di vedere nel futuro, di consigliare e di guarire. Spiriti comunque dominabili da altri uomini, disponibili a venire a patti con i posseduti in cambio azioni liturgiche di cui Leiris aveva particolarmente apprezzato la dimensione teatrale ed erotica. In sostanza a Gondar aveva provato il brivido, il turbamento che provoca la magia:

«Pensando alle folgorazioni incessanti della vecchia, allo *charme* insolito che emana da sua figlia, misurando l'immenso valore che attribuisco alle loro parole, non posso sopportare l'inchiesta metodica. Ho bisogno di immergermi nel loro dramma, di toccare il loro modo di essere, di bagnarmi nella loro carne viva. Al diavolo l'etnografia!». (AFI: 368)

Ci si aspetterebbe, dovendo trattare del sacro nelle società primitive (come allora si definivano), di trovare riferimenti a riti ai quali aveva assistito in Africa, ad atmosfere ed emozioni vissute a Sanga (Mali), a Gondar o in altri contesti durante la missione, a contatto con le danze delle maschere dogon (di cui stava studiando la lingua segreta)⁵⁹, o presso la confraternita *zar*, ma nulla di tutto questo: l'indagato è lui stesso e il suo *sacro*: così inizia la conferenza di fronte a un uditorio sbigottito⁶⁰:

⁵⁸ L'uroboro degli alchimisti.

⁵⁹ Cfr. Leiris 1948, saggio sulla lingua segreta dei Dogon, in buona parte già completato nel 1938.

⁶⁰ Su questo contributo resta fondamentale il saggio di Jamin 1981.

«Che cos'è per me il *sacro*? Più esattamente in che cosa consiste il mio sacro? Quali sono gli oggetti, i luoghi, le circostanze che risvegliano in me quel misto di timore e di fascinazione quell'atteggiamento ambiguo determinato dall'avvicinarsi di una cosa attraente e insieme pericolosa, prestigiosa e respinta, quella mistura di rispetto, di desiderio e di terrore che può considerarsi come il segno psicologico del sacro? [...]Riportandomi mentalmente all'infanzia, ritrovo dapprima qualche idolo, qualche tempio, e più generalmente qualche luogo sacro». (Leiris, in Hollier 1991: 32)

Parla di un sacro *destro* e di un sacro *sinistro* ispirandosi a Hertz (1909), ma come osserva Poitry (1995: 58 ss.) entrambi i poli sono *ambigui*: il polo sinistro per natura, il polo destro perché senza ambiguità, non v'è terrore, non v'è sacro, caricando la definizione di Hertz della doppia percezione di *mysterium tremendum* e del *mysterium fascinans* di cui parla Otto (1917).

Inizia col presentare *oggetti* dalla forte *agency* (ricordiamo la raccolta/furto di centinaia di oggetti rituali che la missione Dakar-Gibuti trasse in grande quantità dai paesi attraversati per fornire il museo del Trocadéro)⁶¹ che appartengono, con le riserve sopra esposte, al *polo destro*:

- *il revolver del padre* (con il quale difendeva la famiglia);
- *il suo porta ori*, una sorta di cassaforte dove riponeva i luigi d'oro (con i quale la sosteneva la famiglia), monete che, donate ai figli nell'occasione della prima comunione segnavano il loro ingresso nell'età virile (un'iniziazione);
- *la stufa a combustione*, genio del focolare, temibile per la sua incandescenza, ma al tempo stesso accogliente presso cui da piccolo veniva portato dalla madre quando aveva accessi di mal di gola e si sentiva per questo quasi l'eroe di una tragedia.

Quanto ai luoghi ricorda:

- *la camera da letto dei genitori la notte* (polo destro, non senza ambiguità) luogo da cui di notte vegliavano i figli dal letto a due piazze «sintesi del mondo notturno degli incubi che attraversano il sonno e sono come la replica delle polluzioni notturne»;
- *il wc* (polo sinistro, tendente all'illecito) dove con uno dei fratelli, clandestinamente, come «in una casa degli uomini di qualche isola dell'Oceania» si rinchiodava a lungo: là si raccontavano storie simili a veri e propri miti, progettavano colpi di stato e macchine da guerra, immaginavano battaglie con resoconti scritti di morti e feriti. Il fratello maggiore era seduto in “trono” come un iniziato del grado superiore, lui su un volgare vaso da notte che rappresentava lo sgabello del neofita;
- *il salotto* (polo sinistro) da cui lui e il fratello si sentivano esclusi nei giorni di ricevimento, ma erano nello stesso tempo vicini e solidali nell'ambito della loro società segreta;
- *la savana* (una sorta di *brousse*), non lontana da casa sua, terra incolta tra le fortificazioni e l'ippodromo di Auteuil, mondo vago e tipico di tutte le avventure

⁶¹ Su cui cfr. Clifford 2010 e Budriesi 2017b: 81, nota 1.

mitiche, oggetto di vero e proprio tabù, proibita dai genitori (per i pericoli che vi si potevano nascondere);

- *l'ippodromo di Auteuil*, luogo altamente immorale, perché là vi si perdevano fortune al gioco (diceva il padre), dove con il fratello provava l'ebbrezza dell'inizio della corsa da cui dice gli sia derivata un'impressione di meraviglia che da adulto gli fa guardare ogni spettacolo sportivo come una *parata rituale*. Lo spettacolo sportivo è un *atto reale*. Paragona il campione sportivo allo *sciamano* che spessissimo, all'origine, è solo un diseredato, ma si prende sul destino una rivincita strepitosa, poiché lui solo e non altri è complice degli spiriti.

Si sofferma anche su:

- *certe parole*, legate a luoghi o a situazioni particolari il cui suono è carico di emotività;

- *certi fatti del linguaggio* che gli «diedero la vaga percezione di quella specie di deviazione o scarto che [...] caratterizza ancora il passaggio dallo stato comune a uno più privilegiato, più cristallino, più singolare, lo slittamento da uno stato profano a uno sacro», come il famoso *reusement* (parola gridata quando, da piccolo, si era accorto che un soldatino di piombo era caduto e *fortunatamente* non si era rotto), che gli fu corretto dai familiari in *hereusement* «il che mi fece l'effetto di una scoperta stupefacente»⁶².

Credo – concludendo – che la conferenza sul *sacro*, che suscitò scandalo in quanto invece che, a livello sociologico, Leiris aveva declinato il tema a livello personale (come, del resto, aveva fatto nel diario *L'Africa fantasma*) – tracciando un'originalissima *etnografia di se stesso* nella quale definiva i contorni del *suo sacro* – sia da considerare l'effetto più significativo che, sullo spettatore partecipante Michel Leiris, ebbero i rituali celebrati nella confraternita *zar* di Gondar. Vivendoli intensamente – con le alterne sensazioni che si ricavano dalla lettura del diario – ebbe modo di sperimentare le emozioni che *gli attori di quel teatro vissuto*, vestiti con i loro “costumi di scena” e indossando i loro *guardaroba di personalità*, suscitavano

⁶² Alla fine del saggio (in cui del “suo” sacro ha indicato il lato *destra* e quello *sinistra*) ne riassume i punti principali: «se metto insieme tutti questi fatti mutuati da ciò che fu la mia esistenza quotidiana, quando ero bambino, vedo formarsi a poco a poco un'immagine di ciò che è per me il *sacro*. Qualcosa di prestigioso, come gli attributi paterni o la grande casa di rocce. Qualcosa di insolito, come gli abiti di gala dei jockey, o certe parole dalla risonanza esotica. Qualcosa di pericoloso come le braci ardenti o la savana popolata da individui loschi. Qualcosa di ambiguo, come gli accessi di tosse che lacerano ma trasformano in eroe da tragedia. Qualcosa di proibito, come il salotto in cui gli adulti eseguono i loro riti. Qualcosa di segreto, come i conciliaboli nei miasmi dei gabinetti. Qualcosa di vertiginoso, come il salto dei cavalli al galoppo o le scatole a fondo multiplo della lingua. Qualcosa che, tutto sommato, in un modo o nell'altro, non concepisco altrimenti che segnato dal soprannaturale. Posto che uno degli scopi più “sacri” che un uomo possa proporsi sia acquisire una conoscenza di sé quanto mai precisa e intensa, sembra sia auspicabile che ognuno, scrutando i propri ricordi con il massimo di onestà, esamini se non possa scoprirvi qualche indizio che gli permetta di discernere quale *colore* abbia per lui la nozione stessa del sacro»: Leiris in Hollier 1991: 40-41.

nel poeta, nell'uomo dalla sessualità problematica in cerca di una più intensa dimensione erotica, della trasgressione che si respira nei bordelli (la casa dello *zar*, talora, è anche bordello), dell'euforia che si condivide con i tossicomani e con i folli... con quanti, insomma, non rientrano nei ranghi della società borghese da cui era fuggito e che, al rientro, aveva cercato di recuperare. Pur dovendo rientrare nei vecchi panni cercò un io nuovo a partire, appunto, da questa *etnografia di se stesso*: «il ragazzo prende il posto – quello del selvaggio – dei dogon di Sanga e dei geni zar di Gondar»⁶³.

L'esperienza della trance, vissuta nella dimensione *quasi* domestica, anche se per molti versi perturbante (le due dimensioni non sono contrapposte) dei riti celebrati dalla grande Malkam Ayyahou, lo aveva indelebilmente segnato, trasportandolo in dimensioni altre, anche se non volle mai abbandonarsi alla trance: prendendolo per mano, assegnandoli uno *zar* protettore, la *bale zar*, con una sapienza che lì per lì gli fu difficile valutare, gli aveva fatto capire molte cose di se stesso e del mondo, lo aveva in un certo senso “alfabetizzato” attraverso la dimensione affettiva/emozionale, come avviene quando un incontro, un *teatro vissuto*, fa scattare la scintilla che modifica attore e spettatore, i cui esiti possono anche manifestarsi dopo molto tempo, o non venire mai chiaramente alla luce. Lo aveva aiutato a scavare nella dimensione del bambino che era stato con lo sguardo dell'etnologo⁶⁴, operazione resa possibile da una ricercata *distanza* tra le due età, la cui fonte (il mondo degli *zar*), per chi non abbia dimestichezza con la sua opera, potrebbe rimanere nell'ombra, vista la mancanza di precisi riferimenti a quell'esperienza se non negli appunti preparatori di cui ho detto.

Poco dopo la conferenza sul sacro, iniziò la stesura di *Biffures* (un'ulteriore svolta), primo volume della *Règle du jou* che contiene il capitolo *C'era una volta*:

«Ciò che *era una volta*, è il bambino che fui, il bambino a cui raccontavano delle storie che cominciavano con *C'era una volta...*»⁶⁵.

Bibliografia

Armel, Alette
Michel Leiris, Paris, Fayard, 1997

⁶³ Maubon 2005: 39.

⁶⁴ Si è infatti parlato per questo saggio di *un'etnografia di se stesso* (Jamin 1981); Leiris «tende lo scarto al limite della rottura, al punto ipotetico in cui il soggetto accetta di diventare il proprio oggetto, la propria fonte di alterità (Maubon 2005: 39).

⁶⁵ Leiris 1948, trad. it. 1973: 129.

Artaud, Antonin,

Scritti di Rodez, a cura di Rolando Damiani, Milano, Adelphi, 2017

Budriesi, Laura

Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi, Bologna, Odoya, 2012.

Michel Leiris sui palcoscenici della possessione. Etiopia e Haiti. Scritti 1930- 1983, Bologna, Pàtron, 2017a.

Michel Leiris. Il teatro della possessione, Bologna, Pàtron, 2017b

Trance e teatro, teatro e trance, divagazioni, in A.L. Palmisano (a cura di), *Antropologia, teatro e trance*, Bologna Odoya, 2018a: 165-222

A Gondar con i posseduti in A.L. Palmisano (a cura di), *Antropologia, teatro e trance*, Bologna Odoya, 2018b: 141-162

Deriu, Fabrizio

Perfomàtico. Teoria delle arti dinamiche, Roma, Bulzoni, 2012

Di Lauro, Raffaele

Tre anni a Gondar, Milano, Mondadori, 1936

Fabre, Daniel

“Un rendez-vous manqué. Ernesto de Martino et sa réception en France”, in *L'Homme*, 39, 151: 207-236

Faldini, Luisa

“Usi alternativi della transe: il caso del candomblé keto”, in *Dada rivista di antropologia postglobale*, speciale n. 1, 2014: 63-80

Hollier, Denis (a cura di)

Le Collège de sociologie (1937-1939), Paris, Gallimard, 1979 (2a ed. 1995) [trad. Il collegio di sociologia, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991]

Hertz, Robert

“La prééminence de la main droite: Étude sur la polarité religieuse”, in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 68, 1909: 553-580

Jamin, Jean

“Quand le sacré devint gauche”, in *L'ire des vents*, 3 (4), 1981: 98-118 [trad.

“Quando il sacro divenne sinistro”, in *Il Verri*, VI serie, 18: 57-77]

Jolly, Éric - Lemaire, Marianne

(a cura di) *Chaiër Dakar-Djibuti* (= CDD), Meurcourt, Éditions les Chaiers, 2015

Le Brun, Annie

“Raymond Roussel - Source de rayons réels, ma roue, mon sel, mon aile”,
Présentation a Leiris 1998:15-61

Leiris, Michel

“Saints noirs. A propos du film de King Vidor: Hallelujah”, in *La Revue du cinéma*,
2, 11, 1930: 30-33

“Le Taureau de Seyfou Tchenger”, in *Minotaure*, 2, 1933: 74-82 [trad. “Il toro di
Seyfou Tchenger”, in Budriesi 2017a: 60-77]

L’Afrique fantôme de Dakar à Djibouti, 1931-1933 Paris, Gallimard «Collection Les
Documents bleus. Notre temps», 1934 [trad. di A. Pasquali *L’Africa fantasma [=AFI]*,
a cura di V. Neri, Milano, Rizzoli 1984]

“Le Culte des zârs à Gondar (Ethiopie septentrionale)”, in *Æthiopica*, New York, nn.
3 e 4, 1934: 96-103 e 125-136 [trad. “Il culto degli zar a Gondar (Etiopia
settentrionale)”, in Budriesi 2017a: 104-118]

“Un Rite médico-magique éthiopien: le jet du danqârâ”, in *Æthiopica*, 3, 2, 1935: 61-
74 [trad. “Un rito medico-magico etiope, il lancio del danqara”, in Budriesi 2017a:
118-129]

“La Croyance aux génies “zar” en Éthiopie du Nord”, in *Journal de psychologie
normale et pathologique*, 35, 1938: 108-125 [trad. “La credenza nei geni zar nel nord
dell’Etiopia”, in Budriesi 2017a: 134-148]

“Le Sacré dans la vie quotidienne”, in *NRF*, 26, 298, 1938: 26-38 [trad. “Il sacro nella
vita quotidiana”, in Hollier (a cura di), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, Torino,
Bollati-Boringhieri, 1991: 32-41]

“Sacrifice d’un taureau chez le houngan Jo Pierre-Gilles”, in *Présence africaine*, 12,
1951: 22-36 [trad. “Sacrificio di un toro presso l’hungan Jo Pierre-Gilles”, in Budriesi
2017a: 195-206]

“Note sur l’usage de chromolithographies catholiques per les vodouïsants d’Haïti”, in
Les Afro-Américains, a cura di Pierre Verger, Dakar, Institut française d’Afrique
noire, 1953 (Mémoires de l’Institut française d’Afrique noire, 27): 201-207 [trad.
“Nota sull’uso delle cromolitografie cattoliche da parte degli adepti del vodu di
Haiti”, in Budriesi 2017a: 206-214]

La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français), Paris, Institut
d’ethnologie, 1948

La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, Paris, Plon,
collection «L’Homme, cahiers d’ethnologie, de géographie et de linguistique.
Nouvelle série, 1», Paris, Plon, 1958 [trad. M. Schino, *La possessione e i suoi aspetti
teatrali tra gli Etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri 1988; 2a ed. 2006]

- Afrique noire, la création plastique*, Paris, Gallimard («L'Univers des formes»), 1967 [trad. G. Veronesi, *Africa nera. La creazione plastica*, Milano, Feltrinelli 1967]
“Mazmur le clerc”, in *L'Ethnographie* n.s., 68, 1975: 39-58 [trad. *Il chierico Mazmur*, in Budriesi 2017: 164-186]
“Encens pour Berhânê”, in *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musê par ses élèves et ses amis, réunis par Joseph Tubiana*, Paris, Le Mois en Afrique, 1983: 1-5, [trad. *Incenso per Berhânê*, in Budriesi 2017a: 192-194]
Journal 1922-1989 ed. e note a cura di J. Jamin, Paris, Gallimard, 1992
L'Homme sans honneur, notes pour «Le Sacré dans la vie quotidienne» [1938], pubblicato a cura di J. Jamin, Paris, Jean-Michel Place «Les Cahiers de Gradhiva 13» in Leiris 2003: 1119-1154
Michel Leiris Miroir de l'Afrique (= MA), raccolta di opere di Leiris sull'Africa, con documenti inediti, a cura di J. Jamin, con la collaborazione di J. Mercier per i testi relativi all'Etiopia, Paris, Gallimard «Quarto» 1996
Roussel & Co (= R&C), ed. a cura di J. Jamin, introdotta e annotata da Annie Le Brun, Paris, Fata Morgana, 1998
Specchio della tauromachia e altri scritti sulla corrida, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati Boringhieri, 1999
La Règle du jeu, a cura di Denis Holleir (ed., note e indici, a cura Denis Hollier, Nathalie Barberger, Jean Jamin, Catherine Maubon, Pierre Vilar, Louis Yvert), Paris, Gallimard «Bibliothèque de la Pleiade», 2003
L'occhio dell'etnografo. Razza, civiltà e altri scritti, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati Boringhieri, 2005
Vie d'Adanăc la posedée, in *Chaiier Dakar-Djibuti*, a cura di É. Jolly, M. Lemaire, Meurcourt, Éditions les Chaiers, 2015

Maubon, Chaterine

Michel Leiris scrittore etnografo, in Leiris 2005, pp. 7-66

Mercier, Jacques

“Le Qolle et le Zar: éléments pour l'histoire des anciens cultes éthiopiens”, in *Abbay Cahier*, 12: 259-298

Les traversées éthiopiennes de Michel Leiris. Amour, possession, ethnologie, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003

Nicolini, Beatrice - Taddia, Irma (a cura di)

Il Corno d'Africa tra medicina politica e storia, Aprilia, Novalogos /Pratica editrice, 2011

Otto, Rudolf

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha, L. Klotz, 1917 [trad. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. Terrin, Brescia, Morcelliana, 2011

Palmisano, Antonio Luigi

“On the Theory of Trance: The *zar* Cult in Ethiopia”, in *Kea*, 13, 2000: 119-136

“Presenza, assenza e rappresentazione nelle trance rituali”, in *Rimorso. La tarantola fra scienza e letteratura. Atti del Convegno sul Tarantismo, San Vito, 28-29 maggio 1999*, Nardò, Besa Editore, 2001:138-149

“Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina nei culti *zar* dell’Etiopia”, in *Africa*, LVII, 4, 2002: 471-501

“Visione, possessione, estasi: Sulla teoria della trance rituale”, in *Dada rivista di antropologia postglobale*, giugno 2013: 7-36.

Antropologia, teatro e trance (a cura di), Bologna, Odoya, 2018

Rouaud, Alain

“*In memoriam Joseph Tubiana (1919–2006)*”, in *Aethiopica*, 10 (1), 2012: 218-220

Sapeto, Giuseppe

Viaggio e missione cattolica tra i Mensâ i Bogos e gli Habab. Con un cenno geografico e storico dell’Abissinia, Roma, Congregazione di Propaganda Fide, 1857

Toffetti, Sergio (a cura di)

La grande parata. Il cinema di King Vidor, Torino, A. Morini, 1974

Tubiana, Joseph

(a cura di) *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé par ses élèves et ses amis, réunis par Joseph Tubiana*, Paris, Le Mois en Afrique, 1983

Yvert, Louis

edizione corretta e aggiornata al 2015 della *Bibliographie des écrits de Michel Leiris, 1924 à 1995*, Paris, Jaen-Michel Place (Les Chaiers de Gradhiva 24) del 1996,
www.yvert+Bibliographie+des+écrits+de+Michel+Leiris&ie

Mistica della Struttura e Lavoro denegato La sociologia *selvaggia* di Pierre Clastres

Andrea Pascali

Spiritualized Structure and the denied collective work: the fierce sociology of Pierre Clastres

Abstract

The present essay tries to introduce a critical analysis of Pierre Clastres's anthropological sociology, in the context of Structuralism as his theoretical starting option, and post-Structuralism as the outcome that his work anticipates and contains, from the author almost entirely developed as an apology for tribal anarchism. The anti-Hegelian and anti-Marxian malice is discussed beginning from his more known and meaningful *ouvrage*, whose contents are in closing exposed to an essential comparison with Herbert Marcuse and Ferruccio Rossi Landi's materialism.

Keywords: Pierre Clastres, *chefferie*, anarco-Structuralism, Critical Theory

I

Anzitutto una precisazione terminologica ed una presa di posizione critica che onorino il lettore con la loro chiarezza, in merito *e* allo Strutturalismo, entro il quale Pierre Clastres si colloca, *e* a molto post-strutturalismo, al quale egli rinvia.

Non posso (e non voglio), nemmeno sommariamente, ricostruire qui la questione della *struttura* nelle Scienze sociali, per la quale rimando ad una sinossi qualsiasi, più o meno specialistica¹. Io entro nel merito della posizione che il marxismo critico, *mutatis mutandis*, ha maturato in generale nei confronti di quella vera e propria *weltanschauung*², e cerco di fissarla in premessa a questo studio.

L'intenzione è teoretica, il che comporta delle conseguenze. La teoria, *se* è critica, aggredisce direttamente l'oggetto, ed elude, rapportandovisi in modo politico, i modi attraverso i quali le discipline separate lo hanno isolato da tutto il resto per lavorarlo a piacere.

¹ Si vedano anzitutto le voci *Struttura* e *Strutturalismo*, rispettivamente di Pomian e Remotti, nell'Enciclopedia Einaudi e nell'Enciclopedia Treccani delle scienze Sociali [Pomian, 1981. Remotti, 1998], per una ricognizione generale in merito al rapporto fra Struttura e Strutturalismo. Poi, anche in relazione al post-Strutturalismo, almeno Grandi [1992: 103-105; 110-116; 164 sgg.], e Dosse [1991]. Una rosa non esaustiva dei *classici*, ora: Saussure [1916], Hijelmslev [1943], Levy-Strauss [1949. 1962], Althusser [1967], Eco [1968], Lyotard [1979], Baudrillard [1976. 1981]. Sull'entrismo strutturalista rispetto ai *Cultural Studies* si vedano Hall [1982. 1992] e Thompson [1963]. Sulla relazione col pensiero femminista si veda Franklin, Lury e Stacey [1991]. Su quella col pensiero post-coloniale Said [1978] e Moulner Boutang [1998].

² A questo proposito, i lavori di semiotica critica e di psico-linguistica di area sovietica hanno un valore di posizione molto forte. Si vedano, dei classici, almeno: Bachtin [1927], Vygotskij [1934], Shaff [1965], Rossi Landi [1968. 1979], Ponzio [1974].

Le mode storicamente susseguentesi dei diversi profili di ricerca, quella ‘impegnata’ prima, quindi la fenomenologica, poi quella della odierna *agency*, oltre a perdersi il processo reale che si prefiggono di cogliere, tendono a *giocare* fra di loro e con la propria storia, a mischiarsi, a tornare su di sè; a volte imprevedibilmente e a volte secondo piani comprensibili, ma *sempre* in modo ideologico, e comunque ritardato, rispetto ai coevi processi di produzione e riproduzione della vita.

Questo ‘modo’ del lavoro intellettuale, *volens nolens* egemonico, costitutivo della nascita stessa delle Scienze sociali, viziata come fu dalla paura del pensare concreto *in quanto* sovvertimento reale del pensato, non è mai in grado di esibire i propri nessi autentici con quanto sta *intanto* accadendo al suo oggetto. Altrimenti non si spiegherebbe la neo-ricezione di Gramsci da parte della cultura italiana negli anni novanta: un Gramsci americano e culturalista a tratti irriconoscibile. Nè troverebbe una ragione l’ondivaga questione del rapporto fra ricerca e politica dagli anni ottanta ad oggi, una questione che va e che viene, prima viene e poi va, ma senza tornare mai per davvero³. È un gioco, appunto; vedremo più sotto, insieme a Marcuse, il modo in cui il carattere ludico della teoria tradizionale si leghi alla riproduzione della realtà tardo-capitalista.

Il ‘politico’ e il ‘teoretico’, dicevamo, contro e oltre il gioco di moda, a produrre uno sguardo sul sociale che cerchi di restare vivo. *Direttamente* vivo, e dunque radicato nei classici che lo interrogarono per primi e coniugato al proprio presente, al di là dei processi *pendolari* [Palumbo, 2018: 113 sgg.] entro cui le accademie si rimpallano determinati profili per la sua analisi. È quindi alla luce *diretta* della critica dell’economia politica, e dei suoi sviluppi entro le scuole marxiane in cui maggiormente mi riconosco, che io cerco qui di enucleare determinati aspetti della ricerca di Clastres. Perché molto oltre il suo oblio, e poi il suo improvviso recupero; oltre la diàtriba scientifica che si insinua citazionalmente nei processi in atto; oltre le discussioni, dunque, su struttura e storia degli anni settanta, quelle su politica e ricerca degli ottanta, quelle dei novanta sull’incorporazione del sistema entro le strutture della relazione, e poi dentro la soggettività stessa e le sue prassi; oltre tutto ciò, insomma, vi sono contenuti euristici, dunque *politici* per davvero, che restano tutti lì, connessi ai modi e alle forme della propria rappresentazione scientifica secondo una relazione, indiretta e non immediatamente costruttiva, che la scienza ‘borghese’, come si diceva ieri, non è mai in grado di cogliere.

È quindi con un atteggiamento ‘orientato’, ma meglio *teoretico* alla Rossi Landi, per adempiere al proprio dovere di pensare politicamente [Rossi Landi, 1979: 235-257], che mi propongo *anzitutto* di approcciare lo strutturalismo, e di collocare poi Pierre Clastres al suo interno.

³ Solo in riferimento al dibattito comunicazionista e culturologico, l’unico, nel campo ordinario delle scienze borghesi, in cui la questione politica/ricerca sia rimasta viva oltre gli anni settanta, si veda, per una ricognizione, Grandi [1992: 252 sgg.; nota 26].

È stato, il Francese, l'antropologo sociale ad orientamento anarchico forse più noto, in Francia e non solo⁴. Scomparso prematuramente alla fine degli anni settanta, fu protagonista di una delle fasi storico-disciplinari sopra accennate, quella della diàtriba Struttura/Storia, fondata nell'attacco di Lévi-Strauss a Sartre [Lévi-Strauss, 1962: 822-849] e proseguitasi, fino ad oggi, in una certa violenza libertaria profondamente livorosa verso ogni 'economicismo'.

Fu ed è, questa dell'accanimento anti-economicista nelle Scienze umane, una operazione revisionista, nella quale si esprimeva una sistemica attitudine, che si era repressa ormai da troppo, a ricoverare nuovamente l'Umanismo come progetto collettivo e rivoluzionario, *nonostante* Hegel e Marx, sotto le ali tumide della libertà borghese, conservativa e individuale.

Autore di riflessioni e ricerche sul campo, soprattutto presso gli Indio paraguaiani e uruguayi, che non cessano di provocare e di far riflettere per la loro sagacia, Clastres ha lasciato un segno, come si dice, che invito il lettore interessato a ricostruire, almeno per tramire della lettura de *L'Anarchia Selvaggia*, recentemente ripubblicato anche in Italia da Eléuthera [Clastres, 2013]. Noi ora, come promesso, cerchiamo di approcciarci *direttamente* ai contenuti centrali di questo classico dell'antropologia politica, e di porlo in relazione con altri classici, soprattutto col Marcuse heideggeriano che negli anni trenta rifletteva sul concetto di Lavoro.

II

L'idea clastresiana di struttura sociale, allora, e così veniamo al chiarimento terminologico anticipato in premessa.

La concezione che Clastres si forma della struttura si presenta a mio avviso come *mistica* perché, in assoluta continuità sia con lo strutturalismo che col post-strutturalismo, egli non la fonda in alcun principio ad essa esterno e la considera come l'unità *immediata* di ciascuna delle proprie determinazioni, al modo della Sostanza Prima aristotelica. L'immediatezza come criterio del rapporto fra essente ed essenza di ciò che è reale, sottrae a quest'ultimo il carattere della temporalità, da Aristotele in qua, e gli attribuisce, per tramite di un potere assoluto nei confronti del tempo, il dono della onnipotenza. Lo deifica.

La struttura così intesa, cifra appunto di una fase importante del pensiero sociale contemporaneo e della sua critica [Lévi-Strauss, 1962. Althusser, 1967. Eco, 1968. Deleuze, 1968], diventa una datità non bisognosa di ulteriori giustificazioni, un *primum* non riducibile, senza che si dia a questa postulazione fondamentale un carattere ontologico, nè tantomeno gnoseologico. La filosofia, sia essa metafisica o trascendentale, se si vuol giocare al gioco dello strutturalismo, non vale ormai più; sono passati lustri dal suo epicedio ed essa sa di stantio. La struttura sociale non è

⁴ Su Clastres si vedano almeno le seguenti, più o meno dirette, apologie: Abensour [1987], Campagno [2012] e Moyn [2004]. Per la sua critica, rimando alle considerazioni che farò e ai riferimenti bibliografici sparsi più oltre, nel corso del saggio.

dunque un universale, nè dell'Essere umano nè dei modi umani di conoscere l'Essente. Pure, è a fondamento di tutto.

