



# Esperienze (stra)ordinarie e dilemmi etico-epistemologici alle Isole Marchesi

GIACOMO NERICI  
*Università di Salerno*

## Riassunto

*L'articolo intende raccontare e problematizzare alcune personali esperienze etnografiche connesse alla manifestazione del cosiddetto "mondo dell'invisibile", che sono accadute durante il mio campo dottorale alle Isole Marchesi (Polinesia Francese). In particolare, mi riferisco qui ad accadimenti notturni di paralisi e strangolamento nel sonno che sono stati letti in relazione all'infrazione di luoghi tapu (tabù) e a causa di attacchi magici (nani kaha). Queste particolari circostanze hanno portato a dei conseguenti processi di guarigione con rimedi tradizionali e ad interrogarmi sul senso di concetti quali il mana o l'esistenza degli spiriti o degli antenati. Muovendo dalla letteratura sulle cosiddette esperienze (stra) ordinarie, questo scritto insiste però su come gli accadimenti e la loro interpretazione implicino processi di co-costruzione del significato, che presuppongono terreni di comprensione reciproca tra l'etnografo e i collaboratori nativi. Accaduti all'interno e in virtù dei legami costruiti con le famiglie che mi hanno ospitato sulle isole, simili avvenimenti (stra)ordinari sono stati tanto interpretati quanto presi in carico dalla guarigione locale proprio alla luce di dimensioni fortemente intersoggettive e di cornici morali condivise. Oltre a far emergere questi profondi piani esperienziali e discorsivi a livello etnografico, il presente scritto cerca di discutere quali dilemmi etici ed epistemologici ponga l'interpretazione delle cosmologie native, il posizionamento sul campo e tornando a casa e, infine, il senso di realtà connesso al mondo dell'invisibile in Polinesia Francese.*

**Parole chiave:** esperienze (stra)ordinarie, mana, guarigione tradizionale, epistemologie native, realtà

## Abstract

*The article aims to recount and problematize some personal ethnographic experiences related to the manifestation of the so-called "world of the invisible" that happened during my*

*doctoral fieldwork in the Marquesas Islands (French Polynesia). In particular, I am referring here to nocturnal occurrences of paralysis and strangulation in sleep that locals read in connection with the breaking of tapu (taboo) places and due to magical attacks (nani kaha). These particular circumstances led to consequent healing processes with traditional remedies and to questions about the meaning of concepts such as mana and the existence of spirits or ancestors. Moving from the literature on so-called “(extra)ordinary experiences”, however, this paper insists on how both these occurrences and their interpretation involve processes of co-construction of meaning, which presuppose terrains of mutual understanding between the ethnographer and indigenous collaborators. Taking place within and by virtue of the bonds built with my host families on the islands, such (extra)ordinary happenings were as much interpreted as taken over by local healers precisely in light of strongly intersubjective dimensions and shared moral frames. In addition to explore these deep experiential and discursive planes at the ethnographic level, the present paper seeks to discuss what ethical and epistemological dilemmas pose for the interpretation of native cosmologies, positioning oneself on the field and back home, and, finally, the sense of reality connected to the world of the invisible in French Polynesia.*

**Keywords:** (extra)ordinary experiences, *mana*, traditional healing, indigenous epistemologies, reality

Il presente articolo intende riflettere su particolari accadimenti – definiti in questa sede (stra)ordinari – che hanno contraddistinto la mia ricerca dottorale. In particolare, cercherò qui di ricostruire, problematizzare e interrogarmi su alcune esperienze etnografiche legate a circostanze oniriche e a guarigioni di cui ho fatto esperienza alle Isole Marchesi, un arcipelago della Polinesia Francese. Si tratta di eventi in cui il prefisso «extra» o «stra», messo in questo scritto fra parentesi, resta il frutto di una identificazione scivolosa e nondimeno controversa. Malgrado l'esistenza di un filone nord-americano che tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta aveva attribuito a questi fenomeni vissuti dal ricercatore un rilevante statuto epistemologico (Young e Goulet 1998; Fabian 2001; Goulet & Miller 2007), la definizione di eccezionalità se non completamente rigettata viene qui accolta con perplessità almeno per due fattori. Per un verso, in questa corrente tale dicitura è per lo più un'espressione delle categorie dell'antropologo piuttosto che della comunità nativa di riferimento e, per un altro, lo straordinario rimane poco capace di cogliere in seno a tale comunità le porosità di visioni e posizionamenti indigeni rispetto a tali circostanze. Come vedremo, nonostante l'esistenza di tempi e luoghi in cui si manifestano spiriti, antenati o entità non umane sia in qualche modo identificabile e

rimandi a circostanze di fatto fuori dall'ordinario, l'eccezionalità resta una questione dibattuta e tutt'altro che condivisa. Da qui l'esigenza di dar conto di tali fenomeni con l'uso più cauto delle parentesi.