Questo gesto, tipico dello strutturalismo nella sua fase classica, gli consente di sottrarsi alle maglie della critica classica, non solo di quella filosofica ma anche di quella scientifica. La Filosofia non ha certo interesse, e dunque alcun *potere* [Habermas, 1968], verso ciò che non ambisce all'universalità, ma anche la Scienza rifiuta di considerare con serietà ciò che non può essere sottoposto a dispositivi di misurazione certa. Filosofia e Scienza sono fuori-gioco. Il concetto di Struttura, così come viene a determinarsi negli anni sessanta e settanta, fatte salve le differenze di dettaglio, le aggira entrambe, le spiazzata, le supera: dunque le eredita e le prosegue, ne è una filiazione. Soltanto i figli, e solo a volte, riescono a muoversi tanto agilmente fra i sensi di colpa dei padri: li abiurano per riprodurli.

La filosofia *en générale*, che abbiamo qualificato con l'aggettivo 'classico', evidentemente con più di qualche forzatura, necessaria però a tenere fermo quanto di essenziale vi è nel ragionamento che proviamo a costruire, non è da intendersi come altro che il decorso della sua propria storia, da Aristotele (almeno) ad Hegel (escluso). Per quanto attiene alla Scienza, vale lo stesso principio tendenziale, da *vulgata*: da Keplero (almeno) ad Heisenberg (escluso). La prima, la filosofia, trova la sua composizione formale in Kant; la seconda, la scienza, pure. Il che non dovrebbe cessare di far riflettere.

Lo strutturalismo degli anni settanta si configura, infatti e anzitutto, come reinvenzione di questo rapporto *moderno* fra la scienza, da un lato, e la filosofia come sua epistemologia dall'altro. Esso non fuoriesce mai dal perimetro che lo aveva storicamente formato, ed è moderno anche e di più quando si pretende post-moderno. Il passaggio oltre la modernità si istituisce *concretamente* soltanto con la rivoluzione Francese, e con la riflessione, sulla Storia e la Storicità, che quella esperienza collettiva innesca, tanto nella filosofia post-kantiana quanto nella scienza post-sperimentale [Marcuse, 1941: 67 sgg.].

L'effetto immediato di ogni Filosofia della storia, a partire da Vico, consiste nel sottrarre alla filosofia moderna e alla scienza moderna l'oggetto attraverso il quale esse avevano costruito la propria soggettività a-storica, e cioè il *Dato*.

Il dato, che non è tanto 'dato' quanto 'preso' [Palmisano, 2017: 61 sgg.; 81-112], viene da Hegel frantumato nei modi, mai visibili immediatamente, del proprio prodursi negandosi dentro il corso del tempo [Hegel, 1830: 311-376. Marcuse, 1941: 117 sgg.; 149 sgg.]: contorno e direzione, posizione e moto, di qualsiasi essente, non possono da allora venire determinati *insieme* e nello *stesso tempo*. Se si afferra una delle due cose che ci si è 'dati', si perde l'altra, e se si ghermisce quella, svanisce la prima; proprio come nella fisica sub-atomica di Heisenberg.

Lo strutturalismo trattiene e supera la coscienza di questo trauma, questo attonito ritrarsi del soggetto in rapporto all'oggetto che egli si era dato. Che il rapporto esprimesse un modo di essere, o piuttosto un modo di conoscere, dal punto

di vista di quel ritrarsi esso costituisce un identico *orribile visu*. La scienza della struttura entro cui il Nostro si forma, e di cui si nutre, si presenta, allo sguardo di qualsiasi materialista storico, come un atto mancato, una *aufhebung* abortita; il tentativo di resistere alla realtà storica della merce, *in quanto* rapporto sociale, attraverso una sua negazione panica, non-mediata dalla ragione, im-mediata, e dunque *indeterminata* [Marx, 1844. 1857-58].

Quella negazione presentifica la propria indeterminatezza anzitutto perché si configura come puro atto linguistico, e anzi come quel tipo specifico di atto linguistico che Austin definì *allocutorio* [Austin, 1955]. Il suo 'no' è identico al proprio proferirsi cosciente; è soprattutto un perentorio '*dire di no*'. Questa parola panica, che non è intrecciata in modo concreto alla *socialità* [Giddens, 1984] di cui è strumento produttivo e riproduttivo, non è che parola *piena, affermativa* [Marcuse, 1964a: 139 sgg. 1937a. 1937b. Adorno, 1970]. Essa conferma la realtà, che di fatto vorrebbe negare, proprio con l'atto di negarla *solo* in modo indeterminato, sostituendola con se stessa e generando *feticci* nell'ambito poetico suo proprio: dunque *enunciati-merce* [Rossi Landi, 1968. Ponzio, 1991. Marazzi, 2014. Palmieri, 2012].

La realtà storica così *in-parolata* [Rossi Landi, 1979: 117-188], viene sottratta alla coscienza di sé per tramite della sua trasformazione in linguaggio, in pura significazione, come in Greimas [1970], eludendo il rinvio costitutivo delle *forme* linguistiche ai *fatti* sociali [Ricoeur, 1990.]. La realtà linguistica, astratta in modo così immediato dalla realtà sociale produttiva che la motiva, e a cui essa *sempre* si riferisce, si autonomizza e si intrama di parole-rifugio, di parole-speranza, di parole-volontà: che sono, ciascuna di queste e il loro insieme nel suo complesso, soprattutto *parole-paura*.

La paura di cui è il caso, e che solo ieri si diceva 'borghese', è una paura creativa, che manipola mentre seduce e vela. Essa costruisce, attraverso i propri strati agitati d'aria, la nicchia confortevole da cui invoca una sicurezza ontologica ormai persa per sempre, insieme alla propria *fase eroica* [Marx, 1867: 514-548]; una sicurezza che poi surroga in vari modi, purché *tutti* linguistici.

La realtà si mantiene però visibile entro il regime delle negazioni a cui è sottomessa linguisticamente. La protesta strutturalista contro il concetto di realtà, innescata *materialmente* dal decorso del capitalismo *nel tempo* [Gallino, 2005. Negri-Hardt, 2000. Harvey, 2014], una realtà genitrice lo strutturalismo stesso come profilo per la propria analisi, proclama l'inesistenza propria *sia* di un fondamento concreto che possa dirsi reale, *sia* della funzione che il decorso temporale assolve nel processo di costituzione di qualsiasi realtà. La materialità del processo storico si ipostatizza nella sua struttura.

La *materia* e la *storia*, dallo strutturalismo espunte, come è noto, dal processo costituente il sociale, incombono purtuttavia come presupposti impliciti e condizionanti lo strutturalismo stesso, come negativi ad esso interni e ineludibili. Non

esiste struttura che non sia pensata o agita da soggetti storici reali, o che non rifletta, modellizzandole, le operazioni tipiche della loro esistenza concreta, colta in qualche suo aspetto: una esistenza, peraltro, condannata al tempo, ad estinguersi nel tempo e a decorrervi in attesa di quella estinzione. Materia e storia si possono insomma eludere, ma non cancellare, e quella elusione prevede un processo, cognitivo e fattitivo, che è materiale e storico esso stesso, e che dunque afferma in modo pieno, per l'appunto e come si diceva, proprio ciò che dènega.

Questo accade in *ogni* formalismo, si trova tanto in Simmel quanto in Hijelmslev, e si ripresenta qui nello strutturalismo socio-antropico di Clastres, l'allievo prediletto di Lévi- Strauss [Geertz, 1998].

Occorrerà ora carare, quanto si è detto in generale intorno allo strutturalismo, sulla specificità del lavoro del Francese, perché la critica complessiva che ho provato a delineare nei suoi elementi di fondo, non è ancora pronta a penetrare la concretezza con cui Clastres ne riproduce l'oggetto. Per procedere oltre la sua ricerca, dunque, bisogna prima entrarvi davvero, il che costituisce comunque una stimolante esperienza intellettuale.

III

Il lavoro di Clastres può essere esposto, nella sua sostanza, analizzando i due saggi da cui citeremo più sotto. Si tratta di “Echange et pouvoir: philosophie de la *chefferie* indienne”, del 1962, e di “Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive”, del 1977. Il primo si trova ne *La société contre l'Etat* [Clastres, 1974: 25-42]; l'altro [Clastres, 1977] è inserito come secondo capitolo de *L'anarchia selvaggia* [Clastres, 2013], raccolta edita da Edition du seuil nel 1980 e rieditata recentemente in Italia da Eléuthera.

La cifra della speculazione clastresiana, notissima e ricapitolata da Marchionatti [2013] nella introduzione alla *Anarchia*, non deve ingannare. Come è noto, l'autore riflette anzitutto sul problema del potere nelle società senza storia, un potere che semplicemente non c'è; almeno per come lo intendiamo noi.

Sin dai primi cronachisti che arrivano nel Nuovo mondo, da Thevet a de Léry (cronachisti che Clastres compita scrupolosamente, insieme alla filosofia scettica di Montaigne e di La Boétie, in preparazione al suo primo viaggio in Sud America nel 1963 presso i Guayaki del Paraguay), appare evidente che le società amerindie a basso grado di complessità sistemica devono essere considerate anzitutto per l'assoluta mancanza, al loro interno, di strutture di potere stabili e dotate di autorità.

Questo è il dato da cui Clastres parte e che ritrova, accompagnato da quel tanto di sconcerto che doveva generare nei primi europei, in tutte le cronache di viaggio, stabilmente, dal sedicesimo al diciottesimo secolo. Il *dato*, confermato poi da

ogni ricerca sul campo l'antropologia abbia prodotto in seguito⁵, viene posto al centro della sua domanda di fondo.

Clastres è ossessionato dal comprendere non tanto *come* in quelle società, senza stratificazione, senza legge, senza capi e senza Stato, le cose possano funzionare ugualmente. Questa domanda è piuttosto la questione retorica che l'autore finge di porsi, per rivelare poi come ciò sia non solo possibile e in atto da millenni, ma anche plausibile sotto un profilo antropologico generale. Basta che si rifiutino i paradigmi scienziati ed economicisti in voga ai suoi tempi, con il loro corredo di evolucionismo storico e linearità nello sviluppo.

Non è questo 'come' che ossessiona Clastres, anche perché il contrasto all'etnocentrismo e all'economicismo costituisce la ragione sociale stessa dell'antropologia; è piuttosto il *perché* quelle società, fondate sulla uguaglianza e sul rifiuto di un piano di trascendenza per il potere, si siano poi trasformate in quelle civili, e cioè nelle nostre:

«On reconnaît ici l'autre visage de l'ethnocentrisme, la convintion complémentaire que l'histoire est à sens unique, que toute société est condamnée à s'engager en cette histoire et à en parcourir les étapes qui, de la sauvagerie, conduisent à la civilisation [...] Le constat d'une évolution évidente ne fonde nullement une doctrine qui, nouant arbitrairement l'état de civilisation à la civilisation de l'Etat, désigne se dernier comme terme nécessaire assigné à toute société. On peut alors se demander ce qui a retenu sur place les derniers peuples encore sauvages». [Clastres, 1974: 162]

Ecco, è questa la domanda che rende davvero interessante Clastres. Egli si colloca da subito nel campo della sociologia, perché molto oltre l'etnografia di una determinata cultura tribale, cerca in essa una sorta di matrice, un *archè* che si sarebbe perduto in modo irredimibile, e si arrovela sul perché ciò sia accaduto. Fin dall'inizio, e benché insista sulla *gerarchia* o sul *debito* [ibidem: 40 sgg.], il suo

⁵ Per una ricognizione esaustiva nel campo dell'antropologia, si veda Palumbo [2018: 105-178], che non solo ricostruisce come lo sviluppo di paradigmi femministi o post-coloniali abbia demolito l'idea stessa di libere e felici società senza storia, perché la storia del contatto delle popolazioni a minore grado di complessità è costituita anche dalla complessa relazione, di violenza e di scambio, che le intreccia a quelle occidentali, secondo la distinzione francofortese fra *Kultur* e *Civilization* [Horkheimer-Adorno, 1956: 103-116]; ma che indica, insieme, caratteri e valore di alcune delle ricerche che si muovevano in quegli anni in direzione contraria, ad esempio quelle di Harris o Wolf, e che andrebbero forse, dopo l'indigestione di relativismo post-politico, rilette e recuperate. In questo senso si vedano Leclerc [1996] e Thomas [1994]. Uno sguardo davvero autoriale, perché integra la fenomenologia heideggeriana con la critica dell'economia politica marxiana in un modo che è a mio avviso sorprendente, dopo Marcuse, è rappresentato da Palmisano [2017], in particolare dalle sezioni "L'esserci degli antropologi" [21-38], "La fine dell'antropologia atlantica" [55-79] e "Uscendo dal vicolo cieco" [113-131]. Sul rapporto dialettica/colonialismo e violenza/colonialismo, si vedano Sartre [1988], Fanon [1963] e Negri-Hardt [2000: 127 sgg.].

sguardo è rivolto, seppure di sbieco, quasi a dissimulare se stesso, verso una critica della società industriale avanzata e del suo fondamento reale; cioè a dire verso lo *Scambio* come universale sociale.

Dato l'approccio libertario, e dunque centrato sulla venerazione della libertà individuale borghese, Clastres non vede nelle società indie una *fase* del processo di omizzazione, che sottrae temporaneamente quelle comunità alla necessità storica della produzione di un surplus, e dunque al formarsi di una differenziazione sociale del processo di lavoro che ecceda quella sessuale fra maschi e femmine. Io direi che finge di non vederlo, e che vede quel che vuol vedere: la paura spesso funziona così. Partendo dalla libertà individuale, e non dal lavoro collettivo, scopre libertà ovunque e lavoro da nessuna parte.

Prima di guardare i primitivi con gli occhi di Clastres, vorrei anticipare intanto quel che intravedono i miei. I soggetti tribali di Clastres mi appaiono come al lavoro *sempre*, a patto di non confondere il loro lavoro con quello soltanto materiale e alienato, venduto ad un certo prezzo sul mercato della società capitalistica; tanto su quello dei prodotti non immediatamente linguistici quanto su quello dei prodotti che immediatamente lo sono [Rossi Landi, 1968]. Nonostante vivano al di fuori di un siffatto regime del lavoro, quei soggetti sono pur sempre condannati alla *legge della cosa* [Marcuse, 1933], una legge che obbliga violentemente a riprodurre in modo automatico ciò che da sempre esiste per la comunità, e che per sempre esisterà; senza scampo alcuno.

Questa oggettività determinante fin il più piccolo dettaglio della vita soggettiva, diventa per Clastres il segno della libertà completa del soggetto, mentre invece egli è costantemente al lavoro nella riproduzione di ciò che lo condiziona, materialmente e culturalmente. Nella vita di colui che Hegel chiamò una volta l'uomo *sepolto* nella natura, non esiste soggettività alcuna ma solo una gigantesca istanza oggettiva, che si contrappone al singolo "come l'Universale nella realtà" [Horkheimer-Adorno, 1944]. Una Cultura così intesa, piuttosto che umanizzare la Natura col processo materiale del lavoro, la ostracizza con quello immateriale della parola, del racconto, della magia, provando a congelarla in un eterno presente, fuori dalla materia e dalla storia. Della Natura viene però riprodotto l'aspetto essenziale del ciclo, del ritorno, della liquidazione del tempo come di un tabù. Proprio come fa lo strutturalismo con l'analisi della società mercificata: anche questo fa riflettere.

Lo sguardo di Clastres, ora. La Libertà come condizione assoluta del soggetto nella tribù india, correlato dell'assenza assoluta di una autorità trascendente l'insieme dei soggetti, viene dall'antropologo celebrata nel saggio sulla *chefferie*:

“C'est donc bien le défaut de stratification sociale et d'autorité du pouvoir que l'on doit retenir comme trait pertinent de l'organisation politique du plus grand nombre de sociétés indiennes: certaines d'entre elles, come les Ona e les Yahgan de la Terre du

Feu ne possèdent même pas l'institution de la *chefferie*: et l'on dit des Jivaro que leur langue ne possédait pas de terme pour désigner le chef" [Clastres, 1962: 26]

Pare, ad alcuni, che gli Indio non siano in grado di *creare* il potere, e che ciò configuri una loro mancanza, probabilmente da attribuire al limitato stadio del loro sviluppo:

«Et l'on serait vite tenté, cédant aux tentations d'un évolutionisme plus au moins conscient, de conclure au caractère épiphénoménal du pouvoir politique dans ces sociétés, que leur archaïsme empêcherait d'inventer une authentique forme politique». [ibidem: 27]

La tesi, però, non regge, e su questo Clastres è da condividere. Occorre esaminare la questione del potere presso i primitivi più da vicino. Uno dei caratteri della *chefferie*, allora, già in Lowie [1948] è costituito dalla *generosità*:

«[Ce trait là] paraît être plus q'un devoir: une servitude. Les ethnologues ont en effet noté chez les populations les plus diverses d'Amérique du Sud que cette obligation de donner, à qui est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent». [Clastres, 1962: 28]

L'altro tratto fondamentale del capo indio è rappresentato dalla sua capacità di *raccontare*, dalla parola come operazione di resistenza alla storia; esso si connette strettamente alla sua pressoché totale assenza di autorità:

«[...] les chefs pilaga, scherenté, tupinamba, exhortent chaque jour leur peuple à vivre selon la tradition [...] Le thème habituel de ses harangues est la paix, l'harmonie et l'honnêteté [...] Sans doute le chef prêche-t-il parfois dans le désert: les Toba du Chaco ou les Trumai du Haut-Xingu ne prêtent souvent pas la moindre attention au discours de leur leader». [Ibidem: 29]

L'esame della questione della *chefferie* conduce l'antropologo a formarsi una opinione netta in merito alla società primitiva come campo di circolazione generale di beni, di prestazioni, di doni. Clastres è contro lo Scambio, come principio generale delle società a basso grado di complessità strutturale, già da qui, dal saggio del '62. C'è infatti un tratto della *chefferie* che esclude *radicalmente* il processo di reciprocità del dono, contrapponendosi al modello scambista pensato dall'antropologia di Mauss e di Lévi-Strauss: è la *Poligamia*.

Il capo indio riceve beni-donna in misura non conforme alla normale posizione di qualsiasi altro membro del gruppo. E questo carattere, di assenza di reciprocità, vale in ogni società della Foresta tropicale, ed eccede le dimensioni

diverse e la variabilità dello sviluppo tecnologico in esse presenti. È un dato comune, fatte salve le società del nord-ovest, cioè grossomodo le popolazioni andine fra gli attuali Perù, Colombia e Bolivia. Esse risultano *già attratte*, dice Clastres, entro processi di stratificazione sociale evidente. Sono *già* divise in caste e orientate alla guerra sistematica come mezzo non di difesa pre-storica della propria autonomia assoluta, come accade presso i Guayaki, ma di reperimento dei beni-donna utili a implementare il complesso in divenire delle proprie alleanze politico-militari (in quel 'già attratte' redime, *en passant*, dissimulata appunto, la coscienza della storicità *anche* dei popoli non-ancora-civili).

La poligamia comunque, e la poliginia sororale anzitutto, appaiono legate, nelle società della Foresta tropicale sud-americana, in modo *indissolubile* alla figura del capo:

«Presque toutes ces sociétés, quels que soient leur type d'unité socio-politique et leur taille démographique, reconnaissent la polygamie; mais presque toutes également la reconnaissent comme privilège le plus souvent exclusif du chef [...] Une bande de nomade guayaki ou siriono, peuples sans agriculture, compte rarement plus de trente personnes. Par contre, les village tupinamba ou guarani, agriculteurs sédentaires, ressemblaient parfois plus di mille personnes [...] Il n'en est que plus frappant de constater que la plupart de ces cultures, de la misérable bande guayaki à l'énorme village tupi, reconnaissent et admettent le modèle du mariage plurale, fréquemment d'ailleurs sous la forme de la polyinie sororale». [Ibidem: 29-30]

La figura dello *chef* non è dunque iscritta sul piano della reciprocità delle relazioni inter-tribali, e purtuttavia esiste, anche se manca del tutto di potere reale. Siccome quello politico è un piano di manifestazione del sociale e della sua struttura, oppositiva e relazionale come la *Langue* di Saussure, esso *deve* potersi esprimere sul piano di superficie della vita sociale. Quindi esso esiste, pur non essendo soggetto alla relazione reciproca che sembra formare di sé ogni aspetto della vita tribale.

Violando, da marxista, la lettera, anche se non credo la sostanza, delle tesi di Lévi-Strauss, potrei affermare che, alla sua scuola, si tende a farsi, della società primitiva, l'idea di un gigantesco mercato a cambio variabile e non prescrittivo, che copre *ogni* aspetto della vita associata. Questo mercato sociale, segnico, significazionale, materiale, politico, poniamo di una comunità guayaki, senza il quale nessun altro aspetto della vita collettiva può costituirsi e attraverso cui, anzi, ciascuno di essi si forma e si trasforma, è *davvero* un mercato? Possiede davvero, e anzitutto, il carattere della scambiabilità generale? Manifesta, quella cultura, e le altre che le sono sorelle, una tendenza *originaria* ed *intrinseca* allo scambio generalizzato?

Ecco, la risposta di Clastres a questa domanda lo colloca in una posizione autonoma rispetto alla tradizione strutturalista, una posizione che a mio avviso rinvia a molto post-strutturalismo. Clastres si contrapporrà apertamente, nel saggio sulla

violenza e sulla guerra primitive [Clastres, 1977], al paradigma scambista di Lévi-Strauss, come stiamo per vedere. Ma già dal saggio sulla *chefferie* la sua posizione è chiara. Il potere è immanente ad ogni società, è il piano di manifestazione di un tratto strutturale: non esistono società senza potere, ma solo due tipi di potere: quello *non coercitivo* e quello *coercitivo* [Clastres, 1969]. Il passaggio dall'uno all'altro resta un mistero, ma intanto è chiaro che il politico, nelle società selvagge, si presenta come assenza, non del potere in generale, ma del potere autoritario e coercitivo, rappresentato dallo Stato.

I selvaggi hanno una intuizione fondamentale, che fa loro sentire l'istituzione di un piano di trascendenza, in cui il potere si oggettivi e si autonomizzi dalla struttura sociale, come un pericolo mortale per la loro comunità senza storia; un pericolo che essi esorcizzano *non* espungendo il potere stesso dall'organizzazione della loro vita associata, *ma* ricoverandovelo invece, col preciso scopo di svillaneggiarlo, di deriderlo, di de-potenziarlo.

La differenza fra *prestigio* e *potere*, su cui il Francese insiste [Clastres, 1976a], definisce questa natura particolare del politico entro le comunità amerindie, per cui esso diventa il gesto con cui l'ambizione, il narcisismo, la voglia di essere 'di più' di qualsiasi altro, vengono attratti entro il campo delle contromisure sociali e neutralizzati attraverso la loro negazione immanente. Ecco i capi che non comandano, che parlano mentre nessuno li ascolta, che devono lavorare molto più degli altri per onorare il debito inestinguibile a cui la loro comunità li condanna [Clastres, 1962: 41].

Tutto ciò è non solo consentito, ma proprio *fondato* nell'esistenza di una relazione completamente dissimmetrica, che nega dunque la plausibilità dello Scambio come fondamento generale comunitario nei primitivi. Il potere esiste da sempre, solo che quelle comunità ne bloccano l'affermazione attraverso le prassi tradizionali della loro esistenza senza storia, mentre i 'civili' consentono al politico di autonomizzarsi e di diventare Stato. Inizia così, insieme alla stratificazione sociale, quella terribile iattura, quel *malencontre*, con La Boétie e Nietzsche [La Boétie, 1576. Nietzsche, 1887. Clastres, 2013: 75 sgg.], che è la Storia stessa.

I selvaggi, allora, non si reggono affatto sull'universale sociale dello scambio; essi non vivono per scambiare, nè scambiano per vivere. La guerra non è, come voleva Lévi-Strauss, la conseguenza di transazioni mal riuscite: piuttosto è vero il contrario, come Clastres argomenta nel saggio sulla guerra nelle società primitive [Clastres, 1977].

La guerra è a fondamento della vita sociale selvaggia perché consente di riprodurre e ribadire la completa unicità e la totale autonomia che ciascuna di quelle comunità pretende per sé: è la guerra a generare le alleanze, che sono funzionali al poter-fare la guerra a certi vicini senza dovere contemporaneamente rischiare di affrontarne altri. La guerra è il *primum*, lo scambio e l'alleanza un derivato. Anche se "scambio e violenza non si pongono come un'alternativa [...] La società primitiva è il

luogo dello scambio ed è anche il luogo della violenza” [Clastres, 1977: 51], l’ordine di priorità fra i due fenomeni è fissato con chiarezza, e fissato in modo da aggredire il concetto di totalità-in-divenire di Hegel, e poi di Marx:

«La comunità primitiva è nello stesso tempo totalità e unità. Totalità, in quanto insieme compiuto, autonomo, completo [...]: società nel pieno senso del termine. Unità, in quanto il suo essere omogeneo persiste nel rifiuto della divisione sociale, nell’esclusione della disuguaglianza, nell’interdetto dell’alienazione. La società primitiva è totalità in quanto il principio della sua unità non le è esterno, in quanto non permette che nessuna figura dell’Uno si distacchi dal corpo sociale per rappresentarla, per incarnarla come unità [...] Una comunità che si assicura il controllo del territorio sotto il segno di una Legge [immota, ancestrale; n.d.a.] garante della sua indivisione: ecco che cos’è la società primitiva. La dimensione territoriale comprende già il legame politico, in quanto implica l’esclusione dell’Altro [...] È di fronte alle comunità o alle bande vicine che una specifica comunità o banda si pensa come differenza assoluta, libertà irriducibile, volontà di conservare il proprio essere come totalità una [...] La possibilità della guerra è presente nell’essere stesso della società primitiva». [Clastres, 1977: 58]

L’analisi clastresiana di *due* dei modelli prodotti dall’antropologia per leggere il fenomeno della violenza nelle società primitive, è alquanto rivelatrice. Vi si contesta anzitutto la teoria della violenza di Leroi-Gourhan [1964], perché nonostante quegli riconosca e descriva con cura la dimensione dell’aggressività, nei fatti coestensiva all’essere sociale selvaggio, tuttavia la colloca ad un livello soltanto biologico. Leroi-Gourhan inquadra la violenza come carattere dell’animale-uomo, che esiste in continuità con la Natura, e non invece entro la Cultura di cui questo si dota, in *totale* opposizione a quella.

Il processo di ominazione esiste solo in quanto nega *assolutamente*, nel culturale, il biologico e il naturale:

«[...] si va ben oltre l’imprudenza quando si scommette sul continuismo nell’analisi dei fatti umani, quando si riduce il sociale al naturale, l’istituito al biologico. La società umana non è materia della zoologia, ma oggetto della sociologia [...] Per dirla in modo prosaico, per Leroi-Gourhan la guerra è *la caccia all’uomo* (in corsivo nel testo: n.d.a.)». [Clastres, 1977: 41]

Sull’altro versante, la soluzione economicista al problema della guerra presso i primitivi non soddisfa minimamente alle condizioni di plausibilità poste da Clastres. L’idea che i popoli primitivi si facciano la guerra perché entrano in competizione in merito a risorse materiali scarse, contrasta con quelle che, insieme a Sahlins, al tempo

attratto nel campo di Lévi-Strauss, il Francese definisce società dell'*abbondanza* [Sahlins, 1972]. La pretesa 'economicista' viene irrisa livorosamente:

«Se il discorso marxista [...] assimila così facilmente le rappresentazioni più sommarie del senso comune, delle due l'una: o il senso comune è spontaneamente marxista (o Manes di Mao!) oppure un marxismo del genere non si distingue dal senso comune che per la ridicola pretesa di presentarsi come discorso scientifico». [Clastres, 1977: 45]

Di Sahlins, Clastres scrive la prefazione a *Stone age economics* [Clastres, 1976b], oltre ad intrattenere con lo studioso americano un solido rapporto di amicizia e ricerca, per diversi anni. Clastres lavora, per la verità, con chiunque possa rappresentare un solido argine alla deriva marxista, come nel caso della quasi venerazione mostrata per le tesi, tutt'al più onestamente quantitative, della Scuola di Berkeley. Queste vengono diffuse in Francia negli anni sessanta da Pierre Chaunu [1960]: Clastres, nel '63, scrive un saggio sulla demografia amerindiana che ha al suo centro il lavoro storico-statistico di quella Scuola [Clastres, 1963].

In *Stone age*, Sahlins [1972] sostiene che le società primitive non sono affatto assediata dalla indigenza, non hanno interesse ad accumulare un qualsiasi surplus, e che se anche lo avessero, non saprebbero poi su quale mai mercato provare a collocarlo:

«Dalla sua analisi risulta infatti che non soltanto l'economia primitiva non è una economia della miseria, ma che permette, al contrario, di definire la società primitiva come la prima società dell'abbondanza. [...] la macchina produttiva primitiva assicura la soddisfazione dei bisogni materiali delle persone [...], funziona al di sotto delle sue potenzialità oggettive [e] potrebbe, se lo volesse, funzionare più a lungo e a maggiore intensità, produrre surplus, costituire scorte [...] Se le società primitive non lo fanno, anche potendolo, vuol dire che non vogliono farlo [...] Basandosi su una massiccia quantità di studi effettuati in diverse aree del globo, Sahlins sottopone a un esame dettagliato le configurazioni locali del Modo di Produzione Domestico (melanesiane, africane, sudamericane), mettendone in luce le caratteristiche ricorrenti: predominio della divisione sessuale del lavoro, produzione segmentata finalizzata al consumo, accesso autonomo ai mezzi di produzione, relazioni centrifughe fra le unità produttive [...] Sahlins [...] ricorre a categorie propriamente politiche alla base dell'organizzazione sociale primitiva: segmentazione, autonomia, relazioni centrifughe». [Clastres, 1976: 98]

Qui, fin nel tono dell'esposizione, la volontà è quella di celebrare Kropotkin e Malatesta, *contro* il valore-lavoro e *dentro* le trame stesse della preistoria umana. Ma al di là di questo atteggiamento, che per chi come me rivendica la necessità di una

ricerca che sia politica rappresenta un merito, e non un difetto, si impone il *dato* che i primitivi non pongono il lavoro al centro della loro vita sociale; almeno per come il lavoro viene inteso da Clastres e dagli economicisti da DIAMAT cui egli spesso riduce il materialismo storico.

Questa focalizzazione sul lavoro ci sta gradualmente portando a discutere, insieme a Marcuse, dei suoi fondamenti filosofici [Marcuse, 1933], in chiusura del saggio. Intanto occorre guardare più da vicino la mossa clastresiana.

Come abbiamo detto, infatti, le presupposizioni del discorso strutturalista, *in quanto* discorso ideologico, diventano evidenti quando si confronta quel discorso con ciò a cui esso si oppone. E allora notiamo come il biologico, la Natura, venga negata recisamente e allontanata da sé. La Cultura, più che umanizzarla, la nega. Allo stesso modo la cultura tribale si oppone all'economico, di cui secondo Clastres non v'è traccia.

Questo culturalismo ominante costruisce la propria identità disciplinare attraverso opposizioni formali binarie. Alla vita come natura, come materia, come processo organico, Clastres oppone l'umano come cultura, e però in nessun senso *determinato e concreto*, ma solo in quello generico e astratto dell'altro da sé, del totalmente alieno. La Cultura istituisce la *differenza* del proprio Noi comunitario a partire da una Natura che essa non porta con sé, che non prosegue: è *costituente e anti-dialettica* in senso post-moderno [Deleuze, 1968. Negri-Hardt, 2000: 79 sgg.]. Allo stesso tempo essa si dà forma ominante per tramite di una correlata negazione indeterminata dello Scambio, anche contro quella tradizione, che è la propria, che vede nel *prestazionismo* universale [Mauss, 1924] e nello *scambio* generalizzato [Lévi-Strauss, 1949] l'essenza stessa del sociale.

Clastres lo strutturalista elude le lavorazioni umane della natura e lo scambio come criterio della circolazione generale dei prodotti di quel lavoro. Clastres lo strutturalista rifiuta la centralità del lavoro nel processo di ominazione.

Fin qui non c'è nulla di sorprendente per il pensiero; almeno per il mio. L'antropologia politica, a seguire una di quelle fitte storie disciplinari e le loro diatribe, di cui dicevamo, ha prodotto da tempo una critica convincente di questo tipo di tesi. Anzi *per* tempo, direi, in particolare con riferimento a Clastres. Marc Abélès, come egli rammenta in un suo recente lavoro [Abélès, 2014], si convinse già negli anni settanta della natura tutta ideologica del lavoro di Clastres, attivo nel '68 francese in un campo diremmo situazionista, e determinato a svolgere un'opera sistematica di sacrosanta (per me) propaganda anarchica. Clastres, con cui si deve solidarizzare umanamente, prima tradisce Lévi-Strauss l'integrato, Lévi-Strauss il moderato, e poi utilizza chiunque possa fornirgli un appiglio contro il marxismo, in quella che appare come una pura campagna ideologica.

Più ancora di quella sincronica, la critica diacronica è stata decisamente liquidatoria. Dagli anni ottanta in poi, dentro la storia di quella disciplina viene respinta la tesi di società senza storia, sostanzialmente da due differenti punti di vista:

quello femminista e quello culturologico post-marxiano [Palumbo, 2018: 100 e sgg]. Cito tre aspetti. i) L'esistenza di uno sfruttamento sistematico delle donne e dei giovani, dentro le tribù; ii) la riscoperta di molta storicità entro un passato che si afferma perentoriamente come immutabile ma non per questo lo è davvero, perché mostra spesso tracce di decorsi evolutivi, di relazioni forzate con altri, e anche di regressioni presentate poi tutte come altrettante origini; iii) la collocazione del concetto gramsciano di *Egemonia*, e l'analisi delle culture *subalterne*, al cuore stesso dei *Cultural Studies*. Questi tre aspetti descrivono il campo di una critica, a Clastres, che appare come un *dato* nella storia dell'antropologia come scienza. Su tutto questo genere di questioni, entro le quali, come ho detto, non voglio e non posso diffondermi, rinvio a Palumbo [2018], ricchissimo di informazioni e dotato di una bibliografia enciclopedica.

A me interessa ora, avviandomi verso la chiusura, centrare la questione a mio avviso fondamentale in Clastres, e che rappresenta anche ciò su cui la sua speculazione ancora ci interroga. È la questione del Lavoro.

Ha ragione Clastres, oltre i limiti disciplinari e metodologici che gli sono stati imputati, ad escludere il lavoro dalla vita sociale e pratica di queste comunità? Se sì, di che lavoro si tratta, e in che modo la sua analisi può contribuire ad uno studio, anche filogenetico, delle cosiddette società 'civili'?

IV

Marcuse sembra d'accordo con Clastres. Ecco un estratto dal noto saggio del '33 sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro:

«Si è sempre insistito sul fatto che il lavoro sembra avere fra i primitivi un significato essenzialmente diverso da quello che ha tra i cosiddetti popoli civili [...] Il lavoro non è qui un fare regolare, e la copertura del fabbisogno non va oltre a ciò che è necessario al momento (anche quando questi uomini sanno bene che in futuro si troveranno in uno stato di bisogno). Il tempo dedicato al lavoro è sproporzionato in maniera vistosa rispetto al gioco, alla danza, alla fabbricazione di ornamenti [...] Si impone immediatamente la connessione tra il rapporto dell'esistenza col tempo (storicità) e il lavoro come modo della prassi esistenziale. I primitivi non hanno quel rapporto col tempo che solo fa dell'esistenza un'esistenza storica, e che è anche un elemento costitutivo del lavoro come prassi esistenziale. La loro esistenza è essenzialmente pre-storica [...] Il confine fra esistenza storica ed esistenza pre-storica [...] è un confine essenziale, che divide diversi modi dell'esistenza. Non si può risolvere [...] la questione se l'indigenza crescente [...] e la progressiva contrazione dei beni [...] possano spiegare l'instaurarsi del rapporto storico col tempo e con ciò il passaggio al lavoro come prassi esistenziale. Anche la teoria economica sembra dare quasi generalmente una risposta negativa a tale questione [...]; essa ritiene che il

progresso dallo stato preeconomico a quello economico non sia spiegabile sulla base di motivi puramente economici». [Marcuse, 1933: 174-175]

Come si vede, questo breve passaggio, niente più che una digressione entro l'impianto del saggio, e che per di più si chiude in modo decisamente interlocutorio, pare accogliere però in pieno la tesi di Clastres. Ci troviamo di fronte a un *passaggio denso* nel decorso del pensiero marcusiano, sinanche anfibologico, e merita di essere trattato con cura.

Il saggio sul concetto di lavoro è uno dei rari casi in cui l'heideggerismo del Marcuse di quegli anni costituisce, piuttosto che un limite, una risorsa contro la sua tendenza, in quella fase, ad un materialismo forse un po' scolastico e ad un economicismo di maniera. Di solito accade il contrario; è proprio la cifra del suo marxismo, inizialmente incentrato sui *Manoscritti* [Marx, 1844] e poi capace di rinnovarsi e radicarsi sempre più, a sorprendere per la propria attualità.

Qui è vero il contrario. L'analisi del lavoro, sviluppata per tutto il saggio in modo stringente come ontologia fondamentale dell'essere sociale, parte sì a cercare le strutture più semplici a partire dalle più complesse, secondo la lezione marxiana, e però poi istituisce una cesura netta e drammatica che non separa tanto, poniamo, un certo primato dall'Homo Sapiens, ma determinati uomini invece, e determinate donne, insieme al loro vivere associato, da tutti gli altri, e in definitiva soprattutto da noi. Esattamente come in Clastres, per parlare di 'civiltà' occorre attendere il *malencontre* dell'ingresso, nella comunità indivisa, della stratificazione sociale e dello Stato.

Qui una certa moda culturologica alla Polany, che istituisce fratture radicali e mutamenti di paradigma all'interno del decorso storico, a proteggersi forse dal determinismo engelsiano, pare trovare un precedente autorevole, sebbene Marcuse non si diffonda affatto sulla questione ma la anticipi soltanto, ed in modo piuttosto sommario, per poi accantonarla lasciandoci più domande che risposte.

La sua indagine, d'altra parte, è rivolta all'analisi del lavoro come sostanza dell'essere sociale capitalista, e il retrocedere a determinare una sinossi delle sue linee di sviluppo si ferma al punto in cui impatta con l'hegeliano uomo *sepolto*, sostanzialmente riproponendolo.

Egli non ha *interesse*, nel senso di Habermas [1968], a concentrarsi su quelle comunità pre-civili, e ad indagarne i contorni. La sua scelta di campo manifesta determinati piani di pertinenza e ne *narcotizza* altri [Eco, 1979]. Se l'intenzione è politica in senso marxiano, le cose si studiano per poterle cambiare; la gnoseologia pura è illusione ideologica o turismo cognitivo da collezionisti. Se si pensa che la vera posta in gioco della Storia sia la ricongiunzione della coppia Libertà-Felicità, e che il capitalismo debba saldarci il conto delle proprie molte promesse; se si lavora alla costruzione di una società pacificata, senza conflitti fra uomo e donna, fra uomo e uomo, fra Io ed Es dentro l'uomo, allora la *curiosità* analitica, verso comunità che

istituzionalizzano la guerra permanente e la tortura, come ben spiega Clastres, o che si fondano sullo scambio sistematico di beni-donna, è davvero minima.

I Francofortesi, inoltre, hanno sempre visto l'utopia come *redenzione*, come qualcosa che deve essere realizzato nel futuro e che si trova al fondo della Storia, non certo al suo inizio. Contro Nietzsche, per Adorno l'origine è la *meta* [Adorno, 1951: XXXV sgg.]. Per tutto questo insieme di ragioni, la visione dei primitivi che fa capolino in Marcuse è comprensibile.

Essa deriva, però e al contempo, dai fondamenti stessi del concetto di lavoro, enucleati appunto nel saggio del '33. Il carattere costitutivo di *peso*, ad esempio, o il piegarsi alla *logica della cosa* [Marcuse, 1933: 154 sgg.], come tratti ontologici del lavoro da fissare ad un livello esistenziale e non fenomenologico, rischiano quasi di annullare la distinzione marxiana fra *oggettivazione* e *alienazione* [Marx, 1944], e contribuiscono al fraintendimento dell'opera del Tedesco in una prima fase della sua ricezione in Italia: se ne trova traccia nella prefazione che Jarvis appone alla prima edizione di *Eros e Civiltà*, per i tipi della Einaudi [Jervis, 1967]. Voglio dire che si esprime, nel Marcuse degli anni trenta, lo sforzo evidente di lasciare andare un certo heideggerismo di maniera, che infatti scompare già nel '34-'36, ma che in questo saggio è invece ancora presente. Anche il concetto di tempo libero come correlato necessario e impotente del tempo di lavoro, mentre definisce alcuni aspetti del capitalismo autoritario che Marcuse vede formarsi in Germania e in Italia fin dagli anni venti, e intorno al quale scrive "La lotta contro il Liberalismo" [Marcuse, 1934], contribuisce però qui alla costruzione di una cesura netta fra società con e senza storia.

A mio avviso i) vi sono diversi aspetti della teoria marcusiana del lavoro che sono assolutamente validi, e poi esiste anche ii) una direzione chiara in cui le sue considerazioni possono essere completate dagli studi che, negli anni sessanta e settanta, Ferruccio Rossi Landi pubblicò sul linguaggio *in quanto* lavoro, e *in quanto* mercato [Rossi Landi, 1968. 1979].

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'heideggerismo ancora in atto nel saggio sul lavoro evita di collocare il lavoro stesso su un piano strettamente economico, dunque lo sottrae non solo all'economicismo, maledizione di ogni marxiano serio, ma proprio all'Economia come disciplina separata. La battaglia teorica, che fu anzitutto di Marx, contro la riduzione del valore al valore d'uso, del bisogno ad un dato quantitativo e misurabile, del circolo produzione-consumo ad un processo che produce solo i beni consumabili, e non *anche* i loro consumatori [Marx, 1857-58: 13-16]. Tutto questo insieme notissimo di considerazioni critiche, articolato da Marcuse, nel saggio di cui discutiamo, intorno al concetto di *copertura del fabbisogno* di Gottle [Marcuse, 1833: 164 sgg.], è molto importante per le sue successive ricerche sulla psicanalisi e su Freud [Marcuse, 1955], visto che viene connesso direttamente al problema della *bisognosità* (*lebensnot*) umana.

Questa si mostra come irriducibile ad un piano di soddisfacimento di bisogni soltanto materiali, e indica una permanente e costitutiva tendenza umana alla insoddisfazione come tratto ontologico, retaggio dell'essere-gettato del *Dasein* di Heidegger. Marcuse insiste poi sulla *produzione* della *permanenza* e della *sussistenza* delle strutture, mai soltanto materiali, in cui si ricomprende l'agire comunitario, interrogando ancora Gottle e portando un'altra delle categorie centrali dell'economia politica, quella della produzione appunto, oltre se stessa.

Allora diciamo che tutto questo heideggeriano approfondire, forzare, allargare e de-economicizzare il concetto di lavoro, fornisce gli strumenti, forse involontariamente, per una critica proprio a quella concezione, delle comunità primitive come comunità prive di lavoro, che invece nel saggio pare venire sposata.

La *lebensnot* infatti, se è questione ontologica, non può non incidere sul modo primitivo di far permanere e di stabilizzare l'insieme dei propri fabbisogni. Che sono evidentemente culturali, ecologici, complessivamente sociali, senza che debbano venire necessariamente descritti attraverso le figure del lavoro salariato contemporaneo. Si trova insomma in quel saggio, e grazie ad Heidegger, una idea di lavoro che non è assolutamente riducibile alla materialità del lavoro industriale produttivo, contro il quale lo sguardo 'di sbieco' di Clastres tanto si accanisce. Infatti, ad esempio in *Eros e Civiltà* [Marcuse, 1955], la *lebensnot* non solo non si arresta di fronte al mondo pre-storico, ma viene anzi a caratterizzarlo in modo costitutivo, senza assumere l'aspetto corrivo di una mancanza di beni immediatamente materiali.

Se poi, a Marcuse, si affianca la sostanza della tesi rossilandiana, si riescono a fare ulteriori passi in avanti.

È nota, quella tesi, soprattutto ai cultori del marxismo critico, presso i quali se ne scrive e se ne discute ancora molto [Marazzi, 2014. Palmieri, 2012]. La sostanza della stessa, cui qui posso soltanto alludere nei suoi elementi di fondo, consiste nella proposta di considerare il linguaggio come passibile di analisi per tramite delle categorie della critica dell'economia politica. Lo studio del *Linguaggio come lavoro* [Rossi Landi, 1968] insegna anzitutto un forte anti-mentalismo, e poi l'abitudine a vedere nei fatti di Lingua una questione di *produzione*.

Il linguaggio viene prodotto proprio come si produce la merce, con un lavoro freddo (morto), accumulatosi progressivamente a formare un capitale linguistico costante, ed un lavoro caldo (o vivo) col quale i soggetti, che intramano quella comunità, a quello morto si applicano in modo variabile. Lo riproducono dunque, nei suoi assetti di fondo, mentre producono in apparenza soltanto enunciati utili al decorso delle proprie prassi di vita.

La categoria che consente di rapportare la produzione materiale a quella immateriale (ma ogni produzione è insieme l'una e l'altra cosa) è l'*omologia* [Rossi Landi, 1979: 248 sgg.].

Produzione materiale e produzione immateriale non sono affatto identiche, e non sono nemmeno analoghe, come Rossi Landi rammenta a molti strutturalisti e

semioticisti 'binari', del tipo di Levebre [Rossi Landi, 1979: 222-223]. Esse sono *omologhe* invece: determinati dispositivi di produzione, tanto linguistica che non linguistica, ad un dato livello di complessità, possono essere senz'altro messi nel dovuto rapporto. La merce, ad esempio e contro Levebre, non è omologa al segno ma all'enunciato. Nonostante si presenti come un insieme di parti più piccole, ognuna delle quali, e poi anche il loro complesso unitario, rinviano a processi produttivi di cui ignoro forma e funzioni, io la uso, perché essa risponde a un mio bisogno, senza occuparmi mai di questa sua complessità interna. La riproduco senza averne mai imparata la produzione, proprio come mi accade con gli enunciati che proferisco nella mia vita quotidiana di soggetto sociale competente [Rossi Landi, 1968].

Il capitale linguistico (culturale, segnico, significante) *costante* è dunque un insieme di strumenti, di materiali e di istruzioni operative dentro cui mi trovo gettato già alla nascita, ed esso, in un rapporto dialettico e *variabile* col lavoro vivo che io vi applico, determina interamente quel che chiamo *coscienza*. Il linguaggio, con Marx, è la coscienza materiale e pratica di una comunità. Questa si produce e riproduce attraverso un lavoro linguistico variabile che si rapporta in modo dialettico alle modalità che il capitale costante a cui si applica prescrive per la propria riproduzione. È molto ricca, oltre che convincente, la descrizione dei vari nessi fra i diversi aspetti della produzione *materiale e immateriale* [Rossi Landi, 1968], a cominciare dalla messa in questione dell'utilizzo di questa terminologia, che io sto usando per ragioni di comprensibilità generale.

Quel che più importa qui, è poter affrontare la questione del lavoro nelle società primitive ad un livello ancora più profondo di quello al quale la fissò Marcuse.

A me pare si possa affermare che è la *permanenza* nella copertura del proprio fabbisogno, mai soltanto materiale o quantitativo, che impone ai selvaggi un rapporto *ineludibile* col lavoro. Il loro capitale costante è costituito dalla Cultura. I modi attraverso i quali le lavorazioni variabili, del complesso dei soggetti, a quella si applicano, è violentemente ingiuntivo. Il lavoro non è assente, presso i Guayaki, ma *servile*: non è pagato in denaro-cultura perché i soldi in tasca danno *anche* autonomia. La prestazione è obbligatoria e riproduce il lavoratore come elemento *direttamente* interno al capitale lavorato, insieme al capitale stesso. In questo senso è lavoro non pagato: nessun salario-cultura che costruisca, attraverso l'alienazione del lavoro dal lavoratore, una qualche distanza fra questi e il capitale a cui la sua forza lavoro segnico-linguistica si applica. Nessuna libera compra-vendita di lavoro-cultura, nessun adescamento ideologico che costruisca *dentro* il soggetto una distanza fra il proprio essere al lavoro e il proprio essere sociale; una distanza indispensabile alla costruzione di qualsiasi soggettività.

Il soggetto sociale si applica *integralmente* alla costanza del proprio capitale-Cultura, in modo del tutto ri-produttivo. La produzione, più che rappresentare un *momento*, o magari essere assente da quelle società, costituisce invece una totalità

ininterrotta e circolare. Essa è sempre al lavoro nella costruzione di uno spazio immateriale permanente, che è permanente perché è *soltanto* immateriale; lalopoietico, di natura *anzitutto* segnica, a contrastare l'incombere della Natura e a contenerne il terrore.

Il processo del lavoro segnico primitivo si applica al proprio capitale segnico-culturale in modo completamente *automatico*. Si combatte una lotta strenua contro la paura del nuovo, perché ogni crepa anche minima, nelle mura di questo in-naturale fortino, potrebbe significare il ritorno della Natura stessa, *incompresa* in senso marxiano, cioè non-lavorata e dunque identica al terrore che suscita. Questo soggetto è collettivo *ma* automatico, gregario in senso deteriore, mimetico: vive sovrastato da una potenza estranea, che ha separato se stessa dalla natura solo per riprodurne il potere assoluto, di vita e di morte, su di lui.

Direi che questa è una lettura, della vita primitiva, attendibile tanto quanto quella di Clastres.

Mi è impossibile, in particolare, aderire alla narrazione libertaria ed edonistica che egli mi propone. Quando descrive [Clastres, 1973: 156] la feroce reprimenda di una anziana nei confronti di una bimba india che piange mentre viene incisa, torturata, dilaniata, nel rito del suo passaggio di età, in modo che la Legge della comunità resti impressa per sempre nella sua memoria attraverso il dolore, io non provo commozione, ma speranza. Penso al sorriso di mio figlio piccolo quando deve andare dal dentista, perché sa che tanto c'è l'anestesia, e mi torna in mente Sanguineti: "Capimmo che dovevamo attraversare il fango, nella convinzione che ne saremmo usciti sì con le mani ancora sporche, ma col fango finalmente lasciato alle spalle" [Sanguineti, 1961: 204]. Anch'io credo, coi Francofortesi e nonostante tutti gli orrori 'civili' commessi, che la redenzione si coniughi al futuro.

Chiudo. La paura e il dolore sono connaturati all'avventura della violenza in *qualsiasi* vivente, anche in un cane; essi *fondano* tanto la tortura quanto la guerra sistematiche, di cui Clastres celebra la centralità presso i primitivi. Scegliendo questo, prescindendo dal problema della libertà *nella* felicità, si scieglie il suicidio eroico, l'avventura superomistica, la danza di Ecate. In questo civettare con Nietzsche o con *L'Unico* di Stirner, Clastres adempie al destino che si è dato: si estenua in una battaglia soltanto ideologica, per poi soccombere alla propria nemesi. A me pare, comunque, una vita ben spesa.

Bibliografia

- Abélès, M., *Penser au delà de l'état*, Belin, Paris 2014.
- Abensour, M. (a cura di), *L'esprit des lois sauvages*, Edition du Seuil, Paris 1987.
- Adorno T.W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.
- Adorno, T.W. (1951), *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.
- Althusser, L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
- Austin, J.L. (1955), "Come fare cose con le parole", in M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Bachtin, M. (1927), *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo, Bari 1976.
- Baudrillard, J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Baudrillard, J., *Simulacres et Simulation*, Galilée, Paris 1981.
- Campagno, M., "Pierre Clastres et le problème de l'émergence de l'état", in «Journal de Mauss», n. 3, Janvier 2012.
- Chaunu, P., "Une histoire ispano-américaine pilote. En marge de l'oeuvre de l'école de Berkley", in «Revue historique», n. IV, 1960.
- Clastres, P. (1962), "Philosophie de la chefferie indienne", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1963), "Indépendance et exogamie", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1969), "Copernic et les sauvages", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1973), "Eléments de démographie amérindienne", in id. (1974), *La société contre l'état*, cit., Paris 2011.
- Clastres, P. (1974), *La société contre l'état*, Edition de Minuit, Paris 2011.
- Clastres, P. (1976a), "La questione del potere nelle società primitive", in id., *L'anarchia selvaggia*, cit., Milano 2013.
- Clastres, P. (1976b), "Età della pietra, età dell'abbondanza", in id., *L'anarchia selvaggia*, cit., Milano 2013.
- Clastres, P. (1977), "Archeologia della violenza: la guerra nelle società primitive", in id., *L'anarchia selvaggia*, Eléuthera 2013.
- Clastres, P., *L'anarchia selvaggia*, Eléuthera, Milano 2013.
- De la Boétie, E. (1576), *Discorso della servitù volontaria*, Edizioni La Rosa, Torino 1995.
- Deleuze, G. (1968), *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, bologna 1991.
- Dosse, F., *Histoire du structuralisme*, 2 voll., Paris 1991.
- Eco, U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968.
- Eco, U., *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1979.

- Fanon, F. (1963), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Milano 2000.
- Franklin, S.; Lury, C.; Stacey, J., “Feminism and culture studies: pasts, presents, futures”, in «Media, Culture & Society», n. 13, 1991.
- Gallino, L., *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.
- Geertz, C., “Deep hanging out. Review of Clastres: Chronicle of the Guayaki indians”, «New York Review of Books», ottobre 1998.
- Giddens, A. (1984), *La costituzione della società*, Comunità, Milano 1990.
- Grandi, R., *I mass media fra testo e contesto*, Lupetti, Milano 1992.
- Greimas, A.J. (1970), *Del senso*, Bompiani, Milano 1974.
- Habermas, J. (1968), *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.
- Hall, S., “Cultural studies and its theoretical lagacies”, in L. Gossberg, C. Nelson, P. Treichler (a cura di), *Cultural studies*, Routledge, London 1992.
- Hall, S., “The rediscovery of ideology. The return of repressed in media studies”, in M. Gurevitch, T. Bennet, J Curran, J Woollacott (a cura di), *Culture, society and the media*, Methuen, London 1982.
- Harvey, D., *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2014.
- Hegel G.W.F. (1830), *La scienza della logica*, UTET, Torino 2010.
- Hjelmslev, L. (1943), *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1956), “Sociologia e ricerca sociale empirica”, in id., *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 2001.
- Jervis, G., “Introduzione” a H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., Torino 1967.
- Leclerc, G., *Antropologia e colonialismo*, Jaka Book, Milano 1996.
- Leroi-Gourhan, A. (1964), *Il gesto e la parola*, 2 vol., Mimesis, Milano 2018.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969.
- Lévi-Strauss, C. (1962), *Il pensiero selvaggio*, Feltrinelli, Milano 1964.
- Liotard. J.F., *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Marazzi, C., “La natura linguistica del denaro”, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», vol. 8, n. 2, 2014.
- Marchionatti, R., “Introduzione” a P. Clastres, *L'anarchia selvaggia*, cit., 2013.
- Marcuse, H. (1933), “Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica”, in id. (1965), *Cultura e società*, cit., Torino 1969.
- Marcuse, H. (1934), “La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello stato”, in id. (1965), *Cultura e società*, cit., Torino 1969.
- Marcuse, H. (1937a), “Sul carattere affermativo della cultura”, in id. (1965), *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.

- Marcuse, H. (1937b), "Filosofia e teoria critica", in id. (1965), *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.
- Marcuse, H. (1941), *Ragione e rivoluzione*, Milano 1966.
- Marcuse, H. (1955), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967.
- Marx, K. (1844), *Manoscritti economico-filosofici*, Einaudi, Torino 1968.
- Marx, K. (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx, K. (1867), *Il capitale: libro I*, Newton Compton, Roma 1996.
- Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in «Année sociologique», n. I, 1924.
- Moulier Boutang, Y., *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, PUF, Paris 1998.
- Moyn, S., "On savagery and civil society", in «Modern intellectual history», n. 1, 2004.
- Negri, A.; Hardt, M. (2000), *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
- Nietzsche, F. (1887), *Genealogia della morale*, Einaudi, Torino 2012.
- Palmieri, F., *Il linguaggio del denaro*, DataneWS, Roma 2012.
- Palmisano, A.L., *Antropologia post-globale*, Pensa, Lecce 2017.
- Palumbo, B., *Lo strabismo della dea*, Museo Pasqualino, Palermo 2018.
- Pomian, K., "Struttura", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, Torino 1981, pp. 723-764.
- Ponzio, A., "L'uso delle categorie di Peirce e Morris per una teoria dell'ideologia", in M.A. Bonfantini, A. Martone (a cura di), *Atti del convegno internazionale Peirce in Italia*, Liguori, Napoli 1991.
- Ponzio, A., *Filosofia del linguaggio e prassi sociale*, Milella, Lecce 1974.
- Remotti, F., "Strutturalismo", in *Enciclopedia Treccani delle scienze Sociali*, www.treccani.it/enciclopedia/strutturalismo, 1998.
- Ricoeur, P. (1990), "Tra ermeneutica e semiotica", in F. Marsciani (a cura di), *Tra semiotica ed ermeneutica*, Meltemi, Roma 2000.
- Rossi Landi, F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968.
- Rossi Landi, F., *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 1979.
- Said, E., *Orientalism*, Pantheon, New York 1978.
- Sanguineti, E. (1961), "Poesia informale?", in R. Giuliani (a cura di), *Novissimi. Poesie per gli anni sessanta*. Einaudi, Torino 2003.
- Sartre, J.P., "Black Orpheus", in *What is literature? And other essays*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1988.
- Saussure, F. De (1916), *Corso di linguistica generale*, De Donato, Roma-Bari 1989.
- Shaff, A., *Introduzione alla semantica*, Editori Riuniti, Roma 1965.
- Shalins, M., *Stone age economics*, Chicago, Aldine 1972.
- Thomas, N., *Colonialism's culture: anthropology, travel and government*, Princeton University Press, Princeton 1994.

Thompson, E.P., *The making of the english working class*, Penguin, Harmondsworth 1963.

Vygotskij, L.S. (1934), *Pensiero e linguaggio*, Centauria, Milano 2018.

Kwate'a from Town: Gifts of Food as Home-Making Practices in Honiara, Solomon Islands

Rodolfo Maggio

Abstract

The Kwara'ae people of Gilbert Camp, an unauthorized settlement on the outskirts of Honiara, Solomon Islands, exchange gifts of food that circulate within networks extending up to their island of origin, Malaita. In this article, I draw a few analytical connections between the data collected during 13 months of fieldwork conducted between Malaita and Guadalcanal, and the existing literature on urban Melanesia. The result is a methodological and theoretical blurring of rural-urban oppositions that otherwise are so prominent in some ethnographies of urban Melanesia, as much as in the public discourse in Solomon Islands and elsewhere. Ethnographies of Solomon Islands and other areas of Melanesia rarely elaborate on such nuances and even less often the blurring of spatial oppositions is demonstrated on the basis of ethnographic data. This kind of data is provided in three tables and two figures included in the article, in order to contribute to shifting the focus of urban ethnographies of Melanesia away from the rural-urban divide. One of the foremost benefits of this shift is the realization that Kwara'ae migrants are neither importing their *kastom* into the town nor being absorbed by urban culture. What they are engaging in is a process of cultural creation that, although combining pre-existing elements, is fundamentally new. It follows that this article contributes also to the recent burgeoning of literature on home-making practices and migrants as city makers.

Keywords: Gift, Migration, Domestic Moral Economy, Solomon Islands, Urban Melanesia

Introduction

The theme of the incompatibilities between values in Melanesia is a complex one, although it is often simplified as the historical result of the introduction of the three Cs, namely Colonialism, Christianity, and Capitalism. Historical explanations of this kind are based on the assumption that Melanesian cultures, if not all cultures, are internally coherent systems of values which would have just continued to exist in their contradiction-free purity had they not come into contact with other internally coherent systems of values, such as 'Western culture' (Sahlins, 1985). This view resonates with popular associations of 'Melanesia' with, just to name a few, the gift,¹ reciprocity, and the dividual person on the one hand, and the 'West' with commodities, self-interest, and the individual person on the other (Carrier, 1995). The observation of social life reveals a rather different picture, one in which no act can be labelled as either purely selfish or purely altruistic (Graeber, 2012: 89-90, 262),

¹ For an extensive elaboration on the relationship between ritual exchange of gifts and commodities in Gilbert Camp, see Maggio, 2017a.

totally relational or “unrelentingly individualist” (cf. Robbins, 2004: 293), and that there is no such a thing as a pure gift (Malinowski, 2013 [1926]: 22-49). Therefore, it is possible to explain the tensions between values in Melanesia as the mere historical outcome of contact between different cultures only as long as one deliberately ignores that contradictions and moral dilemmas are actually part and parcel of social life *per se*.

The Kwara’ae of Solomon Islands, like all human groups, live with their own contradictions, as well as their own ways of coping with such contradictions, which existed well before any contact with ‘modernity’ and will continue to exist thereafter. It follows that, when Kwara’ae people leave their island of origin, Malaita, and settle in the capital city Honiara, the tension between the values of tradition and the values that they associate with life in town is not the only kind of tension one can investigate in their culture. Before understating the tensions of their urban life and the ways of coping with these, the way in which they deal with tensions more generally should be carefully examined.

The study of how Melanesians live in the urban context is a relatively recent one (Dussy and Wittersheim, 2016), although it has been fairly popular in Papua New Guinea since the 1930s.² Much less has been written about the urban Solomon Islands. In 1964 Michael Bellam, at the time a graduate student in geography at the University of Wellington, was probably the first to investigate the lives of Solomon Islanders in Honiara. His observations on the urban male population depict an essentially home-oriented migrant who has no interest in town life beyond the immediate, mainly job-related, purposes of his temporary settlement (Bellam, 1964). Concomitantly, the urban geographer Terry McGee argued that the emphasis on the dualism between rural and urban context misled much of the then current research on urban-rural migration (McGee, 1964). In contrast, urban anthropologists of Melanesia sought to analyse the connections between urban and rural context in terms of continuity (Sillitoe, 2000: 163-180), rather than through the lens of a formal dualism. The result was a depiction of Melanesian town folks as culturally ambivalent (cf. Levine & Levine, 1979) and spatially bi-local (Carrier and Carrier, 1989).

However, some anthropological studies of the ‘ambivalent’ migrant in Honiara still place more emphasis on home-oriented attitudes and less on commitment to life in town. Cato Berg, for example, in his MA thesis defended in 2000 at the University of Bergen, described how urban Solomon Islanders envisage Honiara as a place for temporary sojourn and their village of origin as the place where their identity is derived and where they will eventually return (Berg, 2000: 6-7). To take another example, in her 2009 MA thesis presented at Concordia University, Michaela Knot discussed “how urban *temporality* reconfigures gender” (Knot, 2009:

² See Belshaw, 2013 [1957]; Goddard, 2001, 2005, 2010; Gregory, 1980; 1982; Groves, 1954; Jackson, 1976; 1977; Levine & Levine, 1979; May, 1977; Oram, 1976; Rawlings, 1999; Salisbury & Salisbury, 1977; Strathern, 1972; 1975; Whiteman, 1973; Williams, 1932.

iii; my italics). She noted that “some migrants will enter Honiara for only short periods and other for longer periods” (*Ibid.*), as if their return to home was taken for granted. Furthermore, Knot’s argument suggests that gender is *exported* from the rural context and modified in town, as if two mutually exclusive conceptions of gender existed. Ultimately, the modified notion of gender will re-enter the rural context, thereby altering it with its supposedly innovative urban elements. Although Knot seems to distance herself from modernist theories of migration, her argument of the rural-urban-rural movement represents Solomon Islanders as engaged in exporting tradition into town and importing modernity into the rural context in a rather unselective way,³ thereby reproducing the rural-urban divide. Although circular migration has been the prominent type of migration in Solomon Islands for a long time (Frazer, 1985; Jourdan, 1985; Alasia, 1989; Berg, 2000), such preponderance should not be interpreted as a general lack of commitment to life in town by the part of urban migrants.

In accordance with such a position, Jourdan notes:

«[...] new kinds of social networks based on neighbourhood, work place, church membership, and friendship cut across the traditional kinship and *wantok*⁴ ties and allow new social relations to be established. To the permanent town dwellers this is an important aspect of urban life. [...] It is at the same time an affirmation of the independence one has acquired from the omnipresence of the village social order, its structures of kinship and affinity. This newly acquired social (and to a lesser extent economic) incorporation into a *very much valued* way of life, serves to reinforce the town dweller’s ties to the urban environment and contributes to a loosening of his/her ties with the village. (Jourdan, 1985: 72; my italics)»

Perhaps the tendency of some anthropological studies to reproduce the urban-rural dichotomy results from the more-or-less implicit perception of the urban context as a place largely devoid of ‘culture’ (cf. Carrier, 1992: 6; Jourdan et al., 1996), especially when compared with rural Melanesia, generally considered as a depository of overwhelming cultural diversity. Arguably, from this assumption derives the view that, for the urban context to have any culture, it has to be imported from elsewhere.

The perspective of the rural village, in summary, undermines the perception of how much urban migrants value life in town. In contrast, this article claims that Kwara’ae people in Honiara do value their life in town and that their commitment to life in town is illustrated in a continuous series of acts of valuation that are neither intended to export *hom* nor to import Honiara.

³ She writes: “migration for women signifies women’s entrance into modernity” (Knot, 2009: 22).

⁴ The term refers to a person from the same language area as the speaker or referent. However, it can also be used figuratively to indicate a person with whom a relationship is as close as that with someone from the same language area is assumed to be.

This idea is best illustrated by the perpetual circulation of gifts of food within the network connecting urban Kwara'ae settlers and inhabitants of their island of origin. This notion of food gifts as dynamic and ever circulating contrasts with a dualistic portrait of the Kwara'ae migrant as engaged in two opposed and mutually exclusive locations. Although the geographical juxtaposition of *hom* and Honiara might be articulated in the Kwara'ae discourse, the social space created by the circulation of gifts is no less real than the circulation of winds and currents between the Guadalcanal and the Malaita province. The separation between the Kwara'ae district and the can, thus, be perceived if, for example, the strip of sea that separates the larger islands of Guadalcanal and Malaita is taken as a metaphor for a culturally-meaningful situation. However, the meaning of such a separation has changed in recent years, as a consequence, among other things, of the increased traffic of material and symbolic transactions between peri-urban settlements and the Kwara'ae district.

Living in between, before and after

Before and during colonial times

One could say that the interest the first explorers had for the archipelago is eloquently described in the name they have given it – Islas Salomón (Jack-Hinton 1969: 28-67). Although the gold mines of King Solomon, which populated the dreams of several generations of navigators, were never found, the appeal of the area persisted during the British colonial era. The indigenous population usually welcomed the commercial interests of white traders for local resources, particularly tortoiseshells, copra and coconut oil. Indeed, the desires of the inhabitants for foreign goods, especially iron, firearms and tobacco, were not less compelling than those of the newcomers. Facilitated by such intersection of interests, exploitation of the land through cash crops was introduced and became common from the 1910s. Resources that had once been a major part of the entire population's wealth were increasingly becoming the saleable commodity of individuals. Islanders had always been used to trading goods and valuables (see, for example, Oliver, 1955; Einzig, 1949), and soon became interested in the places where new commercial enterprises were concentrating. With the end of the labour trade during the first decade of the twentieth century, the demand for experienced Melanesians rose, as did salaries that on occasions reached £1 per week. Working away from home was becoming increasingly profitable.

However, inter-island mobility is not necessarily a feature that Solomon Islanders developed in response to the changing economic situation. Rather, travels, raids, and migratory movements featured in the pre-contact period (Bennett, 1987: 6-7). As for the Kwara'ae people, however, that was only to a limited extent. Until the

arrival of the first *waitman*, the Kwara'ae had always lived as farmers of the inland forests, and rarely travelled beyond the territory of their neighbours on the coast (Burt, 1994).

The division between “saltwater” and “bush” people of Malaita is key to understanding the relationship between Malaitan economy and mobility in the pre-contact period. Harold Ross observed that “the salient feature of human ecology in Malaita is the separation between coastal and interior populations” (1973: 72-73). David Roe further explained:

At the simplest level of analysis bush and saltwater groups may be distinguished broadly by the major components of their subsistence production economies. In very general terms bush groups are associated with the production of dryland taro and yams, pig husbandry, and the manipulation and exploitation of upland forest environments. Although hunting and gathering of foodstuff is an important part of these subsistence regimes, bush communities are primarily horticultural. As crop production in tropical forests depends upon a swidden system of agriculture, settlements tend to be relatively mobile. This view of the peoples of island interiors contrasts strongly with that of the saltwater people which portrays them primarily as fisherfolk, although vegetable produce from small coastal gardens forms significant part of the diet. Settlements are relatively long-lived and tend to be larger than those in the bush. (Roe, 2000: 201)

These quotations suggest that both bush and saltwater people tend to move and migrate. Thus, they support the claim that mobility is a constitutive characteristic of the Malaitan economy as a whole, rather than one that emerged with the introduction of new economic opportunities.

However, by then no Malaitan had travelled further than those islanders who were recruited as labourers to work in Fiji, Samoa, and New Caledonia. During the 1870s and till the end of the 1890s, the great majority of them were from the coastal areas. Later, this tendency changed and between the 1890s and the 1910s plantation labourers were mainly from the ‘bush’. According to Bennett, there seem to be compelling reasons for that. “Once a coastal population had a reserve of trade goods and was able to draw on more inaccessible groups for additional women, pigs, and other valuables, the imbalance so caused encouraged the inland groups to offer their young men for labor recruiting” (Bennett, 1987: 86). Among other things, local groups encouraged their men to go overseas because the bride prices were rising as a consequence of the engagement of other groups in new economic activities. In other words, leaving one’s homeland was not just convenient in terms of possible profits. It was becoming increasingly necessary.

Nowadays, some of the most influential and wealthy families in Honiara are descendants of Malaitan labourers in Queensland or Fiji (cf. Corris, 1973; Moore,

1985). Plantation labourers and their descendants were among the first who migrated to Honiara after the war. However, there are other ways in which the interaction with overseas labour modified Malaitan societies and influenced their subsequent development. For example, women working in gardens became the main producers, as many young men were absent. On the other hand, young men had become the main suppliers of Western goods, “a new economic role that potentially threatened elders’ authority” (Bennett, 1987: 121). That does not mean that the traditional political economy was necessarily disappearing. Indeed, young Malaitans were using their Western commodities within the framework of their culture. For example, a Malaitan returner had to offer a portion of his wealth to the elders in order to be readmitted into his clan. He also had a whole new set of problems to solve: he had no gardens to cultivate, nor pigs to offer in marriage transactions. Therefore, he had to exchange his wealth with his fellow islanders in order to regain some of his earlier privileges and status. It follows that the innovations introduced with the new economic possibilities could be incorporated in the local value system through exchange. “Malaitans during this period”, Akin wrote, “displayed remarkable flexibility and creativity both at home and abroad” (Akin, 2013: 8). Like other Melanesian people (Robbins, 2004: 47-49), they made efforts to comprehend the colonial and pre-colonial order in terms of their indigenous categories.

After the war

Malaitan people were historically familiar with the idea of travelling to seek economic opportunities, and therefore readily relocated when new opportunities arose in Honiara. The spatial position of Gilbert Camp, then, served well the purpose of settlers to take advantage of these economic opportunities. Kwara’ae people were also favoured by the proximity of the Kwara’ae district with the wharf of Auki, where ships to and from Honiara have been operating for decades. However, these very material reasons shall not rule out the importance of Kwara’ae ideas about urban life. Ultimately, it is on the basis of such ideas that they took their decision to leave, settle in Honiara, and construct their identity as migrants. Nowadays, these are the chief references that they use to illustrate the rationale that motivated their choice to migrate. Ideas, stories, and images of what was happening across the sea influenced their attitudes towards life in town, which they began to see as something they wanted to engage with (cf. Strathern, 1975: 53-58). They sought the opportunity to take part in it, and Gilbert Camp provided them with a “good” location to begin with.

That does not necessarily mean that Gilbert Camp became *hom* for them. Indeed, most Kwara’ae migrants who left their homeland and settled in Gilbert Camp describe that as a temporary condition. Rather than referring to Gilbert Camp as their final destination, most describe their future within the classic scheme of circular migration (Chapman and Prothero, 1985). Some, especially older migrants, say that

they want to go back *hom* because that is where they belong. Men in their thirties tend to say that going back would be desirable, but not something one can do overnight. “For those who live at *hom*, I am like a stranger”, Thompson once told me. “I do not have a house, a garden, pigs, I do not have anything there. That is why I cannot go back”. Others say the same thing, but do not put it as if it was a waiver. Roswell, for example, said straight away, “This is our *hom*, now”.

Be it because they think they want to stay, because they think they have to, or because they want to leave later, Gilbert Camp is their current dwelling place. They do not use the term ‘squatter settlement’. They call the settlement their *fanoa*, their “community”, and by that they mean a place they (are trying to) belong to. But that is far from easy, for Gilbert Camp is a settlement on the threshold of Honiara not only in terms of geographical location, but also in terms of its linkages with both the urban and rural context. The concept of an ‘arrival city’, coined by journalist Doug Saunders, captures these features:

The arrival city can be readily distinguished from other urban neighbourhoods, not only by its rural-immigrant population, its improvised appearance and ever-changing nature, but also by the constant linkages it makes, from every street and every house and every workplace, in two directions. It is linked in a lasting and intensive way to its originating villages, constantly sending people and money and knowledge back and forth, making possible the next wave of migrations from the village, facilitating with the village the care of older generations and the education of younger ones, financing the improvement of the village. And it is linked in important and deeply engaged ways to the established city. Its political institutions, business relationships, social networks and transactions are all footholds intended to give new village arrivals a purchase, however fragile, on the edge of the larger society, and to give them a place to push themselves, and their children, further into the centre, into acceptability, into connectedness. (Saunders, 2010: 11)

Connected by, and to a certain extent trapped into, these linkages, the people of Gilbert Camp are constantly involved in negotiations between the values of the city and those of their village of origin. When they live in Gilbert Camp, even if it is only for a limited time span, they mediate between contradictory values to make it a “good” place to live, and by “good” they mean something that goes far beyond the mere availability of resources, the proximity to their workplace, the presence of facilities, and relatively free access to land. Their notion of good is informed by their *kastom*, understood both as tradition as well as contemporary ideas based, or perceived to be based, on that tradition and negotiated in the urban context. That does not mean that they just want to reproduce their *hom* in Honiara. Rather, they are creating a new *hom* that is not there yet, and yet, “in a sense, already there” (Graeber, 2001: 77).

In this sense, rather than answering the question concerning what is Gilbert Camp, these notes show that the question shall be posed in a different way: “what do Kwara’ae people *do* to express what they want Gilbert Camp to be?” I address this question by looking at a series of economic transactions (gifts and debts) in which Kwara’ae values are concretised in social actions (Graeber, 2001). In relation to the specificity of their condition as migrants, these transactions can also be interpreted as home-making practices (Blunt and Dowling, 2006: 23).

The moral economy of the Kwara’ae household in Gilbert Camp

Kwara’ae morality prescribes that each household should produce the resources for its own subsistence, and not rely on other households. However, although no regular contributions come from other relatives or related households, nor are they expected, some food and presents do sometimes enter the household as a consequence of connections with local churches or visiting relatives. These are essentially seen as occasional concretions of the value of relatedness, rather than regular assets. It follows that these contributions are not considered part of subsistence. Below, I deal with subsistence production first, and second I look more closely at the concept of self-reliance in the Kwara’ae household in Gilbert Camp.

Subsistence production

As mentioned above, an important aspect of a “good” life for the Kwara’ae of Gilbert Camp consists of food and material goods. One way in which they put food on the table is to cultivate a horticultural garden, whereas it is necessary to have a paid job, or other income-generating activity,⁵ in order to produce money and pay for commercial goods.

Typically, people cultivate cassava,⁶ sweet potato,⁷ and yam.⁸ As for the greens, those that are usually cultivated include slippery cabbage,⁹ sweet fern,¹⁰ and yard-long beans.¹¹

Plants also stand for metonyms of place and “symbols of identity” (cf. Muke & Gonno 2002: 79): cassava is associated with Guadalcanal, sweet potato with Malaita. The food that results from their cultivation bears some important

⁵ Ethnographic accounts and interpretations of income generating activities in Gilbert Camp can be found in Maggio, 2017c.

⁶ Kw.: *kaibia*; S.I. Pidgin: *kasava*; sc. name: *manihot esculenta*.

⁷ Kw.: *kumara*; S.I. Pidgin: *kumara*; sc. name: *dioscorea esculenta*.

⁸ Kw.: *afā*; S.I. Pidgin: *yam*; sc. name: *dioscorea alata*.

⁹ Kw.: *ba’era*; S.I. Pidgin: *kabis*; sc. name: *abelmoschus manihot*.

¹⁰ Kw.: *tākuma sisimia*; S.I. Pidgin: *kasume*; sc. name: *diplazium esculentum*.

¹¹ Kw.: *bini fuana rada*; S.I. Pidgin: *snake bean*; sc. name: *vigna unguiculata, sesquipedalis*.

significance in “the maintenance of the identity of [...] migrants who have left their “homeland” behind” (Sutton, 2001: 17). On the one hand, they miss the Malaitan foods and recipes, and the affective elements attached to them. On the other hand, they incorporate cassava in their daily diet, thereby making it a constitutive aspect of their current identity.

The area of land where most gardens are cultivated lies outside Gilbert Camp. Gardens can be reached by walking eastward for about 15-20 minutes. They begin to appear on both sides of the path and become increasingly frequent and dense. The inexperienced eye of the external observer can easily recognize their presence on the surrounding hills and ridges. It is harder, though, to realize you are walking into a garden if you do not know of its existence.

In a similar way, it is hard to tell where the garden of one family ends and that of another begins. In Malaita, it was common to see a pole or a signpost marking the plot area. This custom has not been imported in Gilbert Camp, arguably because no one feels confident enough to indicate as ‘private’ an area of land whose ownership is contested.¹² However, the absence of clear signs marking the boundaries between gardens seems not to be a problem for the settlers. “I only need to know where our garden is”, Jacob once said. In that way, he meant, he knew that all the other gardens did not belong to his family, which was as much as he needed to know in order to avoid cultivating land where other people would eventually harvest, and also the risk of being accused of stealing, should he harvest the crops of another family by mistake.

Such set of norms, however, does not protect the crops from the thieves that sometimes venture into the garden areas during dark, moonless nights. When a garden is depredated, the family is in big trouble because it is deprived of its basic staple, a problem that can only be resolved with expensive solutions such as bread, flour, or vegetables bought from vendors (possibly the same vegetables that were stolen the night before).

Cultivation is everybody’s business. However, there is a clear division of labour that dates back to ancient times. Clearing the land area and hoeing the ground is “a job for men”, since it is perceived to be too hard for the relatively “weak body” of a woman. Women, thus, are responsible for tending and harvesting. This task can sometimes be delegated to children and teenagers if their mother is busy. It is very uncommon for a woman who is fit to work in the garden to be unemployed. So children and teenagers are often responsible for cultivation. On some rare occasions, though, even their father can be in charge of digging out some last-minute cassava.

¹² Security of land tenure regularly emerges as a value with important practical implications. For an extensive elaboration of this theme, see Maggio, 2017.

Self-reliance and dependence

Household self-reliance means that the members of each single household have to provide each other with all the resources that are necessary for their survival. It follows that self-reliance and the practice of sharing food and money among members of a household cannot be substantially distinguished.

The general principle of household cooperation is that every member works in order to help every other member: the wife helps the husband with work and money, and the husband does the same with her; both parents (including classificatory parents, uncles and aunts) help their children, and their children will help them in turn when they will be old and needy; older brothers and sisters help their younger siblings, expecting them to do the same when they grow up.

Sharing has, it follows, important consequences on the construction of identity. It expresses not only the concept of kinship as the mutuality of being (Sahlins, 2013), but also the principle of generalized reciprocity (Sahlins, 1972), which, ideally, results in a form of transactional equilibrium. Indeed, what is given to the unproductive part of the household by the productive one will be repaid in the future.

Like in many other parts of the world (see Hiatt, 1982: 14-15), the most important social value is that of generosity, regardless of whether what is given will be returned or not. In other words, it is not necessary that there be a form of equilibrium in people's reciprocal transactions. Rather, Kwara'ae people believe that giving should be unconditional. The following excerpt from my field diary provides an illustration of how these values concretize in the everyday lives of the Kwara'ae people of Gilbert Camp.

[Excerpt from field diary] Friday, November 18, 2011

Stephen is a man of about 35 years of age, who has never contributed to the domestic economy of his brother Matthew. Yet, he goes to his brother's house whenever he wants to eat something, and Matthew's wife never refuses to feed him. Matthew believes that, according to Kwara'ae *kastom*, there should be some reciprocity among relatives. However, Stephen has never brought any food into Matthew's house, only taken. Moreover, Stephen has never contributed to any fundraising for the family businesses, such as the bride price for Matthew's son. However, even in that case, no one dared saying anything to Stephen. On the contrary, Matthew continues to welcome him to his house, lets him take any food he wants, and refers to him as "my brother". Stephen, on the other hand, takes advantage of this situation. He has two jobs, no wife nor children to take care of, does not pay rent, but still eats at his

brother's expenses. Unless he dissipates his resources in some secret business, by now he should have put a small fortune aside. Yet, he has never even brought a gift for the children. Matthew is disgusted by his brother's behaviour, but he does not say anything. His culture, he says, does not allow him to openly address the subject. It would be 'defiling' for Stephen, he explained to me. In summary, according to Kwara'ae moral codes, Stephen is behaving wrongly, but it would also be wrong to reprimand him. Therefore, the situation remains deadlocked: Stephen is never explicitly rebuked for his behaviour, and continues to do what is considered to be wrong, i.e. sponging *ad infinitum*. Today, Matthew told me that, if Stephen has something "in his head", sooner or later he will realize how wrongly he is acting and will change his attitude. However, after so many years, this has not happened yet.

At the time when I was writing that page, I believed that I was observing a contradiction: Kwara'ae *kastom* prescribes a standard of behaviour but forbids enforcing it. However, rather than failing to enforce it, Kwara'ae people opt for a sort of non-confrontational resistance against behaviours considered to be wrong. Instead of defying the wrongdoer outright, they prefer forms of indirect communication that decentre the 'accuser' and de-target the 'accused'. In this way, the accused is given a chance to realise the inappropriateness of his behaviour and, without losing face, redress his conduct with practices of sharing.

The following brief considerations, again from my field diary, illustrate the point. Two days after the events narrated in the previous excerpt, I observed a scene that helped me to understand how Kwara'ae people can 'suggest' that a man changes his behaviour through forms of indirect communication.

[Excerpt from field diary]

Sunday, November 20, 2011

Today was a special day (the first communion of Charles, the fourth son of Matthew) and there were some relatives visiting. All relatives (plus myself) gathered in the kitchen. Stephen, instead, was standing in the porch right in front of us, alone. He was staring into the void, as if he was trying to blend in with the upholstery, and disappear. In contrast, we were sitting close to each other in the kitchen, laughing and making jokes. Stephen stood in that corner the whole time, silent as if he was in punishment.

Refusing food outright is equivalent to breaking off relations.¹³ That would not be an appropriate reaction to Stephen's behaviour. Although he does not

¹³ Kwara'ae people make use of some kind of intentional vagueness (Alpher, 1993: 99) that removes their personal character from the accusation (cf. Kendon, 1988: 455) and makes it sound or look more like a consequence of the person's behaviour.

reciprocate, he is still a relative and relatives shall never be refused food. Reciprocity generally rules relationships between Kwara'ae people, but that does not mean that it *has* to. In other words, if someone does not reciprocate, that does not mean he will be abruptly ostracized or disinherited. Rather, people begin to treat him as a relative who can still be fed according to, so to say, the law of hospitality, but who is not granted access to the sphere of intimacy.

It follows that transactions of food and money do not necessarily give a measure of people's intimacy and participation in each other's lives. In turn, sharing and/or generosity are not only ways to attain self-reliance through cooperation. They are also ways to maintain "good" social relations, although with a variable degree of intimacy.

In addition, residential proximity is not a necessary condition for intimacy, as the excerpt above suggests, and sharing does not only take place among members of a single residential unit. Sharing, indeed, can unite people living in different areas, which suggests that multiple households can be looked at as a bundle of simultaneously centripetal and centrifugal social relations, rather than a separate cluster of related individuals concentrated within the tin walls of a Gilbert Camp cabin.

Relatedness

Extending the limits of the household to the limits of sharing implies the recognition of the power of transactions to create and maintain kinship and kinship-like interpersonal relations. In this sense, relationships between members of different autonomous households can be looked at as concretising both the value of autonomy and that of relatedness, which in itself constitutes a compromise between virtually incompatible principles. Sharing, also, can be considered as the result of specific strategies among subjects interacting in particular socio-historical contingencies. The tendency to interpret sharing in this way can be identified in anthropological approaches to kinship as a post-natal construction and constant reconstruction (see Sansom, 1988; Martin, 1993). Following such interpretive tendencies, it is possible to see the Kwara'ae people of Gilbert Camp as attempting to live a "good" life through acts of sharing performed towards other members of their community. Income-generating activities and garden cultivation constitute the basis of their household subsistence and self-reliance, but they are not sufficient. Social relations are equally important.

However, the creation and maintenance of "good" social relationships depends largely upon the circulation of food and money, which creates a fundamental incompatibility with the principle of household autonomy. It follows that, in order to maintain "good" relationships, people have to negotiate the value of household autonomy with the value of relatedness. Negotiations take place according to

different regimes of value depending on the types of relationship between transactors. In autonomous connected households the regime of value is essentially the same as in the household. In the household, Kwara'ae people understand their transactions as sharing, which for them constitutes the concretion of "love" (*laf*). I will deal with transactions among interconnected Gilbert Camp households in the first sub-section.

The household is the primary site where kinship and norms of sharing tend to concentrate. Its classic organization is that of a system of production that is not intended to generate forms of surplus (Sahlins, 1972: 82). The economic transactions that take place inside the household are meant to respond to the moral value of love and reciprocal care among relatives, rather than the accumulation of resources. It is in accordance with these same values that transactions of food and money take place among the members of the Gilbert Camp community, as well as those who reside in the Kwara'ae district. In this sense, their households extend not just beyond the tin walls of their urban dwellings, but even to their homeland. I deal with such extension in the second sub-section.¹⁴

Transactions among connected households

The relationships among members of the same household extend and connect people living in different households of the Gilbert Camp community. That is because the people of Gilbert Camp perceive each other as interrelated individuals. Most commonly, they describe their relationships as based on kinship. They can call anyone cousin (*kasin*), brother (*brata*), sister (*sista*), or uncle (*ankol*), even if they might not be able to illustrate their genealogical connections. However, that does not mean that they cannot tell the difference between a close relative, a distant relative, and someone with whom a connection cannot be traced.

That they can tell such difference is particularly evident in their acts of giving. In general, the norm is that Kwara'ae people demand something from someone they know well, and feel uncomfortable to do the same thing with someone they do not know very well. The meaning of 'knowing someone well' is very variable. They might know the name of the person, but not their genealogical connection, or they might know the terms of their connection but not each other's name, or character, and so on and so forth. So, when it comes to requesting and giving, numerous variables are at play. The general norms, however, are those of generosity and reciprocity. Although there is no explicit expectation of return, everybody seems confident that the day when one might happen to need something, one will be able to count on all the people he or she has helped in the past.

Any social interaction constitutes the ideal situation for an act of giving. Most commonly, gifts are given as a consequence of a visit to someone's house. I

¹⁴ Table 1 and 2, and 3 list all the analysed transactions.

frequently observed people giving food to their neighbours when they pay visit, but also how easily they take food without asking. The following ethnographic account exemplifies the reasons and consequences of this pattern of behaviour.

Towards the end of January 2012, I received a bag of mangoes from William, whom I had just visited. I brought the bag home, left it under the porch, and went to the water tap to bathe. Upon my return, I found out that “my” bag of mangoes had disappeared. I interrogated everyone in the household, but no one seemed to know where it was. Two days later, Anna was passing in front of our house and sought the opportunity to let Gordon know that she had taken the bag of mangoes. Later that day, Gordon told me that and I asked him a couple of questions about Anna.

He explained to me that she was an in-law for him, having married the matrilineal first cousin of his own wife Helen (see Fig. 1). Neither Gordon nor Helen knew Anna very well. They only knew she was affinally related to them. Gordon explained that it was not strange she felt entitled to take that bag of mangoes: “If my relatives know they have a relationship with me,” he added, “they can come and take”. However, because they do not know each other very much, she might also feel the need to pay a second visit to let them know she took the bag, which is indeed what happened.

A few days later, when Anna passed once again in front of Gordon’s house, Helen handed her another bag of mangoes. When I asked Helen why she had thought of preparing a bag of mangoes for Anna, she gave three interrelated answers: there are so many mangoes in the season that not even the children can eat them all; Anna lives on the side of Gilbert Camp where there are no mango trees; and, if Anna took a bag of mangoes few days before, that means she needed them then and she might need some again now.

Situations of this kind can be looked at as instances of demand sharing. In this respect, Peterson and Taylor wrote that these forms of ‘passive giving’ “can be understood in part as an outcome of living in societies with modest means and with universal systems of kin classification where everybody is kin of some sort, and where the obligations to others far outweigh the resources to service them” (Peterson & Taylor, 2003: 108).

The analysis of this transaction is not exhausted by the concept of demand sharing, if only because its consequences cannot be accounted for. As I was listening to Helen, Gordon laughed and exclaimed: “I will go to her house and demand her to name her baby after me!” And then he added, “It’s just a joke. According to *kastom*, if I say: I gave you some mangoes, now call that baby after me, no, that is not a family. It is up to them. I just wanted to suggest, that when her baby is born, then she might name him after me!”

The short ethnographic accounts reported above illustrated the tight interpenetration of *kastom* and economy. Just as much as tense kinship relations, such as the one between George and Stephen, can be *maintained* through feeding, so the

naming of a baby can *originate* from a theft of mangoes. Transactions of food constitute the most common type of everyday acts of giving and they are inextricably connected with the creation and maintenance of “good” relationships. Acting generously takes place both as spontaneous action and response to people’s demands (Peterson, 1993; Macdonald, 2000; Martin, 1995). Kwara’ae people, in this way, maintain numerous relationships of mutual dependence with other people in the settlement. They tend to see this pattern of behaviour as exemplary of their traditional *kastom*. They say they imported it from Malaita in order to make Gilbert Camp a “good” place to live. However, the circulation of food in Gilbert Camp cannot be substantially distinguished from the circulation of food at *hom*. Indeed, a constant flux of transactions bridges the urban context with the Kwara’ae district.

Transactions between Gilbert Camp and the Kwara’ae district

Transactions taking place among people coming and going between Honiara and the Kwara’ae district are an important part of living a “good” life in Gilbert Camp. Performing this kind of transaction, though, can be particularly difficult because of the high costs of shipping, the weight and quantity of items, and the price of the tickets. The fact that people are ready to spend so much energy, time and money to perform these transactions suggests that there must be very important reasons for that. Ralph, a 30-year-old taxi driver, once shared some of his anxieties with me. He was worried that his relatives at *hom* could think he had forgotten them. He was afraid to be seen as someone who disregards his culture. He was anxious they would say that distance and *waitman* culture had transformed him. So, when he sends gifts *hom*, he does it also because he does not want to be perceived as ‘*nogud*’ (bad). So, he sends gifts in order to tell his relatives: “I am still a man of my *kastom*. I do not just think about myself. I am still able to help you and do my part”. Indeed, for Kwara’ae people, “A man who is not connected to his home is a nobody. He is no longer a person” (Kwa’ioloa & Burt, 2013: 148). As cultural geographer Joel Bonnemaïson argued about the people of Tanna, lack of connections to one’s place of origin results in becoming a “nameless and homeless creature” (1985: 52).

Another illustration of the importance of inter-island transactions is provided by the following account of a trip to Malaita in which Rose Wuru, a young Kwara’ae woman, paid visit to her paternal and maternal relatives. Rose went to Malaita over Easter because she had some days off from her job. She arrived at the wharf with a large amount of food in her luggage. Hers was a mission, rather than a holiday. Part of that food was addressed to her relatives on her mother’s side (see Fig. 2). But she was firstly going to pay visit to her relatives on her father’s side, in Laugwata. So, in order to avoid the embarrassing situation of going away with the food for her maternal relatives, she preferred to leave it in the custody of a friend who lives not far

from the wharf of Auki. Later, she arrived in Laugwata, where she remained with her paternal relatives for two days.

On the day of her departure, she was given some taro pudding, which is traditionally cooked in sections of bamboo (*bamboo ara*). Passing through Auki, she called at her friend's place and retrieved the food she had left in custody. She gave it to her maternal relatives with the rice, soap, sugar and the pudding prepared by her father's relatives. She also gave some money to her maternal grandmother. At the end of the Easter celebrations, she was again at the wharf of Auki to get the ship to Honiara. She was carrying numerous bags of taro, pana and mangrove she had received from her maternal relatives. At the last minute, a man from her father's side brought seven additional bags of potatoes.

In Honiara, with the help of some relatives and a taxi, she finally managed to bring all this food to Gilbert Camp, where it was promptly distributed. One bag of potatoes was given to each of the three youngest siblings of Rose's father, John, two to his older (married) daughters, and the rest was distributed, along with the food from the maternal relatives, to a neighbour, the pastor of the local Pentecostal church, and a friend of Rose's in virtually equal amounts.

As in the numerous other cases I recorded, various commentaries were provided as a companion to these transactions. The food sent to the relatives in Malaita was presented as a way to substantiate the value of relatedness. In this case, the first transaction took place between Rose and her father's mother. John organizes these gifts of food, because he feels compelled to reciprocate the gift of nurture he received when he was a baby. He even mentioned the milk he sucked from his mother's breast. "This is why we have to buy things for them" he added, "so that they will know that it does not matter that we are living in town: we still love and respect them".

Would it be the same if they just made a phone call? Today that is quite easy, and although the two grandmothers might be too old to use a mobile phone, there is always a young relative who can help if necessity arises. But words are not enough, or maybe they are actually not appropriate. Food is seen as apposite, maybe because it is on food that we live, and by sending food they are making sure that the people they love stay alive.

However, as a matter of fact, the intended recipients do not always consume the food that they receive. Rather, the gifts are reinserted into new trajectories, directed towards other valued members of the network. In this case, this is manifest in the distribution of the food from Malaita to the relatives, neighbours, friends and church affiliates in Honiara. In the end, there was almost nothing left for the Wuru family, not to speak for John and Johanna, who were the original givers and thus, at least in theory, the supposed receivers.

They did receive food, but rather than using it as part of their subsistence, they employed it as part of their social interactions. In this way, they connected their

Gilbert Camp community with their *hom* in Malaita. Interrogated by me, they said they wanted to avoid being seen as selfish people by their relatives and neighbours. The same kind of motivations can be found behind Rose's decision to hide the food for the maternal relatives while she was visiting the people from her father's side. And these paternal relatives, who rushed to the wharf to give their contribution, were also acting according to that rationale.

The maximisation of outgoings to gain a large number of gift-debtors is seen by Gregory as the opposite of a capitalist drive. Transactions between *hom* and Honiara seem to respond to the need to give away gifts, especially gifts of food, in order to maintain a relationship with valued members of a network. In the light of transactions taking place in the household, the settlement, and between *hom* and Honiara it appears that, for the Kwara'ae people's living in Gilbert Camp, the maximization of outgoings is at the basis of the creation and maintenance of social relationships that make life "good".

However, 'maximisation of outgoings' is obviously not the term that they would use to describe the rationales behind their acts of giving. They would rather say that this is "love". There are two words that Kwara'ae people use when they speak about love: *alafe'anga* and *kwaima'anga*. An attempt to understand their etymology reveals that the first one relates to the word *alafe* (kind, gentle), which is the adjective used to describe someone who shows kindness to someone else. *Kwaima'anga* (generosity), in contrast, expresses a behaviour that is more transactional in character. The first syllable of this word is the same as in *kwatea*, which is translated with the verb 'to give', and in *kwate'a*, which indicates a gift. Unsurprisingly, *kwaima'anga* is used mainly in the sense of observing obligations to give to and help the others, and it is also the term that most closely expresses the concept of reciprocity (cf. Burt, 1994b: 176). However, after careful observation, I agree with my informants that the two terms are used interchangeably, that they are synonyms, in other words. When I interrogate them regarding the semantic difference between love as kindness and love as generosity, they insist that such difference does not persist in the pragmatics of everyday life. Of course one can feel love without necessarily giving evidence of it in the form of a material transaction. However, Kwara'ae people unanimously agree that there is no such a thing as love without *kwatea*. For them, love is a free gift, one that does not have to be reciprocated. But, if it is true love, it inevitably will.

The concerns of Ralph, Betty, Rose, John, Johanna, Helen, Gordon and all the others about behaving as "good" relatives/neighbours/friends reflect a general attitude of the Kwara'ae people of Gilbert Camp. They are all trying to concretise the value of *laf* in their peri-urban community. It is through these acts of giving that they lay the grounds for the kind of "good" life they want to live in Honiara despite the economically hard times.

Conclusion

In order to be “good” Malaitan persons in Gilbert Camp, Kwara’ae people rely on each other for food, shelter, and gift-giving is a continuous occurrence in the daily life of the settlement. They say this is their traditional *kastom*, and are proud to live in this way, which they see as something that defines them. In the peri-urban context, though, they find it more difficult to do that. One reason they recall is that “there are many different colours”, many people from other places. That, it appears, dilutes the ethnically specific density of their interactions. One of the main differences between *hom* and Honiara lies indeed in the ethno-linguistic heterogeneity of the urban population, as opposed to the highly homogenous Kwara’ae district, where everyone is, to a certain extent, linguistically and genealogically connected. Different degrees of heterogeneity and homogeneity in Gilbert Camp make it a cluster of interactions (cf. Gupta & Ferguson, 1992) that requires what Berg has termed “managing difference” (Berg, 2000). Being surrounded by “different colours”, by people they do not know or trust, as well as threatening figures such as *raskol* (criminals), *masta liu*,¹⁵ or *man blo taun* (a man from downtown) is less reassuring than living among *wantok*, not only because the Kwara’ae people think they can expect “good” relationships with these. Wantokism is also a social strategy to organise their life according to their new identity in the city. Financial assistance, moral support, and a place to sleep are only some of the benefits that result from being included into a network of *wantoks* (Goddard 2005: 13).

This is common to other Melanesian urban contexts. Marilyn Strathern argued that Hagen migrants in Port Moresby value this kind of support as part of what Hagen identity means for them (Strathern, 1975: 289). Similarly, I argue that it is this kind of support that makes it possible for the Kwara’ae people of Gilbert Camp to live in what they consider to be their *fanoa*. As illustrated above, they overcome social estrangement through acts of giving that concretise the value of relatedness, thereby attempting to make Gilbert Camp closer to the idea of *hom*, a place where “we know everybody”. It follows that acts of giving such as those analysed in this article are *hom*-making practices, to the extent that they concretise through action what *hom* is yet to be.

15 The term *masta liu* refers to the urban man who has no job and relies only on his relatives (cf. Kushel, Takiika, & ‘Angiki, 2006: 219). The expression unites the pidgin term for ‘master’ and the Malaitan word for “walking”, suggesting the idea of a person who is a master only of his own stroll.

Figures

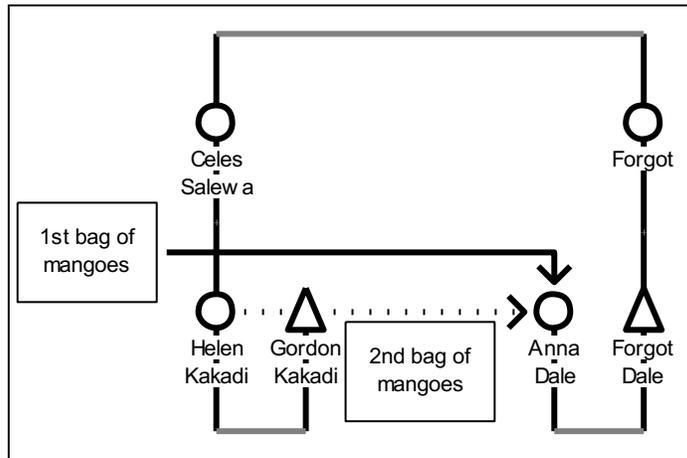


Figure 1 - Kinship diagram of Anna's transactions with the Kakadi household.
Key: O female, Δ male, Π siblings, I descent, marriage, → taken by, ' > given to

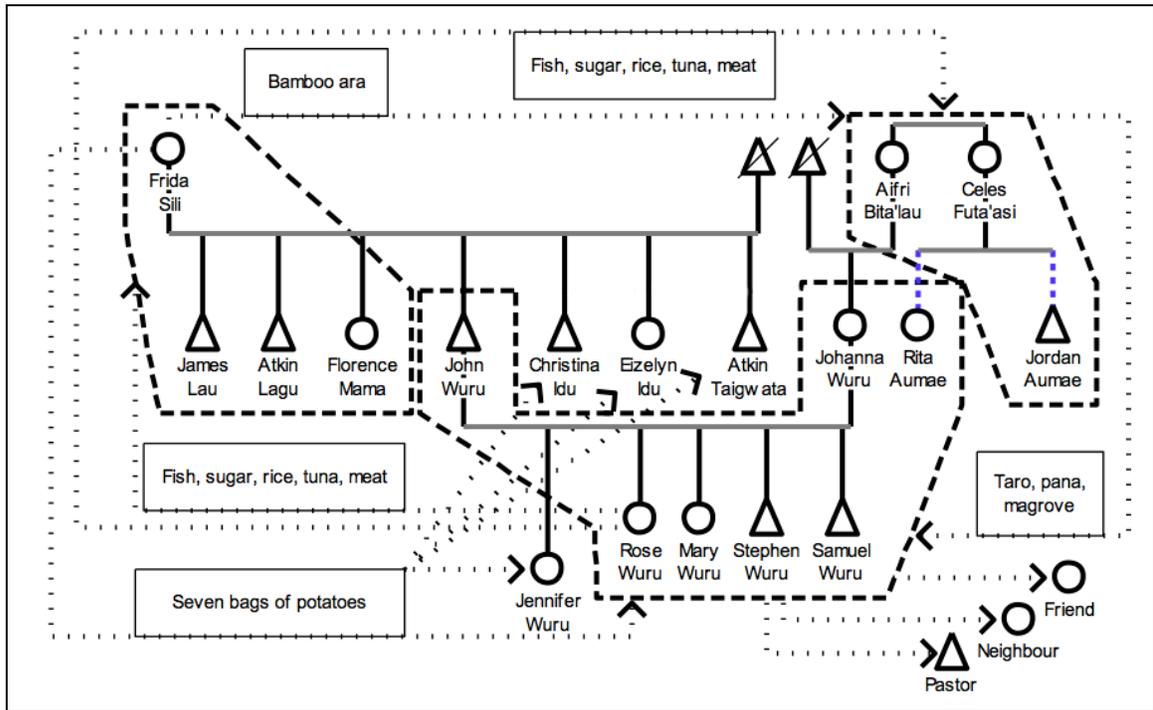


Figure 2 - Kinship Diagram of Rose's Easter transactions
 Key: --- household, -.- adopted child, → transaction

Tables

Table 1

*Transactions observed in Gilbert Camp**

N°	Items	From	To	Rationale
1**	36 gifts	Women of the Mothers' Union	Women of the Mothers' Union	Celebrating friendship
2	Food	About 30 families	ACOM of Gilbert Camp	Celebrating confirmation
3	\$900	9 contributors	Pastor	Pre-Christmas party
4	1 Tafuli'ae	My host	Rodolfo	Paying son's debt
5	Money	Rodolfo	My host's S	Care for my namesake
6	Candy	F***	D	Sold for \$1, teach market values
7	\$1 coin	F	D	Pay for housework, teach market
8	Bag of mangoes	FZDH	WMBD	Taken when passing by, appreciation
9	Bag of mangoes	FZD	WMBD	Given when passing by, appreciation
10	1 Pipe	WFZDH	WMBDH	Respect
11	Pineapple	FBD	FBD	Care and love
12	Trash	Neighbour	Neighbour	Feeding the pigs
13	Timber	UPC	Pastor	Getting rid of the wood
14	1 pair of shoes	N/A	N/A	Fraternal love
15	Food and \$300	Bride's relatives	side Couple married soon	Pre-wedding help to the couple
16	One watch	WFZ	BDH	Appropriation
17	Food	ZH & Z	WB & B	Respect and love

* The details of each transaction are available upon request.

** Numbers refer to the complete list of transactions, available upon request.

*** For glosses, refer to Table 4.

Table 2

Transactions observed between Gilbert Camp and Malaita

N°	Items	From	To	Rationale
18	Food	W	H and Ch	Saying “I think of you all”
19	Food	H	W	Saying “We think of you too”
20	Food	H	W	Saying “I think of you all”
21	1 bag of potatoes	D	F	Familial love
22	Food	ZH	WB	Respect and familial love
23	Taro pudding	BWZ	ZHB	Thanking for assistance, taste of <i>hom</i>
24	Food	BSs	FB	Familial love and appreciation
25	Food	BS	FZ	Respect and familial love
26	Pieces of pork	MBS	FZS	Return on bride price contribution
27	Food	D	Many	Saying “We think of you all”

Table 3

Transactions observed in Malaita

N°	Items	From	To	Rationale
28	\$670	Groom rel.	Groom’s F	Collecting bride price
29	\$10,000	Pastor	Church committee	Fund raising
30	\$10	Pastor	Church committee	Financial help
31	\$10	Pastor	Woman	Financial help
32	20Kg rice	Family	Plantation worker	Payment for work
33	\$100	Man	Fishermen	Payment for work
34	Food	Neighbours	Man	“You are welcome”
35	\$2,000	MZS	MZS	Payment for pigs
36	Bread	ZH	WB	Respect
37	Beans	?	FZS	Cooperation
38	10 fishes	Kasin	Kasin	Fraternal love

Table 4
Kwara'ae and Pidgin Kinship terms

Kwara'ae	Pidgin		Gloss
	Rural	Urban	
Te'a	Mami	Mami	M
Te'a	Mami	Anti	FBW, MZ
A'ai	Anti	Anti	MBW, FZ,
Ma'a	Dadi	Dadi	F
Ma'a	Dadi	Ankol	FB, MZH
Ngwai	Ankol	Ankol	MB, FZH
Ngwai'futa	Brata	Brata	B
Ngwai'futa	Brata	Kasinbrata	FBS, MZS
Di'i	Kasinbrata	Kasinbrata	MBS, FZS
Ngwaingwaena	Sista	Sista	Z
Ngwaingwaena	Sista	Kasinsista	FBD
Di'i	Kasinsista	Kasinsista	MBD, FZD
Aloko	San	San	S
Aloko	San	Ankol	BS, FBDS, etc.
Ngwai	Ankol	Ankol	ZS, MBDS, MZDS, FZDS, etc.
Diofo	Dota	Dota	D
Diofo	Dota	Ankol	BD, FBDD, etc.
Ngwai	Ankol	Ankol	ZD, MBDD, MZDD, FZDD, etc.
Ko'oko	Grani	Grani	MM, MMZ, MMB, MMZH, MMBW, SS, SD, DD, DS, ZDD, ZDS, ZSS, BDS, BDD, BSS, BSD, FF, FFZ, FFB, etc.
Sai	Tabu	Tabu	WZ, HZ
Luma'a	Tabu	Tabu	WB, HB
Sata	Tabu	Tabu	WZH, HZH, WBW, HBW
Funga	Tabu	Tabu	WF, WM, HF, HM

Bibliography

- Akin, David. 2013. *Colonialism, Maasina Rule, and the Origins of Malaitan Kastom*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Alasia, Sam. 1989. "Population Movement." In *Ples Blong Lumi: Solomon Islands: The Past Four Thousand Years*, edited by Hugh Laracy, 112–20. Suva, Fiji: University of South Pacific & Solomon Islands Extension Centre.
- Alpher, Barry. 1993. "Out-of-the-Ordinary Ways of Using Language." In *Language and Culture in Aboriginal Australia*, edited by Michael Walsh and Colin Yallop, 97–106. Canberra, Australia: Aboriginal Studies Press.
- Bellam, Michael Ernest Patrick. 1964. *The Melanesian in Town: A Preliminary Study of the Urbanization of Adult Male Melanesians in Honiara, British Solomon Islands Protectorate*. MA Thesis. Wellington, NZ: Victoria University of Wellington.
- . 1970. "The Colonial City: Honiara, a Pacific Islands' Case Study."
- Belshaw, Cyril. 2013. *The Great Village: The Economic and Social Welfare of Hanuabada, an Urban Community in Papua*. London, UK: Routledge.
- Bennett, Judith. 1987. *Wealth of the Solomons: A History of a Pacific Archipelago, 1800-1978*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Berg, Cato. 2000. *Managing Difference: Kinship, Exchange and Boundaries in Honiara, Solomon Islands*. MA Thesis. Bergen, Norway: University of Bergen.
- Blunt, Alison, and Robyn Dowling. 2006. *Home*. New York, NY: Routledge.
- Bonnemaison, Joel. 1985. "The Tree and the Canoe: Roots and Mobility in Vanuatu Societies" *Pacific Viewpoint* 25: 117-151.
- Burt, Ben, and Michael Kwa'ioloa. 2013. *The Chiefs' Country: Leadership and Politics in Honiara, Solomon Islands*. Brisbane, Australia: University of Queensland Press.
- Burt, Ben. 1994. *Tradition and Christianity: The Colonial Transformation of a Solomon Islands Society*. Newark, New Jersey: Harwood Academic Publishers.
- Burt, Ben. 1994b. "Cultural Development and Anthropology in Kwarā'ae." In *Culture, Kastom, Tradition: Developing Cultural Policy in Melanesia*, edited by Lamont Carl Lindstrom and Geoffrey Miles White, 173–86. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies, University of South Pacific.
- Carrier, James and Achsah Carrier. 1989. *Wage, Trade, and Exchange in Melanesia: A Manus Society in the Modern State*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Carrier, James. 1992. *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Chapman, Murray and Mansell Prothero. 1985. *Circulation in Population Movement: Substance and Concepts from the Melanesian Case*. London, UK: Routledge & Kegan Paul.

- Corris, Peter. 1973. *Passage, Port and Plantation: A History of Solomon Islands Labour Migration, 1870-1914*. Melbourne, Australia: Melbourne University Press.
- Dussy, Dorothée, and Eric Wittersheim. "Città invisibili? Riflessioni sulla questione urbana in Oceania." *Anuac* 5, no. 1 (2016): 245-267.
- Einzig, Paul. 1949. *Primitive Money in Its Ethnological, Historical and Economic Aspects*. London, UK: Eyre & Spottiswoode.
- Frazer, Ian. 1985. "Circulation and the Growth of Urban Employment amongst the To'abaita, Solomon Islands." In *Circulation in Population Movement: Substance and Concepts from the Melanesian Case*, edited by Murray Chapman and Mansell Prothero. London, UK: Routledge & Kegan Paul.
- Goddard, Michael. 2001. "From Rolling Thunder to Reggae: Imagining Squatter Settlements in Papua New Guinea." *The Contemporary Pacific* 1 (13): 1-32.
- . 2005. *The Unseen City: Anthropological Perspectives on Port Moresby, Papua New Guinea*. Canberra, Australia: Pandanus.
- . 2010. *Villagers and the City: Melanesian Experiences of Port Moresby, Papua New Guinea*. Wantage, UK: Sean Kingston Publishing.
- Graeber, David. 2001. *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- . 2012. *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn, N.Y.: Melville House.
- Gregory, Chris 1980. "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua." *Man* 15 (4): 626.
- . 1982. *Gifts and Commodities*. London, UK: Academic Press.
- Groves, Murray. 1954. "Dancing in Poreporena." *Sacred Past and Profane Present in Papua. Quadrant* 1 (3): 39-49.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- Hiatt, Lester Richard. 1982. "Traditional Attitudes to Land Resources." In *Aboriginal Sites, Rights, and Resource Development*, edited by Ronald Berndt, 13-26. Perth, Australia: Academy of the Social Sciences in Australia.
- Jack-Hinton, Colin. 1969. *The Search for the Islands of Solomon 1567-1838*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Jackson, Richard Thomas. 1976. "An Introduction to the Urban Geography of Papua New Guinea". Department of Geography Occasional paper 13. Port Moresby, PNG: Department of Geography, University of Papua New Guinea.
- . 1977. "The Growth, Nature and Future Prospects of Informal Settlements in Papua New Guinea." *Pacific Viewpoint* 1 (18): 22-42.
- Jourdan, Christine, Jonathan Friedman, and James Carrier, eds. 1996. "Where Have All the Cultures Gone?" In *Melanesian Modernities*, 34-52. Lund, Sweden: Lund University Press.

- Jourdan, Christine. 1985. "Sapos Iumi Mitim Iumi: *Urbanization and Creolization in the Solomon Islands*". Ph.D. Thesis, Canberra, Australia: Australian National University.
- Kendon, Adam. 1988. *Sign Languages of Aboriginal Australia: Cultural, Semiotic and Communicative Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Knot, Michaela. 2009. "Fasin Laef: *Urban Women Migrant Experiences in Honiara, Solomon Islands*". MA Thesis. Montreal, Canada: Concordia University.
- Kushel, Takiika, and 'Angiki. 2006. "Alcohol and Drug Use in Honiara, Solomon Islands. A Cause for Concern." In *Social Change and Psychosocial Adaptation in the Pacific Islands: Cultures in Transition*, edited by Anthony J. Marsella, Ayda Aukahi Austin, and Bruce Grant. New York, NY: Springer.
- Levine, Hal and Marlene Wolfzahn Levine. 1979. *Urbanization in Papua New Guinea: A Study of Ambivalent Townsmen*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Macdonald, Gaynor. 2000. "Economies and Personhood: Demand Sharing among the Wiradjuri of New South Wales." In *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, edited by George Wenzel, Grete Hovelsrud-Broda, and Nobuhiro Kishigami, 87–112. Osaka, Japan: National Museum of Ethnology.
- Maggio, Rodolfo. 2017a. "Sikret Fren": economic costs and moral values in a friendship ritual in Honiara, Solomon Islands. *Journal de la Société des Océanistes* 144-145, *Dossier Urbanisation en Mélanésie*: 77-90.
- _____. 2017b. "Big Confusion": The Land Question in Honiara and the History of Land Policy in Solomon Islands. *People and Culture in Oceania* 32: 1-28.
- _____. 2017c. Relative Customers: Demand-Sharing, Kinship and Selling in Solomon Islands. *Research in Economic Anthropology* 37: 155-175.
- Malinowski, Bronislaw. 2013. *Crime and Custom in Savage Society*. London, UK: Routledge.
- Martin, David Fernandes. 1993. *Autonomy and Relatedness: An Ethnography of Wik People of Aurukun, Western Cape York Peninsula*. PhD Thesis. Canberra, Australia: Australian National University.
- May, Ronald James. 1977. *Change and Movement: Readings on Internal Migration in Papua New Guinea*. Port Moresby, PNG: Papua New Guinea Institute of Applied Social and Economic Research in association with Australian National University Press.
- Moore, Clive. 1985. *Kanaka: A History of Melanesian Mackay*. Port Moresby, PNG: Institute of Papua New Guinea Studies and University of Papua New Guinea Press.
- Muke, John, and Daniel Gonno. 2002. *The Impact of Development on Urban Settlements in the National Capital District Papua New Guinea*. Unpublished Evaluation Report for Japan International Cooperation Agency. Port Moresby, PNG: University of Papua New Guinea.

- Oliver, Douglas. 1955. *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*. Harvard, Massachusetts: Harvard University Press.
- Oram, Nigel. 1976. *Colonial Town to Melanesian City: Port Moresby 1884-1974*. Canberra: Australian National University Press.
- Peterson, Nicolas, and John Taylor. 2003. "The Modernising of the Indigenous Domestic Moral Economy." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 4 (1-2): 105–22.
- Peterson, Nicolas. 1993. "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers." *American Anthropologist* 95 (4): 860 – 874.
- Rawlings, Gregory. 1999. "Foundations of Urbanisation: Port Vila Town and Pango Village, Vanuatu." *Oceania* 70 (1): 72–86.
- Robbins, Joel. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, California: University of California Press.
- Roe, David. 2000. "Maritime, Coastal, and Inland Societies in Melanesia: The Saltwater Divide in Solomon Islands and Vanuatu." In *East of Wallace's Line: Studies of Past and Present Maritime Cultures of the Indo-Pacific Region*, edited by Sue O'Connor and Peter Marius Veth. Rotterdam, Netherlands: Balkema.
- Ross, Harold. 1973. *Baegu: Social and Ecological Organization in Malaita, Solomon Islands*. Chicago, Illinois: University of Illinois.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- . 2013. *What Kinship Is-And Is Not*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Salisbury, Mary, and Richard Salisbury. 1977. "The Rural-Oriented Strategy of Urban Adaptation: Siane Migrants in Port Moresby." In *Change and Movement: Readings on Internal Migration in Papua New Guinea*, edited by Ronald James May, 216–29. Port Moresby, PNG: Papua New Guinea Institute of Applied Social and Economic Research in association with Australian National University Press.
- Sansom, Basil. 1988. "A Grammar of Exchange." In *Being Black: Aboriginal Cultures in "Settled" Australia*, edited by Ian Keen, 159–78. Canberra, Australia: Aboriginal Studies Press.
- Saunders, Doug. 2010. *Arrival City: The Final Migration and Our Next World*. Toronto, Canada: Alfred A. Knopf.
- Sillitoe, Paul. 2000. *Social Change in Melanesia: Development and History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1972. "Absentee Businessmen: The Reaction at Home to Hageners Migrating to Port Moresby." *Oceania* 43 (1): 19–39.
- . 1975. *No Money on Our Skins: Hagen Migrants in Port Moresby*. Canberra, Australia: New Guinea Research Unit, Australian National University.
- Sutton, David. 2001. *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Bloomsbury Academic.

Whiteman, John. 1973. *Chimbu Family Relationships in Port Moresby*. Vol. 52. New Guinea Research Bulletin. Canberra, Australia: New Guinea Research Unit, Australian National University.

Williams, F. E. 1932. "Trading Voyages From The Gulf of Papua: Growth of the Bevaia Trade." *Oceania* 3: 139–66.

Dono, debito e territorialità. Per un'ecologia delle relazioni in un "territorio tradizionale" del Brasile

Manuela Tassan

Gift, debt, and territoriality. Towards an ecology of relations in a "traditional territory" of Brazil

Abstract

This article intends to show how the gift, establishing a specific relationality between human and non-human world, takes on a fundamental role in defining the territoriality of an Amazonian community of descendants of African slaves. Analysing ethnographically the habit of giving parts of the forest, without expecting something back, the peculiarity of a system of property rights on natural resources will be highlighted, where the communitarian and inalienable dimension of land and the individual possession of vegetation fuses together. In such a territorial model, the gift of the forest represents a form of reciprocal and egalitarian social recognition which establishes the very sense of belonging to the community. On the other hand, the exchange of labour, which represents the foundation of the economic life of the group, based on a form of subsistence agriculture, appears as an expression of a disparity of power that can create a binding condition of debt. Exploring these dynamics, this article offers a contribution to the comprehension of the so called "traditional territories" in Brazil.

Keywords: Gift, debt, territoriality, traditional territories, Amazonia

Premessa: oltre l'economia

In questo articolo intendo mostrare come la pratica del dono stabilisca una relazionalità tra gli umani e il mondo non umano su cui si fonda il senso di territorialità di una "comunità tradizionale"¹ di discendenti di schiavi dell'Amazzonia orientale brasiliana (Stato del Maranhão).² Basandomi sull'"ecologia delle relazioni" di Descola (2014), metterò in luce, attraverso un'analisi etnografica, come il dono di porzioni di foresta in uso tra singoli abitanti del Quilombo Frechal³ abbia un ruolo fondamentale nel definire il senso di appartenenza al proprio territorio da parte dell'intero gruppo sociale. In particolare, evidenzierò come questa specifica forma di

¹ Uso l'espressione "comunità tradizionale" conformandomi alla terminologia giuridica in vigore in Brasile a partire dal Decreto 6040 del 2007 dove, come vedremo meglio in seguito, ne è stata data una definizione ufficiale.

² La ricerca etnografica su cui si basa questo articolo è stata condotta da marzo a dicembre del 2006.

³ Nella tradizione brasiliana il termine *quilombo* indica una comunità di schiavi che, in epoca coloniale, è sfuggita al controllo del padrone per dare vita a comunità autonome. In epoca contemporanea questa denominazione è stata oggetto di una profonda revisione critica a partire dalle possibilità di riconoscimento territoriale prospettate alle attuali comunità afrodiscendenti delle zone rurali dalla Costituzione democratica del 1988 (Malighetti, 2004).

dono non si configuri come uno scambio che genera una condizione di debito da bilanciare con una contropartita, ma come una prassi che assume un'importanza centrale nei processi di territorializzazione della comunità proprio in virtù della sua gratuità e dell'assenza di aspettative in merito alla possibilità di essere contraccambiati. Al fine di dimostrare come dono e scambio, in questo contesto, afferiscano a due ambiti di realtà differenti – l'uno connesso alla territorialità, l'altro alla sfera economica –, mi soffermerò sul modo in cui, a Frechal, viene applicato il concetto di debito alla gestione delle relazioni lavorative su cui si regge l'organizzazione delle attività di sussistenza del *quilombo*.

Nell'avanzare questa interpretazione mi distanzio consapevolmente dalla classica lettura antropologica del dono come particolare tipologia “non-contrattuale” di scambio (Hann, Hart, 2011, pag. 60), derivante dall'interpretazione proposta da Marcel Mauss nel suo celeberrimo *Saggio sul dono* (1965). Miller (2011), che iscrive esplicitamente le sue riflessioni in una corrente di “revisionismo maussiano” dagli illustri precedenti,⁴ ha recentemente distinto in maniera netta la «sfera del dono» dalla «sfera dello scambio». Ha, però, definito la prima come «fondata su una esplicita classificazione e rappresentazione delle relazioni sociali in termini monetari», mentre ha sottolineato come la seconda sia «basata sull'uso di merci non trasformate in doni» (Miller, 2011, pag. 59). In altre parole, ha reinterpretato il dono come espressione di un calcolo e di una monetizzazione che sono abitualmente considerati appannaggio della merce. Questa prospettiva, in cui il contro-dono diventa non solo necessario, ma anche l'oggetto di un'aspettativa che finisce per indirizzare la scelta del dono stesso, sembra piuttosto efficace nella comprensione di alcune dinamiche di consumo caratteristiche delle società occidentali, ma appare poco pertinente nell'analisi delle pratiche di dono che ho avuto modo di osservare a Frechal.

Secondo Carrier (2005, pag. 7), in generale, le riflessioni antropologiche sul dono e sul debito si sono sviluppate secondo modalità che hanno portato a focalizzare l'attenzione più sugli oggetti scambiati e sulle caratteristiche delle persone coinvolte che sul tipo di relazioni che tali scambi rendono possibili. Da questo punto di vista, la proposta teorica di Descola (2014) offre un contributo rilevante non solo perché esplora più a fondo la dimensione relazionale del dono, ma anche perché rimette in discussione l'idea stessa che esso sia solo un particolare tipo di scambio. Egli, infatti, interpreta dono e scambio come due distinti “schemi di relazione” non solo tra umani, ma anche tra umani e non-umani. In particolare, secondo Descola, «i modi di relazione sono schemi integratori, cioè provengono da quel tipo di strutture cognitive, emozionali e sensorio-motrici che canalizzano la produzione di inferenze automatiche, orientano l'azione pratica e organizzano l'espressione del pensiero e degli affetti secondo trame relativamente stereotipate» (*Ibidem*, pag. 312). In quella

⁴ Miller cita, a titolo di esempio, i lavori di Bataille (1967) e Derrida (1991) nell'ambito della filosofia francese e gli studi di Strathern (1988) e Weiner (1992) in campo antropologico.

che definisce come un'«ecologia delle relazioni», il dono è per sua natura una forma di relazionalità *asimmetrica* perché non implica necessariamente reciprocità, mentre lo scambio è per definizione *simmetrico*, «dato che è proprio l'obbligo di rendere una contropartita che lo definisce» (*Ibidem*, pag. 317).

Le riflessioni di Descola si sono dimostrate particolarmente efficaci nell'interpretazione del caso di Frechal, dove il dono non aveva come protagonista un manufatto umano, ma porzioni di mondo non umano che venivano donate da persone che, in realtà, erano ben consapevoli di non possederle *veramente*, come vedremo meglio in seguito. Stabilendo una relazionalità con i luoghi fondata su una particolare nozione di possesso delle risorse naturali, il dono assumeva così un significato importante nella costruzione della specifica territorialità del *quilombo*. A partire dall'analisi etnografica di questa pratica, l'articolo si propone, quindi, di offrire un contributo anche al più ampio dibattito antropologico sui regimi di proprietà che caratterizzano i «territori tradizionali» in Brasile.

I «territori tradizionali» in Brasile

Il concetto di territorialità rimanda allo «sforzo collettivo di un gruppo sociale per occupare, usare, controllare e identificarsi con una porzione specifica del suo ambiente biofisico, convertendola così nel suo «territorio» o *homeland*» (Little, 2002, p. 3, traduzione mia). Ogni comunità umana mette, dunque, in atto una specifica «condotta territoriale» (*ibid.*) al fine di riaffermare costantemente il legame che mantiene con un territorio riconosciuto come di propria pertinenza. Così definita, la territorialità evidenzia il suo carattere intrinsecamente processuale, e comporta l'attivazione di dinamiche endogene ed esogene. Con queste espressioni intendo fare riferimento all'insieme di relazioni, obblighi e vincoli che i membri di un gruppo intrattengono sia tra loro che con «l'esterno», dal momento che la possibilità stessa di riaffermare il controllo su un'area implica anche la legittimazione di altri gruppi sociali. In questo articolo, l'attenzione si concentrerà sul ruolo che una pratica endogena di dono ha dimostrato di avere nel definire la condotta territoriale del Quilombo Frechal. Per comprendere appieno la rilevanza di questa analisi entro il più ampio panorama politico e culturale brasiliano, è necessario chiarire in che modo si è configurato nel tempo il tema della territorialità in Brasile.

Il processo di colonizzazione delle terre brasiliane, cominciato nel XVI secolo, ha comportato una progressiva diffusione delle «pratiche territoriali» dello stato nazione che si è espressa attraverso una semplificante distinzione tra terra pubblica e terra privata, quest'ultima nella forma di enormi latifondi (Little, 2002). Questo modello territoriale ha per lungo tempo occultato l'esistenza di «territori sociali» che, invece, sfidano «l'ideologia territoriale dello stato» e, in particolare, «la sua nozione di sovranità» (*Ibidem*, pag. 6, traduzione mia). Si tratta di realtà in cui

l'utilizzo comunitario delle risorse naturali, basato su regimi consuetudinari di possesso⁵, riveste un ruolo fondamentale nella sussistenza di specifici gruppi sociali, come i popoli indigeni, i *remanescentes de quilombo*⁶ e le comunità “estrattiviste”⁷, come, ad esempio, i *seringueiros*, i *babaçueiros*⁸ o i pescatori. Date queste premesse, non è un caso che alcuni studiosi li abbiano recentemente definiti “territori socio-ambientali”, facendo particolare riferimento all’area amazzonica (Esterci, Sant’Ana Júnior, Teisserenc, 2014).

Al netto delle specifiche configurazioni locali assunte da questo tipo di territori, la promulgazione della Costituzione democratica del 1988 ha rappresentato un punto di svolta per i loro abitanti. Affermando il principio del diritto ad una “cittadinanza differenziata”, che ha aperto la strada all’idea di uno stato multietnico e multiculturale, si è cominciata a problematizzare la questione del tipo di riconoscimento legale da attribuire alle rivendicazioni territoriali degli indigeni e dei *quilombolas* (O’Dwyer, 2012). Inoltre, grazie alle premesse poste da questo nuovo dettato costituzionale, attento ai diritti etno-culturali, ma anche alle questioni ambientali, nel 1990 sono state istituite le prime “riserve estrattiviste”, che garantiscono ad un gruppo sociale il libero usufrutto delle risorse naturali in un’area di proprietà federale. La stessa comunità di Frechal, nel 1992, dopo anni di lotta contro il *fazendeiro* locale che voleva espellerla dal territorio in cui viveva dall’epoca coloniale, aveva ottenuto che egli venisse espropriato dal governo al fine di creare questo tipo di riserva. Nonostante, infatti, avesse ottenuto il titolo di “quilombo” non era riuscita a farsi riconoscere un diritto di proprietà collettiva della terra come sarebbe, invece, previsto per tutti i *remanescentes de quilombo* in base all’articolo 68 degli Atti delle Disposizioni Costituzionali Transitorie (Malighetti 2004).

Queste “territorialità specifiche” (Almeida, 2004, pag. 14; 2011, pag. 28) – indigene, *quilombolas* ed estrattiviste – hanno ottenuto pieno riconoscimento giuridico solo nel 2007 con il Decreto 6040, che ha istituito la “Politica Nazionale di Sviluppo Sostenibile dei Popoli e delle Comunità Tradizionali”. I *territori tradizionali* sono stati così definiti come «spazi necessari alla riproduzione culturale,

⁵ Uso il termine “possesso” e non “proprietà” perché, a livello giuridico, il secondo implica un riconoscimento e una tutela da parte dello stato sul piano legale.

⁶ Discendenti di *quilombo*. Cfr. nota 3.

⁷ Questo termine, che traduco con un neologismo ricalcato sull’originale portoghese (*extrativistas*), si riferisce a pratiche di estrazione manuale di materie prime da un certo ambiente attraverso modalità non meccanizzate radicate in specifiche culture materiali locali. In questo senso l’*estrattivismo* comprende tutte le attività di sussistenza “tradizionali” che dipendono dal rapporto con specifiche risorse naturali, e non ha nulla a che vedere con il concetto di *estrazione* di risorse, che rimanda, invece, ad attività industriali compiute su vasta scala.

⁸ Si tratta di comunità dedite rispettivamente all’estrazione manuale di caucciù dagli alberi di *seringueira* (albero della gomma) e dalla cosiddetta “noce” del cocco *babaçu*, termine usato per indicare la parte interna edibile di questo frutto, utilizzata anche nella produzione di oli e saponi.

sociale ed economica dei popoli e delle comunità tradizionali [...]».⁹ Secondo Almeida, tali territori possono essere considerati come «terre tradizionalmente occupate», in cui cioè l'occupazione permanente della terra e l'esistenza di specifiche forme di uso delle risorse naturali definiscono e qualificano la tradizionalità di un gruppo sociale (Almeida, 2004, pag. 12).¹⁰ In particolare, egli sottolinea come in questo tipo di terre l'uso comune delle risorse naturali appare combinato con forme di proprietà individuale secondo modalità che variano nei diversi contesti locali (*Ivi*).

Da questo punto di vista, il ruolo che il dono di porzioni di foresta riveste nel territorio tradizionale di Frechal conferma la necessità di scardinare una consolidata visione dicotomica che tende a contrapporre in maniera netta la proprietà comune alla proprietà individuale, intendendole come due forme nettamente oppositive di appropriazione del mondo naturale. Come sottolinea Gregory (1982, pag. 12), simili interpretazioni rimandano ad una lettura marxista di questi concetti, dove la proprietà individuale è appannaggio delle società industriali complesse dominate dalle logiche di mercato del capitalismo, mentre le società più semplici e “primitive”, nel linguaggio dell'epoca, sarebbero esclusivamente fondate sulla proprietà comune. Un tale approccio, di cui coglievo il retaggio anche nel modo in cui gli organi statali di governo si approcciavano talvolta alla gestione della Reserva Extrativista Quilombo Frechal, confligge, però, con l'esperienza etnografica. A Frechal, infatti, come vedremo, l'idea di proprietà comune della terra conviveva con un'appropriazione individuale della foresta che veniva riconfermata proprio attraverso la pratica del dono.

La nostra terra, la mia *capoeira*: proprietà e dono nel Quilombo Frechal

Nel Quilombo Frechal la sussistenza della comunità dipendeva principalmente dai prodotti della *roça*, termine usato per indicare il campo coltivato ricavato dal disboscamento e incendio della vegetazione spontanea, il cosiddetto *mato*. Quest'ultimo, a differenza della *mata*, la foresta di alberi ad alto fusto situata lontana dal villaggio, era lo spazio boschivo abitualmente percorso e utilizzato nella vita quotidiana. La *roça* era, dunque, innanzitutto, un luogo fisico. Al tempo stesso, però,

⁹ Nello stesso Decreto 6040 (art. 3, comma I), si legge che i popoli e le comunità tradizionali sono «gruppi culturalmente differenziati e che si riconoscono come tali, che possiedono forme proprie di organizzazione sociale, che occupano e usano territori e risorse naturali come condizioni per la loro riproduzione culturale, sociale, religiosa ancestrale ed economica, utilizzando conoscenze, innovazioni e pratiche generate e trasmesse dalla tradizione». http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm, ultimo accesso in data 28/11/2017, traduzione mia.

¹⁰ È opportuno precisare che la nozione di “terre tradizionalmente occupate” si ritrova formulata per la prima volta nella Costituzione brasiliana del 1988 con riferimento ai popoli indigeni (art. 231). Almeida ha ampliato la portata teorica e politica di questa categoria, applicandola a tutti i gruppi sociali che occupano stabilmente delle terre utilizzandole secondo modalità “tradizionali”.

era una parola usata anche per indicare il metodo di coltivazione, noto in letteratura come *slash-and-burn agriculture* o *swidden agriculture*, tipico di tutte le zone tropicali ed equatoriali (Berkes, 1999; Conklin, 1961; Gómez-Pompa & Kaus, 1992). Ciascun membro della comunità era tenuto ad avere almeno uno spazio coltivato nel *mato* poiché solo in tal modo poteva dimostrare di essere in grado di sostentarsi in maniera autonoma. Ogni singola *roça* aveva, pertanto, sempre un solo padrone (*dono*, in portoghese), sebbene la terra in sé fosse percepita come un bene comune non appropriabile e, pertanto, non alienabile. Tutto ciò che la *roça* produceva – principalmente manioca, ma anche mais, riso, fagioli e alcune varietà vegetali locali, come il *quiabo* o il *maxixe* – era di proprietà esclusiva di chi l’aveva coltivata, anche se poi, nella pratica, veniva condiviso all’interno del gruppo domestico con cui si conviveva.

Come ho già mostrato altrove (Tassan, 2012, 2013), la prospettiva di una temporanea azione trasformativa dell’uomo sulla natura rappresentava l’unico principio condiviso in base al quale giustificare la sottrazione dall’uso comune di una porzione di territorio per il perseguimento di finalità individuali. Il semplice utilizzo di un’area non bastava, però, a legittimare l’appropriazione della terra da parte di un singolo individuo. Secondo Elio (37 anni), la comunità riconosceva una differenza sostanziale tra uno sfruttamento del territorio “per necessità” e uno “a fini di lucro”. Il possesso esclusivo di una *roça* e dei suoi prodotti era, infatti, accettato solo se subordinato all’esigenza di produrre cibo per il proprio autoconsumo. La terra, come mi è stato più volte ribadito anche da altri, non poteva essere sottratta al controllo della collettività per ottenere profitti personali attraverso, ad esempio, la vendita di prodotti al di fuori della comunità. In altri termini, non si poteva trarre un vantaggio economico personale da qualcosa che “in realtà” non era “davvero” di proprietà individuale, ma comune. Il soggetto, infatti, non diventava in nessun caso possessore definitivo della nuda terra. Quest’ultima, pertanto, non poteva essere né comprata né venduta.

Il rapporto con la vegetazione rivestiva un evidente ruolo sociale all’interno delle dinamiche comunitarie, tanto che un soggetto veniva a esistere socialmente come adulto nel momento stesso in cui una parte di *mato* gli era attribuibile, cioè quando marcava per la prima volta un terreno per fare la sua *roça*. Sebbene vi fosse un sistema di scambio di manodopera che permetteva a tutti di far fronte alle fasi più dure del lavoro, come vedremo nel prossimo paragrafo, la grandezza di ciascuna *roça* era variabile.¹¹ Ogni individuo doveva, infatti, valutare le proprie forze e la sua capacità organizzativa per essere certo di poter arrivare a concludere il lavoro in tutti i terreni che aveva demarcato. Avviare più di una *roça* senza avere la sicurezza di riuscire a portare a termine le diverse fasi produttive (disboscamento, incendio,

¹¹ Una *roça* “standard” era idealmente quadrata e misurava circa 1 *linha*, ovvero 25 *braças* (braccia) per lato, pari ad un’area di circa 2600/3000 m² di terreno.

semina, diserbatura e raccolto) era considerato un comportamento molto sconveniente e inopportuno.

Gli anziani che non erano più in condizione di occuparsi in prima persona della loro *roça* attingevano dalla propria pensione per pagare un gruppo che lavorasse al loro posto. Questa stessa modalità era stata scelta da alcune donne giovani che avevano a disposizione una piccola fonte di reddito poiché lavoravano come maestre nella scuola del villaggio o in una comunità vicina. Veniva così salvaguardata l'idea che la *roça* fosse individuale, garantendo al contempo la conclusione dei lavori agricoli. Solo in casi come questi il denaro diventava un mediatore dei rapporti tra i membri della comunità.

Al termine di ogni raccolto, la *roça* veniva sempre abbandonata, *deixando a terra descansar* (“lasciando riposare la terra”) per un tempo molto variabile, che poteva andare dai quattro ai dieci-dodici anni. In questo periodo di inattività, la rigogliosa vegetazione equatoriale si reimpossessava rapidamente dei luoghi usati a fini agricoli e assumeva la denominazione di *capoeira*. In una prospettiva diacronica, l'avvicinarsi di azione e inazione implicava, quindi, l'oscillazione tra due denominazioni distinte – *roça* e *capoeira* – con cui si poteva qualificare, nel corso del tempo, un medesimo luogo. Tuttavia, a ben guardare, la *capoeira* non esprimeva tanto l'assenza di lavoro trasformativo sul *mato*, quanto piuttosto la sua proiezione nel futuro. La *capoeira* non era vista, infatti, né come uno spazio realmente abbandonato, né come un *mato* “generico”, ma come una sorta di “*roça* in potenza”, cioè un luogo che poteva essere “riattivato” in qualsiasi momento da chi l'aveva già utilizzato in passato. Si trattava, quindi, di una parte di territorio comune che permaneva di pertinenza di chi in precedenza l'aveva coltivata. Se si considera che ogni anno si poteva lavorare in più di una *roça*, con il passare del tempo ciascun individuo aveva diverse *capoeiras* che gli erano attribuibili.

Nemmeno il fatto che vi fossero terreni che rimanevano “vincolati” per lungo tempo ad un singolo soggetto nella forma di *capoeiras* – senza che vi si potesse, cioè, scorgere alcun prodotto del lavoro umano – veniva, però, interpretato come una sorta di proprietà della nuda terra. Era sempre l'azione trasformativa a giustificare il possesso, sebbene venisse letta in una prospettiva temporale dilatata. L'azione già avvenuta in passato e l'azione attesa nel futuro erano gli unici elementi che giustificavano il permanere nel tempo di una pertinenza individuale della *capoeira* che nessuno aveva l'autorità di revocare, anche quando il mancato uso nell'immediato provocava evidenti malumori. Si considerava, infatti, segnale di buona educazione non eccedere nel riservarsi troppa terra, soprattutto quando la zona interessata presentava caratteristiche particolarmente favorevoli.

Ogni anno, intorno a maggio, quando le piogge della stagione umida cominciavano a diminuire, tutti erano impegnati nella scelta di nuovi tratti di *mato* da disboscare per farne una nuova *roça*. Quando si trovava un'area di proprio gradimento, era sufficiente tagliare ad altezza d'uomo due sottili alberelli – distanti

l'uno dall'altro la lunghezza di un lato del futuro campo coltivato – e ripulirli da rami e foglie affinché segnalassero l'avvenuta scelta di quel tratto di *mato* da parte di qualcuno. Per gli adulti, ma soprattutto per i più anziani, queste camminate alla ricerca di spazi coltivabili si configuravano come una sorta di *circumambulatory movement* (Tuck-Po, 2008) che portava le persone a tornare in luoghi noti, riattivando nel tempo le proprie *capoeiras*, come mi spiegò Maria (39 anni):

MARIA Qui, Manù, non c'è nemmeno una parte di questo *mato* [...] che non sia stata mai disboscata. Terra vergine, non ce n'è. Tutti conoscono già i pezzi di terra. Tutti. [...]

MANUELA Quindi significa che passato del tempo la gente finisce per tornare negli stessi luoghi di alcuni anni prima?

MARIA Torna, torna... A seconda della crescita del *mato*.

La prospettiva del “ritorno” in luoghi noti era per molti aspetti opposta a quella di “conquista” spesso riscontrabile dove si pratica un'agricoltura basata sul disboscamento e l'incendio della foresta. A Frechal, la demarcazione del *mato* per fare una nuova *roça* si configurava non tanto come «una predazione esercitata sulla foresta», come osservato da Descola nel processo di creazione di nuovi “giardini” da parte degli indios Achuar, quanto come una «riattivazione di un terreno incolto», ovvero una «riappropriazione di uno spazio anticamente socializzato» (Descola, 1986, pag. 170). L'ulteriore elemento di specificità di Frechal era dato dal fatto che tale “trasformazione” di una specifica porzione di natura in “territorio”, cioè in natura socializzata, non avveniva con un gesto di natura collettiva, ma attraverso la proiezione della soggettività di un singolo su una porzione di vegetazione. In altre parole, il territorio comunitario era percepito come tale soprattutto in virtù di un mosaico di appropriazioni individuali.

Nella scelta del nuovo *mato* da disboscare, ciascuna persona aveva sempre l'implicito obbligo di presupporre che il terreno a cui era interessata non fosse liberamente fruibile o perché già “marcato” o perché “*capoeira* di qualcuno”. Come già accennato in precedenza, la *capoeira* presupponeva, infatti, un *direito de pertencia* (diritto di pertinenza) che non era, però, assoluto e inalienabile, come emerso dalle parole di Elio:

MANUELA Ma la *capoeira* si può definire *mato*?

ELIO La *capoeira* è *mato*, ma lì la persona ha un diritto perché è la sua *capoeira*, quindi perché l'altro possa disboscare deve comunicare con il proprietario della *capoeira*, perché la *capoeira* è per tutto il tempo mia. [...] Quindi se tu ne vuoi un pezzo oppure vuoi disboscare dopo, quando il *mato* è già grande, devi chiedermelo perché io ho un diritto di proprietà su quell'area.

Ci si aspettava che colui che fosse interessato a disboscare una certa *capoeira* si recasse dal suo legittimo possessore e gli chiedesse il permesso (*pedir licença*) per fare la propria *roça* in quell'area. La *capoeira*, infatti, non poteva essere né comprata, né venduta, ma solo *donata*. Se la persona interpellata avesse acconsentito alla richiesta, avrebbe perso automaticamente ogni diritto di uso per il futuro e la *capoeira* avrebbe avuto un nuovo padrone, come mi chiari Jovina (67 anni):

MANUELA Se io, per esempio, voglio disboscare una *capoeira* che è tua, come funziona?

JOVINA Se vuoi disboscare la mia *capoeira*, devi chiedermi se io vado: «Jovina, vai a disboscare nella tua *capoeira*?». Io dico: «no». E tu: «allora vorrei disboscare là». E io: «allora disbosca!»

MANUELA Se dai il permesso per disboscare la tua *capoeira* significa che non è più tua? Rimane dell'altra persona?

JOVINA Sì. [...]

MANUELA Non è questione di denaro, di pagare?

JOVINA No!

MANUELA E se una persona non chiede?

JOVINA È una questione di maleducazione. Inizialmente non c'era. Inizialmente dovevamo andare a cercare [il padrone della *capoeira*] e tutto. Già oggi ci sono alcuni che a volte disboscano senza venire a vedere se tizio va a disboscare. [...] Il giusto però sarebbe così!

Il rispetto dovuto nei confronti di una *capoeira*, ma anche il corrispettivo diritto di ambire ad ottenerla, equiparava giovani e anziani. Nonostante l'impostazione gerontocratica che vigeva all'interno della comunità, in questo ambito tutti avevano eguali prerogative, come sottolineato da Berinha, un uomo di 51 anni della comunità:

MANUELA Le persone più anziane hanno un diritto di scelta prima dei più giovani o ciascuno può scegliere il suo luogo per lavorare? C'è una differenza tra più giovani e più vecchi?

BERINHA Stessa differenza tra i più giovani e i più vecchi.

MANUELA Le regole sono le stesse?

BERINHA Sono le stesse: c'è un rispetto.

MANUELA Che cosa succede se qualcuno non fa le cose per bene?

BERINHA Se fa un errore, tutti dicono: “Guarda che hai sbagliato! Non si fa così! Il *mato* era altrui e non si poteva disboscare lì”. A volte c'è chi sbaglia senza nemmeno sapere che stava sbagliando.

La visione gerarchica e patriarcale che abitualmente vigeva nel rapporto tra generazioni riemergeva nell'idea che fossero soprattutto i padri a dover vigilare sui propri figli, anche se adulti. Secondo Inácio (61 anni), uno dei leader della comunità, il rispetto nei confronti della *capoeira* era disatteso quando si era in presenza di una carente autorità paterna. Dal suo punto di vista, spettava, infatti, ai padri il compito di evitare che i più giovani disboscassero le *capoeiras* altrui senza che prima avessero chiesto (e ottenuto) il permesso per farlo.

La mancata osservanza di questa norma consuetudinaria non corrispondeva, però, ad alcun comportamento apertamente sanzionatorio, quanto piuttosto a una diffusa disapprovazione sociale. La comunità vigilava costantemente, ma con discrezione, sugli abusi. Il pettegolezzo che sorgeva attorno a chi si comportava scorrettamente era spesso molto più efficace dello scontro diretto che, di solito, si preferiva evitare. Nel complesso, la cessione di una *capoeira* si presentava come l'espressione di una gratuità senza contropartita. Tale connotazione avvicina questa pratica alla concezione di dono formulata da Descola nella sua «ecologia delle relazioni»:

«A differenza dello scambio, infatti, il dono è prima di tutto un gesto a senso unico che consiste nell'abbandonare qualunque cosa a qualcuno senza prevedere compensi se non l'eventuale riconoscimento del destinatario. Infatti il ritorno del beneficio non è mai garantito nel dono [...]. Ma, contrariamente a ciò che dice Mauss, il fatto di essere 'obbligato' non obbliga assolutamente a rendere un contro-dono, almeno nel senso in cui il favore iniziale azionerebbe una prescrizione vincolante, del tipo di quelle che derivano da un contratto o una responsabilità, di cui la non-esecuzione sarebbe eventualmente passibile di una sanzione. [...] In questo *il dono differisce profondamente dallo scambio*. Ogni dono è in realtà un trasferimento indipendente in quanto nessuna contropartita può essere reclamata in cambio. [...] Al contrario, lo scambio richiede come sua condizione necessaria l'ottenimento di una contropartita [...]» (Descola, 2014, pagg. 315–316, corsivo aggiunto).

Almeida ha definito queste specifiche forme di territorialità, in cui l'individuo dispone delle risorse naturali solo conformandosi a un sistema di regole consuetudinarie che prescindono dal codice legislativo vigente, come dei «sistemi di usufrutto comune della terra» (Almeida, 1989, pagg. 163–164). Molto diffusi nel contesto brasiliano, segnalano la presenza di modalità di uso e appropriazione del territorio che si sono sviluppate parallelamente ai grandi latifondi. Pur essendosi articolate in maniera variabile a partire da peculiari congiunture storico-sociali, in generale possono essere lette come «fenomeni fondati storicamente nel processo di disaggregazione e decadenza delle *piantagioni* cotoniere e della canna da zucchero», che ha avuto il suo apice con la fine della schiavitù nel 1888 (*Ibidem*, p. 171, traduzione mia, corsivo nell'originale). Secondo Almeida, in questi territori, la

definizione dell'identità collettiva presuppone una modalità codificata di utilizzazione della natura basata sulla compresenza di diversi piani sociali, quali il pubblico e il privato, l'uso comune e quello individuale (Almeida, 2001, pag. 68).

Analizzando la realtà contadina caratteristica delle steppe aride del Sertão brasiliano, Godoi (1998) ha osservato che la relazione stabilita dall'individuo con la terra può non essere definita in modo univoco, ma a partire da un «sistema di diritti combinati». Nel Sertão, infatti, la terra è considerata, innanzitutto, come un bene inalienabile di cui l'individuo è responsabile di fronte alla comunità. Vi è, poi, la dimensione dell'uso comune, per cui viene garantito il libero accesso alle risorse naturali – come ad esempio la legna, l'acqua del fiume, la cacciagione – per soddisfare esigenze di sussistenza connesse alla riproduzione del gruppo. Infine, il lavoro legittima una forma di temporanea appropriazione individuale della terra (Godoi, 1998, pagg. 111–112).

A differenza di quanto ho sostenuto in un contributo precedente (Tassan, 2013), la similitudine tra il caso di Frechal e quello preso in esame da Godoi non è, però, del tutto soddisfacente. Nel caso delle comunità contadine del Sertão, infatti, il fulcro dei diritti di proprietà rimane sempre la terra, rispetto alla quale vengono stabiliti dei diritti differenziati. A Frechal, invece, la terra appariva come un bene sempre e comunque inalienabile. Il lavoro aveva sì un ruolo centrale nel definire i termini dell'appropriazione individuale, ma *non* della terra, bensì di ciò che vi cresceva, fossero i prodotti della *roça* o il *mato-capoeira*. Era, dunque, la vegetazione – coltivata o spontanea – l'oggetto dell'appropriazione individuale e delle conseguenti pratiche di dono.

Vi è, inoltre, un ulteriore elemento di differenziazione che merita di essere sottolineato. Godoi, infatti, osserva che sarebbe più opportuno parlare della *roça* in termini di “patrimonio” piuttosto che di “proprietà”. La sovranità su un patrimonio è, infatti, vincolata dai limiti di uso che un'intera comunità stabilisce su un bene inalienabile. La proprietà, invece, implica il pieno diritto di *usus, fructus* e *abusus*. In altre parole, con il concetto di patrimonio si sottolinea l'idea che vi sia una responsabilità individuale dinanzi alla collettività, mentre con quello di proprietà viene messa in rilievo la mancanza di obblighi nei confronti degli altri (Godoi, 1998, pag. 114). Nel caso di Frechal, questi diversi aspetti sembravano, invece, ibridarsi tra loro. È interessante osservare, infatti, che il termine utilizzato per parlare tanto della *roça*, quanto della *capoeira*, era esattamente “proprietà”, quasi a sottolineare lo scarto essenziale esistente tra la dimensione collettiva e inalienabile della terra e delle risorse effettivamente di uso comune, da una parte, e la libertà decisionale dell'individuo in merito al *mato* di pertinenza individuale, dall'altra. Era evidente, però, che tale libertà non era assoluta, ma si iscriveva in un sistema di regole tacitamente concertate. Eppure, era proprio la percezione di poter pienamente disporre di una *roça*, e di conseguenza di una *capoeira*, a rendere possibile la pratica del dono.

Questa centralità del concetto di proprietà merita una riflessione sulle sue implicazioni, soprattutto in relazione al significato che assumeva, a Frechal, l'alienazione di una *capoeira*. Secondo Robbins, la proprietà può essere pensata come un'istituzione che getta un ponte fondamentale tra natura e cultura, in primo luogo, perché «molti aspetti della natura entrano nei processi sociali solo attraverso la griglia di un sistema di diritti di proprietà» (Robbins, 2006, pag. 172, traduzione mia). In secondo luogo, la proprietà presuppone una riflessione sulla questione della distribuzione di un bene o una risorsa, e come tale non trasmette solo un “senso culturale”, ma esprime anche relazioni di potere. È, dunque, simbolica e al tempo stesso politica (*Ivi*). Rielaborando la concezione relazionale di proprietà formulata da Hegel, Robbins sottolinea come questa istituzione, fondata su possesso, uso e alienazione di un bene, possa assumere un ruolo cruciale nella costituzione di una comunità i cui membri, intesi come soggetti autocoscienti, si riconoscano reciprocamente come persone in grado di esercitare la propria volontà in modalità socialmente significative (*Ibidem*, pag. 182). La proprietà può essere, quindi, posta a fondamento di una politica del riconoscimento strettamente connessa agli elementi “naturalisti” attorno a cui si articola l'ecologia simbolica di un gruppo (*Ibidem*, pag. 185).

Nel caso di Frechal, questo ruolo sembrava essere rivestito dalla vegetazione.

Le dinamiche di acquisizione, uso e dono da parte del singolo individuo di porzioni di *mato* definite *capoeira* non si configuravano, infatti, semplicemente come scelte estemporanee dettate da ragioni di opportunità, ma soprattutto come aspetti essenziali e inscindibili di un medesimo processo di reciproco *riconoscimento* all'origine del senso stesso di appartenenza sociale. Donare una *capoeira* e, ancor prima, chiedere il permesso per utilizzarla, significava riconoscersi reciprocamente come membri legittimi della medesima comunità, egualmente legati ad un territorio riconosciuto come proprio e, perciò, in diritto di utilizzarne le risorse. Senza mai intaccare il principio della nuda terra come bene inalienabile, la possibilità di disporre individualmente della vegetazione era il fondamento stesso del senso di territorialità della comunità, poiché veicolava in maniera socialmente significativa il volere dell'individuo secondo modalità che la comunità si impegnava a riconoscere e ratificare.

D'altro canto, si potrebbe anche osservare che proprio il fatto che la nuda terra non fosse realmente appropriabile trasformava il dono della *capoeira* in un gesto quasi obbligato, tanto da rendere, tutto sommato, persino superflua la necessità di una contropartita. Se ciò che si stava rimettendo in circolazione insieme alla vegetazione non era realmente una terra di proprietà individuale, ma comunitaria, allora anche l'attesa di un contro-dono perdeva gran parte del suo significato. Del resto, rifiutarsi di donare una *capoeira* senza una valida motivazione – quale era, ad esempio, l'intenzione del suo proprietario di utilizzarla nell'immediato futuro – incrinava un modello sociale basato sulla compresenza tra dimensione individuale e collettiva che

poggiava sul rispetto e la fiducia reciproci. Da una parte, ci si aspettava, infatti, che venisse rispettata la pertinenza individuale delle *capoeiras*. Dall'altra, si aveva, però, altrettanta fiducia nel fatto che ciascuno resistesse alla tentazione di incorrere in pericolose forme di accumulazione di porzioni di foresta che mettevano a repentaglio la sopravvivenza dell'intero gruppo.

Da un certo punto di vista, allora, il dono della *capoeira* assumeva un carattere quasi contraddittorio, dal momento che riaffermava il principio di proprietà, ma ne mostrava, al tempo stesso, la fragilità. A Frechal, infatti, il singolo aveva facoltà di alienare qualcosa che, in realtà, non era *veramente* suo, ma su cui la comunità gli permetteva di esercitare in forma esclusiva delle prerogative che perduravano sino al giorno della sua morte. Il diritto di pertinenza su una *capoeira*, infatti, non era mai ereditabile.

La cessione di una *capoeira* nell'ambito di una concezione inalienabile della terra sembrava essere in grado di rinsaldare i legami sociali in maniera profonda proprio perché non era in alcun modo legata a quella forma di reciprocità vincolante che la tradizione maussiana attribuisce al dono. Al tempo stesso, non era nemmeno la semplice espressione di un freddo calcolo monetario così come si configura il dono nell'interpretazione che ne dà Miller. Il ruolo territoriale che rivestiva la pratica del dono della *capoeira* risiedeva nella specifica relazionalità che era in grado di stabilire tra i soggetti della comunità e il mondo non umano della foresta, creando una sintesi originale tra diritti comunitari e possesso individuale.

Troca de dia e mutirão: ethos del dono e pratiche di debito

Se il dono di porzioni di *mato* definite *capoeira* non implicava un controdono, la reciprocità era, invece, posta a fondamento del rigoroso sistema di scambio di prestazioni che regolava il lavoro collettivo nella *roça*. Le fasi più lunghe e faticose – il disboscamento, la piantatura, la diserbatura e il raccolto¹² – erano gestite attraverso la cosiddetta *troca de dia* (lett. “scambio di giorno”) che presupponeva la creazione di un gruppo di lavoro (*turma*) i cui membri rimanevano gli stessi per tutta la durata di un intero ciclo produttivo. Ciascun proprietario di una *roça* prestava a turno il suo tempo e la sua manodopera agli altri membri del gruppo senza ricevere alcuna ricompensa materiale, né in denaro, né in natura:

MANUELA Nella *roça* tutto il lavoro è svolto in famiglia? Qualcuno paga le persone?

¹² Le fasi gestite dal singolo, senza bisogno di attivare il sistema della *troca de dia*, erano, invece, la scelta del *mato*, la demarcazione del terreno e l'incendio del *roçado*, cioè del *mato* disboscato.

ELIO Il lavoro, generalmente, [...] è in regime di *mutirão*. Che cosa significa lavoro in regime di *mutirão*? Nulla più che *troca de dia*. [...] Per esempio oggi è il giorno di lavoro di Manuela, tutti vanno da Manuela. [...] Oggi facciamo il tuo *serviço*¹³. [...] Si fa un primo giro. [...] Si lavora con tutti fino a ritornare al primo. E poi si torna a fare di nuovo un secondo giro.

Elio aveva utilizzato l'espressione *troca de dia* sostanzialmente come sinonimo di *mutirão*, parola portoghese derivante dal termine *moti'rõ* di origine indigena Tupi, il quale indica una forma di lavoro cooperativo basata sullo scambio di manodopera (Assunção, 1995, pag. 273). I probabili riflessi della tradizione indigena su queste pratiche di scambio di prestazioni non devono, però, far pensare ad una semplice assimilazione delle consuetudini autoctone da parte delle comunità nere rurali. Queste modalità collaborative di organizzazione del lavoro erano, infatti, diffuse anche nelle terre da cui provenivano gli schiavi africani portati in Brasile (Eduardo, 1948). L'incontro con le abitudini indigene ha dato probabilmente vita a soluzioni originali e localmente variabili nella gestione delle attività di sussistenza al di fuori dei circuiti di mercato.

Sebbene, per Elio, *troca de dia* e *mutirão* fossero sostanzialmente la stessa cosa, nella vita quotidiana del villaggio sentii utilizzare il secondo termine solo in alcune occasioni particolari. Un esempio caratteristico erano i lavori collettivi compiuti dai singoli a favore dell'intera comunità, come nel caso della pulizia o manutenzione di parti comuni del villaggio. Di natura diversa, ma sempre inquadrati come *mutirão*, erano gli interventi in cui tutta la comunità prestava la sua opera a beneficio di singoli individui, come quando, in un'atmosfera festosa, tutti si impegnarono ad aiutare una nuova coppia nella costruzione di una casa di *taipa*.¹⁴ In situazioni come questa, nessuno si aspettava una qualche contropartita immediata, ma ci si limitava a coltivare la fiduciosa aspettativa di poter beneficiare un giorno del medesimo aiuto in caso di bisogno. Quando sentivo usare il termine *mutirão*, la logica di fondo che vi era sottesa sembrava essere più simile a quella riscontrabile nella pratica del dono della *capoeira*.

La *troca de dia*, invece, si presentava come un sistema lavorativo basato su una forma di reciprocità diretta e quasi sempre immediata. La sua implementazione presupponeva un'organizzazione *orizzontale*, cioè non rigidamente gerarchizzata e priva di qualsiasi formalizzazione, per esempio in merito alla valutazione quantitativa delle ore lavorate. Per evitare di creare evidenti disparità, ogni gruppo sembrava affidarsi ad una forma di controllo non coercitivo in cui ciascuno tendeva a omogeneizzare la cadenza dei propri movimenti, l'andatura del proprio passo, il raggio d'azione della propria mano, ma senza dettare esplicitamente le regole del

¹³ “Servizio” era il termine utilizzato per indicare una singola sessione di lavori nella *roça*.

¹⁴ Case costituite da un'intelaiatura in legno riempita di fango argilloso.

“gioco”. Era, piuttosto, la battuta scherzosa o l’energico incitamento dell’intero gruppo a permettere di sanzionare il comportamento inadeguato del singolo che rimetteva in discussione l’uguaglianza tra tutti i “giocatori”. Chi rimaneva indietro mentre disboscava, diserbava o seminava veniva preso bonariamente in giro tanto quanto chi si affrettava più avanti, poiché allo stesso modo rimettevano in discussione l’uniforme andamento del lavoro. Un eccesso di zelo metteva in risalto l’inefficacia del ritmo altrui, mentre la lentezza paventava il rischio di un eccessivo carico di lavoro per chi procedeva più velocemente. Lo scherzo e l’ironia diventavano così mezzi di controllo sociale più efficaci e più consoni di qualsiasi altro per armonizzare le prestazioni lavorative entro un gruppo di pari.

Nonostante le accortezze che avevo osservato nelle singole fasi del lavoro, il sistema nel suo complesso lasciava emergere un’evidente disparità nel carico di lavoro richiesto a ciascun membro del gruppo. Chi aveva una *roça* di dimensioni minori si trovava evidentemente nella condizione di offrire più lavoro di quanto ne ricevesse in cambio da coloro che avevano una *roça* più grande. Quando tentai di capire se si tenesse conto di queste differenze e se esistessero meccanismi di “riequilibrio”, mi venne spesso risposto che ci si limitava a portare a termine i propri doveri verso gli altri, a prescindere dall’ampiezza dei rispettivi terreni:

MANUELA C’è un modo per equilibrare questa differenza di lavoro?

JOVINA Quello che lavora per l’ultimo dice “io sto lavorando con lui, la sua è maggiore, la mia è minore. La mia è terminata. Ma io vado comunque ad aiutare a terminare la sua”.

MANUELA Ma alla fine la persona che ha una *roça* più grande dà un po’ del raccolto?

JOVINA Il raccolto è solo suo. Tutto nella *roça* è suo. La mia è più piccola perché la colpa è stata mia, perché io ho voluto che fosse più piccola.

MANUELA Perché, se no, potevi farne una più grande.

JOVINA Esatto. Allora, se vuoi, è così che funziona. Questo non ha nessuna importanza. Possiamo disboscare quanto vogliamo che l’altro aiuti.

Secondo Jovina, il fatto che una persona si ritrovasse con un carico di lavoro maggiore non era un problema da gestire collettivamente, dal momento che ciascuno era libero di scegliere l’ampiezza della propria *roça*. Inoltre, nei colloqui emergeva spesso la volontà di presentare questi scambi di prestazioni lavorative come la naturale espressione di quell’aiuto disinteressato che qualificava l’identità stessa della comunità.

Bento (40 anni), al contrario di Jovina, riconosceva, per lo meno su un piano puramente teorico, la possibilità che si venisse a creare una situazione di debito, ma negava con decisione il fatto che si mettesse in atto qualche iniziativa volta ad appianarlo:

MANUELA [...] C'è un modo, una maniera per equilibrare, per così dire, il lavoro in più che uno ha fatto per gli altri? Si rimane in debito?

BENTO [...] Si rimane in debito, ma non si riscuote. Noi non corriamo dietro alle persone per recuperare quella parte. [...] Si lascia perdere.

La scelta di rivolgere a Bento una domanda sul debito non era casuale. Sebbene, infatti, nel corso delle interviste molti interlocutori tendessero a sottolineare l'assoluta gratuità dell'aiuto reciproco garantito dal sistema della *troca de dia*, nelle interazioni quotidiane tra gli abitanti del villaggio espressioni come «guarda che mi devi un giorno!» oppure «devo un giorno a...» erano molto diffuse. Le relazioni lavorative sembravano, infatti, fondate su un lessico mutuato dal mondo del denaro e del mercato in cui parole come “debito”, “pagare” e “guadagnare” avevano un'importanza fondamentale. Quando, però, chiedevo esplicitamente chiarimenti in merito, tutto veniva ricondotto all'ethos del dono.

La distanza osservata tra il discorso e la pratica appare particolarmente rilevante perché conferma l'idea, suggerita da Descola, che uno specifico “schema di relazione”, in questo caso il “dono”, possa divenire dominante nella percezione che un gruppo sociale ha di sé. La dominanza di uno schema si realizza «quando è attivato in circostanze molto differenti, nei rapporti con gli umani come con i non-umani, cosa che ha come effetto di assoggettare le altre relazioni alla sua propria logica [...]» (Descola, 2014, pag. 312). A Frechal, infatti, la logica del dono era usata anche per interpretare la prodigalità del mondo naturale, pensato come un generoso *giving environment* (Bird-David, 1990) che elargiva tutto ciò di cui gli esseri umani avevano bisogno. Secondo Berinha, era proprio l'estraneità della comunità rispetto ai circuiti del mercato ciò la riserva estrattivista permetteva di tutelare:

«Se non si facesse la riserva, si userebbe tutto e non si riuscirebbe a vivere. Se non si ha, bisogna comprare. Allora noi ci siamo abituati a non comprare, nemmeno un *buriti*, nemmeno una *juçara*, nemmeno un *bacuri*.¹⁵ Ciò che facciamo è raccogliere».

Del resto, il rapporto stesso con la terra non era fondato su una relazione realmente produttiva. Da questo punto di vista la comunità *quilombola* di Frechal si avvicinava al mondo dei cacciatori-raccoglitori, i quali concepiscono le proprie tecniche di sussistenza non tanto come “produzione”, ma come *procurement*, “conseguimento” (Descola, 2014, p. 323). Nel complesso, infatti, il modello agroforestale della *roça* non si basava tanto sul principio di un'incisiva azione trasformativa sulla natura, quanto sull'idea di “sottrazione”. Le condizioni favorevoli alla produzione venivano, infatti, raggiunte solo “sottraendo” all'ambiente, attraverso

¹⁵ Nomi di frutti edibili prodotti dai palmeti locali.

il disboscamento e l'incendio, ciò che veniva percepito come "di troppo". Il suolo non era in alcun modo livellato, arato, concimato o irrigato. Ogni azione messa in atto nella *roça* mirava ad assecondare, più che a modificare, le condizioni presenti, per esempio adeguando le coltivazioni a una particolare *veia de terra* (vena di terra), per esempio sabbiosa o argillosa, o mettendo in atto accorgimenti che conservassero la naturale umidità del terreno. In ogni caso, era l'uomo a doversi adattare alla morfologia dei luoghi e non viceversa.

In generale, i miei interlocutori elogiavano spesso il fatto che la loro sopravvivenza come gruppo potesse prescindere dai meccanismi di mercato. Maria, ad esempio, sottolineava come il sistema della *troca de dia* offrisse la possibilità di riuscire a soddisfare le esigenze riconosciute come primarie senza aver bisogno del tramite del denaro, nonostante lo ritenesse essenziale per rispondere a tutte le altre necessità. Questa prospettiva non significava, infatti, che le persone disconoscessero il valore dei soldi o sperimentassero un effettivo regime autarchico. La loro marginalità economica era, anzi, al centro delle quotidiane preoccupazioni delle famiglie, tutte ben al di sotto della soglia di povertà stabilita dallo stato. Al tempo stesso, però, la continua insistenza sull'autonomia e l'autoreferenzialità del loro modello di vita comunitaria ribadiva la stabilità dei vincoli sociali, costantemente riaffermati attraverso il rispetto delle regole d'uso e appropriazione delle risorse naturali che mediavano la relazione con il proprio territorio.

Tuttavia, come puntualizza Descola, «[l]o scambio non scompare [...] quando l'ethos del dono domina, esso diviene semplicemente inglobato da questo» (p. 317). Sebbene anche Maria sottolineasse l'assoluta priorità dell'aiuto reciproco, fu proprio dalle sue parole che emerse con chiarezza la dimensione del debito connaturata allo scambio di giornate lavorative:

MANUELA Se la mia *roça* è più grande e tu passi più tempo nella mia, come posso equilibrare le cose?

MARIA Nel momento di disboscare, tu *mi devi un giorno*, perciò tu devi *pagarmi* il mio giorno.

MANUELA In denaro?

MARIA No, scambiando giorno di nuovo.

MANUELA Quindi quando tu avrai bisogno di un lavoro sai già che te lo devo...

MARIA [...] Perché quando ci si unisce per diserbare, se per la mia si sono spesi solo due giorni e per la tua tre, dobbiamo terminare la tua. Noi siamo solo un gruppo e non ci siamo uniti per terminare il mio e lasciare che tu vada da sola nel tuo. Perciò bisogna andare.

MANUELA Chiaro. Ma se tu stai lavorando un giorno in più, come si rimane?

MARIA Contribuirai con questo giorno in seguito! [...] Tu rimani che *mi devi un servizio*. [...] Tu sei rimasta con due giorni di *debito*? Verrai a diserbare con me, a disboscare con me, a raccogliere manioca con me...

In maniera piuttosto significativa, l'accento non veniva posto sul fatto di dover "cedere" la propria forza lavoro, ma sulla futura restituzione del giorno di lavoro, come colsi nel commento che mi diede Inácio sulla *troca de dia*:

INÁCIO Se la mia *roça* è più grande di quella di *compadre* Thomas, io *guadagnerò* cinque giorni con lui.

MANUELA Che cosa significa "guadagnare"?

INÁCIO Io vado a lavorare con lui.¹⁶ Questa settimana andiamo lunedì, martedì, mercoledì, giovedì, venerdì. Quando arriva la prossima settimana *mi pagherà*. Lavorerò con me lunedì, martedì, mercoledì, giovedì, venerdì. A quel punto ha sanato [il debito]. Se non ho terminato il mio servizio, lui continuerà a lavorare con me fino a terminarlo.

L'espressione "guadagnare un giorno" significava che il soggetto, prestando per un giorno la sua opera, stava "guadagnando" il diritto a essere *ripagato* in modo equivalente. "Guadagnava" cioè dall'altro membro del gruppo una giornata di lavoro. Dal momento che una *turma* rimaneva la stessa per tutta la durata di un ciclo produttivo, dal disboscamento alla raccolta, un eventuale debito contratto in una fase poteva essere sanato in quelle successive. Col tempo ebbi, però, modo di notare che si preferiva tentare di "chiudere il cerchio" in occasione di ogni singolo "servizio".

Vi erano poi dei lavori, come la raccolta del riso o della manioca, che richiedevano forme aggiuntive di collaborazione di carattere più estemporaneo che non si inserivano in un sistema di reciprocità di lungo periodo come quello vigente all'interno di una *turma*. Solo in questi casi si parlava di *ganhar um arroz* o *ganhar uma farinha*,¹⁷ perché la propria manodopera sarebbe stata poi ripagata in natura, con il prodotto finito. La persona interessata a lavorare generalmente non si proponeva in forma diretta, gesto che sarebbe stato considerato piuttosto arrogante e fuori luogo, ma aspettava di essere esplicitamente mandata a chiamare. L'invito era, quindi, un momento essenziale del processo lavorativo e aveva un fondamentale valore economico. Un invito mancato, che invece ci si aspettava, generava talvolta un notevole risentimento, soprattutto se la scelta ricadeva su una persona con un grado di parentela meno prossimo rispetto al proprio.

Nel complesso, i rapporti lavorativi, che afferivano alla sfera economica della vita comunitaria, si fondavano su un modo di relazione centrato sullo scambio. Quest'ultimo generava una condizione di debito quando la reciprocità delle prestazioni non trovava immediata realizzazione. Tuttavia, l'*ethos* del dono permaneva dominante nell'interpretazione che veniva offerta di queste "pratiche di

¹⁶ La simmetria e la reciprocità che regolavano i rapporti lavorativi nella comunità faceva sì che nessuno dicesse "vado a lavorare *per* qualcuno".

¹⁷ Lett. "guadagnare un riso" o "guadagnare una farina".

debito”, dimostrando come l’importanza che rivestiva nel definire la specifica territorialità del Quilombo Frechal lo rendesse un paradigma fondamentale attraverso cui leggere anche altri ambiti di vita della comunità.

Conclusioni

Secondo Godelier, un territorio è «un settore della natura e, quindi, dello spazio sul quale una determinata società rivendica e garantisce, a una parte o a tutti i suoi membri, dei diritti stabili di accesso, di controllo e di uso di tutte o di una parte delle risorse che vi si trovano, risorse che la società desidera e che è in grado di sfruttare» (Godelier, 1985, pag. 87). A Frechal, tali diritti implicavano la possibilità di disporre liberamente di porzioni di foresta, nell’ambito di una concezione inalienabile della terra. L’ethos del dono bilanciava tale libertà, definendo una sintesi originale tra uso comune e possesso individuale delle risorse naturali. La vegetazione, in particolare quella donata, si configurava così come un elemento “naturale” dalla profonda valenza sociale, poiché rivestiva un ruolo centrale nel processo di reciproco riconoscimento tra soggetti autocoscienti su cui si fondava la territorialità del *quilombo*. Quest’ultima mostrava, quindi, di essere strettamente connessa ad una concezione relazionale di proprietà che non implicava, però, una reciprocità vincolante.

La dimensione dello scambio, e la conseguente attesa di una contropartita che poteva generare un debito, erano, invece, protagonisti della vita economica del villaggio. Le disparità tra i membri della comunità, che apparivano appianate nel rispetto equamente dovuto a tutti i possessori di *capoeira*, riemergevano così nella sfera lavorativa, confermando come il debito si configuri come un vincolo tra esseri umani che prevale su altre tipologie di obbligo morale perché in qualche modo sempre connesso al potere (Graeber, 2012).

Bibliografia

- Almeida, A. W. B. de. (1989). Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio. Uso comum e conflito. *Caderno NAEA*, 10, 163–196.
- Almeida, A. W. B. de. (2001). Os quilombos e as novas etnias. In E. C. O’Dwyer (A. c. Di), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. (pagg. 43–81). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Almeida, A. W. B. de. (2004). Terras Tradizionalmente Ocupadas. Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. *Revista Brasileiras de Estudos Urbanos e Regionais*, 6(1), 9–32.

- Almeida, A. W. B. de. (2011). *Traditionally Occupied Lands in Brazil*. Manaus: PGSCA-UFAM.
- Assunção, M. R. (1995). Popular Culture and Regional Society in Nineteenth-Century Maranhão, Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, 14(3), 265–286. <https://doi.org/10.2307/3339327>
- Bataille, G. (1967). *La Part maudite. Précédé de La Notion de dépense*. Paris: Minuit.
- Berkes, F. (1999). *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia/London: Taylor & Francis.
- Bird-David, N. (1990). The giving environment another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology*, (31), 183–196.
- Carrier, J. G. (2005). *Gifts & Commodities. Exchange & Western Capitalism since 1700*. New York: Routledge/Taylor & Francis.
- Conklin, H. C. (1961). The Study of Shifting Cultivation. *Current Anthropology*, 2(1), 27–61.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée.
- Descola, P. (1986). *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éd. De la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2014). *Oltre natura e cultura*. Firenze: SEID Editori.
- Eduardo, O. da C. (1948). *The Negro in Northern Brazil. A study in acculturation*. Seattle: University of Washington Press.
- Esterci, N., Sant'Ana Júnior, H. A. de, & Teisserenc, M. J. da S. A. (A. c. di). (2014). *Territórios socioambientais em construção na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Godelier, M. (1985). *L'ideale e il materiale. Pensiero, economie, società*. Roma: Editori Riuniti.
- Godoi, E. P. de. (1998). O sistema do lugar: história, território e memória no Sertão, in O sistema do lugar: história, território e memória no Sertão. In A. M. de Niemeyer

& E. P. de Godoi (A c. Di), *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras.

Gómez-Pompa, A., & Kaus, A. (1992). Taming the Wilderness Myth. *BioScience*, 42(4), 271–279.

Graeber, D. (2012). *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: Il Saggiatore.

Gregory, C. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic Press Inc.

Hann, C., & Hart, K. (2011). *Antropologia economica. Storia. etnografia, critica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

Little, P. E. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, (322), 1–31.

Malighetti, R. (2004). *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo di una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Mauss, M. (1965). Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche. In *Teoria generale della magia* (pagg. 155–292). Torino: Einaudi.

Miller, D. (2011). Doni alienabili e merci inalienabili. In S. Bernardi, F. Dei, & P.

Meloni (A c. Di), *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Ospedaletto (Pisa): Pacini Editore.

O'Dwyer, E. C. (2012). Introdução. In A. C. de S. Lima (A c. Di), *Antropologia e direito. Temas antropológicos para estudos jurídicos* (pagg. 318–335). Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa.

Robbins, J. (2006). Properties of Nature, Properties of Culture: Ownership, Recognition, and the Politics of Nature in a Papua New Guinea Society. In A. Biersack & J. B. Greenberg (A c. Di), *Reimagining Political Ecology* (pagg. 171–191). Durham/London: Duke University Press.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Tassan, M. (2012). Le riserve estrattiviste in Brasile. La cogestione delle risorse forestali in una prospettiva socioambientalista. In A. Rossi & L. D'Angelo (A c. Di),

Antropologia, risorse naturali e conflitti ambientali. (pagg. 129–154). Milano: Mimesis.

Tassan, M. (2013). *Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana*. Milano: Unicopli.

Tuck-Po, L. (2008). Before a step too far: Walking with Batek hunter-gatherers in the forests of Pahang, Malaysia. In T. Ingold & J. L. Vergunst (A c. Di), *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*. (pagg. 21–34). Farnham: Ashgate Publishing.

Weiner, A. B. (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while Giving*. Berkeley: University of California Press.

Recensioni

Palmisano, Antonio Luigi *Antropologia post-globale*. Lecce: Pensa Editore, 2017 - pp. 239

di Vito A. D'Armento

Patrick Boumard nella *Prefazione* all'ultimo lavoro di Antonio Luigi Palmisano (*Antropologia post-globale*, Pensa Editore, Lecce 2017), riconoscendone il deciso carattere innovativo, ne prevede un sicuro successo che non limita alla fortuna editoriale dell'opera quanto piuttosto ad una sua prestigiosa collocazione nel dibattito scientifico. Solo così può infatti intendersi la considerazione che il francese riassume nell'espressione "*farà epoca*" che certifica l'alto riconoscimento tributato ad uno studioso per il quale ha assunto la responsabilità della presentazione alla comunità scientifica internazionale, ben al di là dunque della ristretta tribù accademica sempre più contenuta, ormai, in contorni localistici.

C'è da chiedersi, peraltro, come possa "fare epoca" l'analisi di una disciplina "in crisi" – quella praticata nelle "botteghe" accademiche (appunto!), quasi del tutto limitata a mera *raccolta di dati* senza il supporto di una riflessione su sottesi e ben congegnati caratteri epistemologici (come osserva Mauro Ceruti nella *Postfazione*).

E infatti, lo scandaglio di Palmisano tende giusto a ripristinare i connotati originari che dettero fondamento alle scienze antropologiche, dalle quali sempre più si allontanano le narrazioni demologiche di praticanti incapaci di realizzarne una presa di coscienza, di conseguire un'autentica consapevolezza.

Ebbene, lungo i primi tre capitoli del suo lavoro, Palmisano – misurando il "peso delle origini" – esplora con rigore filologico l'*esser-ci* degli antropologi, al fine di comprendere come possano aver compiuto il destino della loro stessa disciplina, in collasso, in una implosione, lasciandola precipitare nel post-globale; un orizzonte – questo del post-globale – che l'Autore analizza con passione raddomantica (con visionario profetismo), scoprendovi pieghe in cui vengono occultandosi la nostre mille cecità indotte da una *tekhne* arrogante che ha preteso di assicurare l'uomo dell'inesistenza di ogni limite assoluto. Si accede così, finalmente, al quarto capitolo del volume, in cui l'Autore affronta la *question* che tiene ancora incrostato il *dibattito*

minore: su come debba essere intesa la scienza antropologica da addetti ai lavori che non ne producono progressi e dunque se debba predominarvi l'*intenzione* del soggetto o se debbano subirsi le *dure resistenze* dell'oggetto. Una contrapposizione su cui di qua insistono praticanti che necessitano di un vessillo teoretico per dare fondamento a stravaganti letture di mondo, mentre di là si affannano raffinati *elucubratori* di dispositivi destinati a rimanere inapplicabili in un "mondo della vita" di cui non colgono mai la "concretezza". Che non è, ovviamente, la rozza concretezza dell'empirista, quanto piuttosto quella in cui si addensano *sensi* e *significati* elaborati con un linguaggio teoretico che ha costruito le basi dell'esperienza fenomenologica.

Palmisano sviluppa i successivi capitoli per sostenere il lettore ad *uscire dal vicolo cieco* di un tardigrado positivismo poi irretito nelle forme *derivate* dello storicismo e della culturologia; e nel segnalare delle *uscite di sicurezza* chiede un coinvolgimento partecipato ai destinatari dei *récit* come anche ai loro produttori perché sappiano farsi *plurali* e *performativi*; e infine, per sciogliere i tanti nodi del *riconoscimento* o dell'*interpretazione*, chiede agli attori della scena sociale di procedere ad una rigorosa *de-costruzione* del *processo di osservazione*. Elabora in tal modo la consapevolezza di una *realtà che non è in sé* – andando così ad occupare una delle più avanzate posizioni nel dibattito epistemologico, da Edgard Morin a Gregory Bateson fino a Valentino Braitenberg e Richard Feynman. Il suo costante riferimento al linguaggio fenomenologico non è dunque una gratuita erudizione a sostegno di vaghe argomentazioni retoriche, come infatti osserva Mauro Ceruti nella *Postfazione*, muovendo piuttosto dall'urgenza di una riflessione su una dimensione epistemologica a curvatura *post-globale*.

Come dire, insomma, che Palmisano – dando prova di un'accorta utilizzazione critica dei propri studi filosofici fatti in Germania oltre che della copiosa letteratura da lui stesso prodotta *sul terreno* durante le escursioni culturali e diplomatiche svolte dall'Etiopia all'Afghanistan, attraversando la gran parte dei Paesi del Golfo e dell'America Latina – riesce in quest'opera a elaborare una riflessione "fondata" su rigosi ancoraggi offerti dal pensiero teoretico perché l'antropologia non riduca le osservazioni sul terreno a narrazioni estetizzanti. E infatti, ben oltre i puntuali riferimenti ad una letteratura immediatamente antropologica, avverti nelle sue argomentazioni quanto alle sottili spigolature teoretiche di Martin Heidegger e Edmund Husserl, di Franz Brentano e Alfred Schütz, seguano puntuali applicazioni alla maniera di tanti altri autori che hanno certificato la *ri-coniugazione* di *filosofia e pensiero* e di *creatività e ricerca*. Palmisano, insomma, ha titolo per partecipare ai lavori di una comunità scientifica costituita da ricercatori e filosofi, da sociologi ed antropologi, i quali non hanno varcato il Rubicone in nome di una non meglio chiarita *post-modernità*; la loro opzione *post-globale*, elaborata con *strategie riflessive*, hanno consentito di ricomporre l'uomo guadagnando il distanziamento necessario dalla *tecnica* – come hanno dimostrato nell'ambito dell'etica ambientalista Jean Amery e

Klaus Michael Meyer-Abich, Dieter Birnbacher, Günther Patzig e Karl Otto Apel, giusto per rimanere nella corrente degli studi di ispirazione e derivazione fenomenologica.

È su questa base che Palmisano costruisce la consapevolezza della “crisi di conoscenza” che viene sempre più stritolando il profilo della nostra civiltà occidentale; e trova nell’etica – quale viene *pensata e agita* nel formidabile contesto culturale tra fine Ottocento e inizio Novecento (da Hans Jonas a Charles Taylor) – l’energia per un suo superamento, individuandovi i chiari segni per una possibile ripresa. Occorre – anzi, urge! – solo ritrovarli. Ma non con macchiettistica imitazione di parametri con cui si pretenda di valutare la ricerca scientifica – impiantando semmai coordinate concettuali ancora reperibili nella biblioteca ideale di Autori che hanno definito l’orizzonte di una disciplina che non deve confondersi col rispetto di formule (*metodolatria*) dovendola piuttosto intendere come conquista di un disincanto che consenta di guardare noi stessi nel mondo così che il mondo non sia più indipendente da noi.

In questo senso, la fatica di Palmisano non è consistita in una qualche formale opzione – in una eccessiva retorica sostenuta da freddi apparati filologici – per certificare una appartenenza a questa o quella scuola di pensiero antropologico (che sarebbe stato un esito banale cui pervengono giusto quei chierici della scienza che si limitano a predicarla con altezzosa superbia senza mai farsene artefici). Insomma, le sue scelte, confermate in percorsi coerenti, siglano la sua collocazione non solo lontana ma anche critica nei confronti di talune tradizioni consolidate in gruppi di potere “accademico” o “editoriale”, che non si è neanche ridotta a collocarsi in una qualche militanza “alternativa”. La sua è piuttosto una scelta etica che chiede il coinvolgimento della propria coscienza costruita sulle rigose impalcature della conoscenza.

Ben oltre dunque i protocolli che registrano gli archivi storici delle ricerche – e cioè le classificazioni delle indagini, per es. – Palmisano appare più interessato a ricostruire le chiavi euristiche che hanno tessuto il paradigma antropologico, segnalando per un verso la necessità di riutilizzarne i dispositivi filologici e per altro verso di valorizzarne gli impianti epistemologici. Una “impresa” che ha comportato la “fatica” che è possibile rilevare in quest’opera con cui l’Autore ha assunto la responsabilità scientifica di rimettere in moto l’energia intellettuale che ha dato origine alla ricerca antropologica e che può consentirne la prosecuzione. Solo una tale energia intellettuale, ritiene peraltro Palmisano, potrà consentire lo sviluppo delle ricerche antropologiche, a condizione che gli “addetti” non siano membri di una qualche “tribù” ma attori emancipati nel segno della libertà e responsabilità quale viene richiesto da una complessità spalmata ad un livello globale che la scienza antropologica deve riconoscere come proprio terreno di ricerca.

Ebbene, in questa sua fatica intellettuale è possibile in qualche modo cogliere il senso di una “densità” che è concettuale e teorica (contrapposta a certe *mode*

mollicce!) –così da consentirne un uso quanto meno critico e disincantato (almeno rispetto a certe arroganze positivistiche!); perché se ne possa altresì rilevare un ulteriore senso nella “dilatazione degli sguardi” con cui è bene che l’antropologo si impegni ad osservare gli spicchi di mondo in cui non viene a trovarsi per caso (scaraventatovi da un destino che di solito si assume per giustificare le non poche *pigrizie mentali* di un uomo non pienamente emancipato). Palmisano ne ricava una lezione che può ricevere (e trasmettere!) proprio grazie alla collocazione post-globale in cui viene sospinto perché assuma la consapevolezza critica di quanto del suo mondo, in cui gli sembra di patire un qualche destino, ne sia egli stesso il costruttore. E che anzi egli stesso di quel mondo e di quel destino ne sia una componente, così da assumere con riflessiva consapevolezza le “esperienze vissute” con partecipata criticità, dovendole responsabilmente documentare con accorta deontologia, come espressione del suo impegno a coordinarsi con il *bios* che lo unisce al creaturale (seguendo la lezione di Bateson che non sembra tenuta nel debito conto dall’antropologia che, non a caso, Palmisano disloca nel post-globale). Sono queste, dunque, le coordinate che Palmisano utilizza per tracciare il proprio percorso intellettuale, culturale e scientifico che è intanto *il suo*, e che con discrezione laica “indica” a chi intenda svolgere ricerche antropologiche che recuperino il senso del pensiero teoretico che dette loro l’incipit. Sono – questi – i connotati della scelta di Palmisano che non ha alcuna perplessità ad allontanarsi da quel “piccolo mondo accademico” (come scrive Patrick Boumard) al fine di segnalare la distanza e la distinzione tra “cose che si dicono” e “ricerche che si narrano” – correttamente documentandole con una certificazione dell’originalità delle esperienze da cui siano state tratte. Quanto alla certificata “crisi” dell’Antropologia – ad una presa d’atto della sua consistenza e drammaticità – non c’è compiacimento nella constatazione che egli ne fa. La sua “proposta di lettura” non si chiude in un orizzonte datato – e dunque non può conseguire quella miopia tipica dello storicismo hegeliano che annuncia con inautentico appagamento una possibile fine dell’antropologia.

Palmisano, accorto studioso rispettoso delle diverse espressioni anche del pensiero prende a bilancio le diverse forme dottrinarie per comprenderne l’inconsistenza e contrappone, all’ineludibile senso della crisi che se ne deduce, una domanda che non è storicamente sovrastrutturata. Si chiede, infatti, cosa sia l’Antropologia che viene trattata da cultori della disciplina impegnati a farne quadri tanto concettuali ed astratti quanto superflui ed inconsistenti.

L’Autore si chiede insomma di quale Antropologia si viene ancora parlando “nel piccolo mondo accademico” in cui i fatti riverberano piuttosto le alterazioni interpretative (delle scuole, degli orientamenti, delle *lobbies*) e non certamente il *pragma* di cui è fatta la sostanza della storia e della società. E va avanti, chiedendosi che cosa e come possa ancora essere l’Antropologia. Si rende così conto che proprio mentre la trattatistica antropologica si dissipa in *scacchistiche mentali* (per dirla con Antonio Gramsci), che simulano approcci teorici senza disporre di adeguate bussole

che ne orientino la direzione, diventa obbligatoria la scelta deontologica di riappropriarsi intanto dei dispositivi filosofici che un tempo costruirono le impalcature dei *grands récits* che non rappresentano semplicemente un modello della proto-antropologia quanto piuttosto le coordinate paradigmatiche del suo impegno scrittoria da assumere come responsabilità culturale e politica per una “correzione” dell’antropologia. Peraltro, all’interno di una tale biblioteca di testimonianze non mancano certo gli scontri – doveroso transito per eventuali chiarimenti – con l’intento di pervenire ad una necessaria definizione di una più sicura cartografia delle ricerche antropologiche.

E come si sarebbe mai potuto costruire un nuovo percorso dell’Antropologia (oltre la sua crisi), se non commisurandone i paradigmi con una complessità indisponibile a lasciarsi imbrigliare nei frammenti di un mondo in cui si è invece limitata tanta Antropologia sempre più ridotta a storia locale e del folklore? È su questi frammenti di un caleidoscopio artificiale che l’Antropologia accademica è riuscita ad organizzarsi uno spazio per occuparsi, tra l’altro, del turismo e del tempo libero, abbandonando originali vocazioni che perseguivano obiettivi più propriamente politici, alla maniera in cui li intende Palmisano, confezionandoli giusto per il suo “discorso” con cui viene progressivamente *ri-componendo* un *récit* dedotto dai comparti sociali da lui “visitati”). Ebbene, tra i tanti cultori di una tale Antropologia nazional-popolare si è venuta tessendo una rete di auto-legittimazione (consenso *molle*) che ha abbassato irreversibilmente la tensione deontica dell’antropologo.

Il quale ha smarrito le ragioni dell’*incipit* della disciplina che fu intesa come scienza dell’Altro, delle culture lontane e primitive, con lo scopo di darne conto, di protocollare ogni suo segno all’anagrafe dell’umanità. Di quest’ultima intendendone la *universalità* a condizione di rappresentarla come un immenso mosaico di *parti*.

E per comprenderne la composizione concettuale, ben al di là delle opposte separazioni logiche, Palmisano “ripristina” e “aggiorna” una epistemologia strutturata su retaggi filosofici che risultano archiviati dalle pratiche antropologiche di segno post-modernistico – i cui cultori si compiacciono di ragionarci senza risolvere la dignità di quelle storie che già sono “narrazione di mondo”, tanto da rappresentarne una densità operativa che è ben al di sopra di ogni malinconico ripristino di quelle storielle che ai cultori ufficiali (accademici) della disciplina piace esporre – con piglio più positivistico che filologico – come “ricerche antropologiche”.

Quali i caratteri della riflessione di Palmisano? Intanto, la sua è una riflessione “fondata” – come si è già accennato – su un pensiero teorico che costruisce sulla sua stessa formazione filosofica che gli deriva da studi rigorosi fatti in Germania.

Vi è poi il suo ramificato attraversamento del mondo che non è riducibile a semplice “pratica di terreno”. Le sue non sono mai state visite “mordi e fuggi”, né si sono mai estrinsecate in formule di accanita osservazione realizzata con prolungate permanenze sul campo. Brevi o lunghe, le permanenze sul campo nella tradizione di tanta ricerca antropologica sono risultate ipotecate dal dispositivo positivistico che ha

contrapposto il soggetto all'oggetto, producendo così "una pseudo-scientificità ridotta alla misura e al quantitativo" (come osserva Patrick Boumard nella *Prefazione*). La transizione verso una nuova scienza, elaborandone inedite epistemologie, risulta ormai avviata congiuntamente da filosofi e tecnici, da umanisti e scienziati. Nel groviglio degli approcci disciplinari resta sempre la scelta a cui è tenuto l'uomo che Palmisano ci presenta in quest'opera che se è certamente antropologica non di meno è altamente filosofica – come capita ad autori di analogo spessore, come per esempio John Horgan, Antonio Damasio e Michael Tomasello.

È in questo filone di innovatori che va collocato Palmisano che con il suo testo riguadagna una sicura "degnità" dell'antropologia, non certamente limitandosi a decantarne le antiche vestigia della sua fondazione filosofica quanto piuttosto per dispiegarne le ripristinate energie che gli consentono di costruire un progetto che apre la via ad una consapevole coscienza acquisita osservando e valutando il mondo – anzi, costruendolo per renderlo compatibile con i propri bisogni.

Un intellettuale dunque "fuori dal coro" che è venuto elaborando una propria personale "visione" dell'antropologia non discutendone – non confrontandosi – con un'accademia ormai spocchiosa e arrogante (quella incapace di individuare, rilevare le identità etniche, limitandosi a descriverne una rappresentazione nella forma di preordinate identità protocollari).

Talmente persuaso di dover segnare una tale distinzione, da avvertire che "l'inizio della soluzione della questione epistemologica viene a essere situato nella prassi del terreno" (p.27). A condizione che il *pensiero* (che per Palmisano vale come *pensare*) riscopra la propria ineludibile collocazione sociale *nella politica*. Per Palmisano, insomma, il quadro concettuale risulta *ri-fondato* (o da *ri-fondare!*) da un'etica che è tanto *energia* quanto *pulsione* – così da implicare *tutto l'uomo*, l'intera umanità vivente e pensante. Il suo, in definitiva, è un pensiero così anti-statale quanto anti-individualista, un pensiero che realizza l'identità (o l'identificazione di filosofia e pensiero, un pensiero finalmente affacciatosi sulla storia, un pensiero che è nel mondo-della-vita, un pensiero consapevole della propria inscindibile correlazione col *bios* (p. 28). Ed è tanto nella storia e nel *bios* che il "suo" pensiero – la sua riflessione – si impegna a dar-*si* conto dell'economia finanziaria che trasforma profondamente e potentemente organizzazioni e strutture sociali (p. 39). Ed è giusto scandagliando la storia (culturale, istituzionale, sociale) e il suo *bios* che la sua investigazione ricompona la tessitura dei *racconti visionari* – distribuendoli in "fasi" in cui Palmisano riassume taluni classici della storia (Theodor Mommsen), della sociologia (Oswald Spengler), della filosofia (Karl Löwith).

Una capacità di sintesi consentita a chi abbia costruito la giusta chiave di lettura per dispiegare la propria coscienza nella consapevole conoscenza di un'antropologia post-globale.

Autori di questo numero

LAURA BUDRIESI è ricercatrice di Teatro presso il Dipartimento delle Arti dell'Università di Bologna presso cui è docente di Scenografia: elementi teoria e storia. Ha svolto ricerche sul campo in Mali studiando la Società delle Maschere Dogon e in Etiopia, nella regione Amhara, dove ha approfondito gli aspetti performativi dei culti di possessione sui quali ha pubblicato alcuni saggi. Nel 2012 ha pubblicato la monografia *Viaggio attraverso la possessione nell'Etiopia di oggi* (Bologna, Odoia). Ha anche approfondito l'apporto che Michel Leiris ha offerto all'interpretazione di carattere teatrale dei culti di possessione in Etiopia, su cui ha pubblicato le monografie: *Michel Leiris sui palcoscenici della possessione. Etiopia e Haiti. Scritti 1930-1983* (Bologna Patron 2017) e *Michel Leiris. Il teatro della possessione* (Bologna, Patron 2017). Ha studiato anche il rapporto tra trance e teatro e il ruolo che la trance ha rivestito nella pratica teatrale di Jerzy Grotowski, *teacher of Performer*. Oggi rivolge la propria attenzione anche agli aspetti performativi delle culture dei migranti anche attraverso l'analisi del lavoro della Compagnia CantieriMeticci, guidata da Pietro Floridaia.

VITO A. D'ARMENTO, che ha ricoperto il primo insegnamento di Etnografia in Italia (UniSalento), con Patrick Boumard è co-fondatore della *Société Internationale d'Ethnographie*. Dirige il Laboratorio di Etnografia AquE "*Qualitative Approach in Ethnography*"; dal 2015 è Vice Presidente dell'AFIRSE. È stato *visiting professor* presso le Università di L'Avana (Cuba), Valencia (Spagna), Bucarest (Romania), Rennes (Francia), Tirana (Albania), Madeira (Portogallo); dirige diverse collezioni editoriali tra cui "micro-macro" PensaMultimedia di Lecce con Georges Lapassade e Patrick Boumard; e fa parte dei Comitati Editoriali della *Colección Nuevos Espacios Socio-Educativos* della MIRA EDITORES di Zaragoza (Spagna) e della *Revue Européenne d'Ethnographie* (Dir: Patrick Boumard).

Tra le sue pubblicazioni, si segnalano: *De-costruire l'identità*, con G. Lapassade, 2007; *Lingua e Naturaleza: orquestracao em tres movimentos*, 2008; *Etnografie - II vol.*, con P. Boumard e M. Pellegrino, 2012; *Woods-la via etnografica all'educazione*, 2012; *Questions méthodologiques et épistémologie des sciences humaines. La solution ethnographique*, in Louis et Raoul Marmoz Marmoz, 2015; *Etnografie del dissenso*, 3 voll., con Patrick Boumard et all., 2017

RODOLFO MAGGIO holds a PhD in Social Anthropology from the University of Manchester, is Wellcome Postdoctoral Fellow at the University of Oxford, and will soon take up a position of JSPS Researcher at Waseda University. His research focuses on the empirical study of moral development and the social construction of

values. He conducted ethnographic research in Solomon Islands, Ireland and Japan, respectively funded by the Economic and Social Research Council, The Wellcome Trust, and The Japanese Society for the Advancement of Science. His work is highly interdisciplinary, bringing together expertise in anthropology of morality, economic anthropology, empirical ethics, developmental psychology, and narrative theory. Articles and book chapters on these subjects have been published in *Oceania*, *Journal de la Société des Océanistes*, *Research in Economic Anthropology*, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, *The Australian Journal of Anthropology* and other outlets. He is also the author of four Routledge monographs focused on four major authors in anthropology, their impact on the discipline, and the current state of their theories in recent anthropological debates.

RODOLFO MAGGIO ha conseguito un dottorato in antropologia sociale presso l'Università di Manchester, è Wellcome Postdoctoral Fellow presso l'Università di Oxford e presto assumerà il ruolo di Foreign Researcher (外国人特別研究員) presso la Waseda University. La sua ricerca si concentra sullo studio empirico dello sviluppo morale e sulla costruzione sociale dei valori. Ha condotto ricerche etnografiche nelle Isole Salomone, in Irlanda e in Giappone, finanziate rispettivamente da Economic and Social Research Council, The Wellcome Trust, and The Japanese Society for the Promotion of Science. Il suo lavoro è profondamente interdisciplinare, riunendo competenze in antropologia della morale, antropologia economica, etica empirica, religione e teoria narrativa. Articoli e capitoli di libri su questi temi sono stati pubblicati in *Oceania*, *Journal de la Société des Océanistes*, *Research in Economic Anthropology*, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, *The Australian Journal of Anthropology* e altre riviste. È anche autore di quattro monografie edita da Routledge, incentrate su quattro autori fondamentali per l'antropologia, il loro impatto sulla disciplina e lo stato attuale delle loro teorie nei recenti dibattiti antropologici

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlino, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale "Foundations of a New European Legal Order", presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali

(Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

GIULIANA PAROTTO insegna Filosofia Politica presso il Dipartimento di Scienze politiche e Sociali dell'Università di Trieste. Si è occupata della filosofia politica di Eric Voegelin ed è membro attivo della Voegelin Gesellschaft. Ha pubblicato il saggio *Zum Einfluss von Balthasars auf Eric Voegelin* negli Occasional Papers della Ludwig Maximilians Universität di Monaco di Baviera, dove ha anche insegnato. Tra i suoi interessi di ricerca vi sono la teologia politica, mito politico e la simbolica del corpo nella leadership politica. Tra le sue pubblicazioni, *Il simbolo della storia. Studi su Eric Voegelin*, Cedam 2004; *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società post-secolare*, Il Melangolo, 2016.

ANDREA PASCALI, Dottore di Ricerca in Sociologie Qualitative e saggista, è uno studioso *radicato* nel marxismo critico. Si è occupato della comunicazione-produzione come cifra del tardo-capitalismo, di teoria sociologica (Maffesoli, Schutz, Habermas), di sociologia della letteratura (il Duecento europeo) e di epistemologia critica delle scienze sociali. Su questi temi ha pubblicato, fin dal 1998, saggi e monografie. È autore, fra l'altro, de *La nuova alienazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009.

IVO QUARANTA (M.Sc. in Medical Anthropology; Phd in Antropologia Culturale) è docente di Antropologia Culturale e di Antropologia del corpo e della malattia presso l'Università di Bologna, dove dirige il Centro Studi e Ricerche in Salute Internazionale e Interculturale del Dipartimento di Storia Culture Civiltà. Ha svolto le sue ricerche di campo nel Nord-Ovest del Camerun, nel Regno Unito e in Italia. I suoi interessi di studio si concentrano sull'analisi della produzione sociale e dell'elaborazione culturale dell'esperienza di malattia, in riferimento all'AIDS, alle condizioni croniche e al più ampio ambito dei rapporti fra salute e migrazione. Tra le sue principali pubblicazioni, ricordiamo: *Corpo, Potere e Malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Roma, (2006); (editor) *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano (2006); (editor) *Sofferenza Sociale*, Annuario Antropologia, Vol. 8, Meltemi, Roma, (2006); *Malati fuori luogo. Medicina interculturale* (co-authored with Mario Ricca), Raffaello Cortina, Milano (2012).

IVO QUARANTA (M.Sc. in Medical Anthropology; PhD in Cultural Anthropology) is Associate Professor in Cultural and Medical Anthropology at the University of

Bologna (Italy) where he chairs the Centre for International and Intercultural Health. He has conducted research on the cultural elaboration and social production of HIV/AIDS in North-West Cameroon, on the lived experience of chronic conditions and, more recently, on the relation between health care and migration. His main theoretical reflection are presently focussed on the forms and possibilities of translation a critical approach to global health in the context of doctor-patient relationship. Among his main publications we can list: *Corpo, Potere e Malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Meltemi, Roma, (2006); (editor) *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano (2006); (editor) *Sofferenza Sociale*, Annuario Antropologia, Vol. 8, Meltemi, Roma, (2006); *Malati fuori luogo. Medicina interculturale* (co-authored with Mario Ricca), Raffaello Cortina, Milano (2012).

MANUELA TASSAN è ricercatrice a tempo determinato (tipo B) presso l'Università di Milano-Bicocca, dove insegna Culture e Società delle Americhe (Laurea Magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche) e Antropologia Culturale (Laurea Triennale in Scienze dell'Educazione). Dal 2014 al 2017 ha, inoltre, insegnato Antropologia presso il Politecnico di Milano (Scuola del Design). È stata assegnista di ricerca negli a.a. 2009-2012 e 2014-2015 presso l'Università di Milano-Bicocca, ateneo presso cui ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia della Contemporaneità nel 2009. Ha svolto ricerche etnografiche nell'Amazzonia brasiliana in una comunità afro-discendente e in Italia presso due Gruppi di Acquisto Solidale (GAS). Ha pubblicato due monografie – “Amazzonia incantata. Luoghi, corpi e malattie in una comunità afro-discendente del Brasile” (Cisu, 2017) e “Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana” (Unicopli, 2013) –, oltre a numerosi articoli in cui si è occupata della dicotomia natura-cultura, di conflitti ambientali e processi di territorializzazione in area amazzonica, del rapporto tra religioni afro-brasiliane e sistemi medici di origine indigena, ponendo particolare attenzione al ruolo, anche metodologico, della corporeità. Ha lavorato, inoltre, sul tema del cibo e del consumo critico. Tra i suoi contributi più recenti si segnala: “Metamorfosi dei corpi e ‘corpo aperto’: umani e non-umani nella cosmologia di un *quilombo* amazzonico” (2017, *Lares*); “I luoghi della *Mãe d'Água*. Non-umani, corpi e malattie in un *quilombo* dell'Amazzonia” (2017, *Antropologia*); “Cibo “naturale” e *food activism*. Il consumo critico in due Gruppi di Acquisto Solidale nell'area milanese” (2017, *AAM. Archivio Antropologico Mediterraneo*). Per Zanichelli ha curato la traduzione di *Antropologia Culturale* di E.A. Schultz e R.H. Lavenda (2015). Ha svolto, inoltre, attività di ricerca per il settore no-profit tra il 2012 e il 2013 sulla condizione delle popolazioni rom, sinti e caminanti in Italia.