Fatta questa doverosa premessa, nelle pagine che seguono tenterò di porre la letteratura che ha analizzato negli ultimi decenni questi temi in relazione a un più ampio dibattito antropologico che ha progressivamente conferito importanza alle dimensioni morali e intersoggettive della ricerca. L'intento è quello di non limitare la riflessione sulle esperienze (stra)ordinarie alla contrapposizione tra approcci interpretativi (Geertz 1986) ed esperienziali (Turner 1985), ma rileggerle alla luce di un più sfaccettato quadro di posizionamenti sul campo e di nuove sfumature della discussione teorica. Mettendo al centro i collaboratori come parte attiva e costitutiva della costruzione del significato, questa prima sezione intende infine introdurre quelle dimensioni soggettive o incorporate che affronterò poi nel merito della mia etnografia. Da qui passerò a tracciare alcune coordinate contestuali relative alla storia culturale degli ultimi decenni alle Isole Marchesi al fine di problematizzare come siano state risemantizzate di recente le esperienze a contatto con gli spiriti/antenati o con il *mana*. Essendo simili manifestazioni appartenenti al cosiddetto «mondo dell'invisibile» spesso palesate in tempi (la notte) e in luoghi (la foresta) «altri» rispetto a quelli ordinari della quotidianità e circondati anche da un immaginario e da una casistica ricorrente, tali elementi contestuali sono la doverosa premessa per capire ciò di cui sono stato testimone. A questo punto introdurrò le mie vicissitudini sul terreno che, protrattosi per circa diciotto mesi in Polinesia Francese (marzo 2021-agosto 2022), si è articolato in periodi alterni tra Tahiti e le Marchesi, dove con tempi più o meno lunghi ho trascorso circa un anno sulle sei isole abitate dell'arcipelago. Il racconto degli episodi di paralisi e strangolamento nel sonno di cui ho fatto esperienza si soffermerà solo in parte sui contesti isolani poiché l'intento è svelare come tali accadimenti si siano dati all'interno di situazioni familiari precise.

Con ciò intendo precisare che, proprio in virtù di alcuni legami forti costruiti assieme alle famiglie che mi hanno ospitato e accolto sulle isole, gli avvenimenti (stra)ordinari sono stati in qualche modo associati ad una fenomenologia locale e sono stati egualmente presi in carico dalla guarigione. In altre parole, le relazioni intersoggettive e le cornici morali emerse all'interno di questi scenari di vita quotidiana segnati da grande condivisione sono stati alla base tanto dell'esperienza e della sua concettualizzazione quanto dei processi di cura, affidati a specialisti provenienti dalle famiglie stesse. Pertanto la mia disponibilità a prendere in carico le spiegazioni degli eventi e di affidare

il mio corpo ai rimedi della farmacopea e della terapia nativa s'inscrivono in una sfera d'intimità molto forte che può qui definirsi in senso ampio «etica» o «morale». Simili connotati d'altro canto definiscono anche i dilemmi legati all'interpretazione di questi accadimenti, che inevitabilmente implica uno scarto tra il piano discorsivo ed esperienziale degli 'Enana e le categorie o gli assunti del dibattito scientifico. In ultima istanza, proverò a tal proposito a enucleare alcuni aspetti problematici che mi pone direttamente l'esperienza etnografica rispetto alle visioni del mondo native, al mio posizionamento sul campo e una volta tornato a casa, e al senso di realtà che chiama in causa, ad esempio, un concetto come il *mana* o la manifestazione di quelli che sono creduti gli spiriti o gli antenati.

### **Corpo, riflessività ed esperienze (stra)ordinarie**

La riflessione sulle esperienze (stra)ordinarie e sui dilemmi morali ed epistemologici legati ad una loro sistematica comprensione è stata al centro di alcuni scritti che hanno cercato in vario modo di ripercorrere, tematizzare, discutere la letteratura di tali episodi (Young & Goulet 1998; Dei 1996; Fabian 2001; Goulet & Miller 2007; Aria 2008). A fronte di queste sintesi, resta indubbio che una diversa percezione dell'importanza in senso euristico di una serie di avvenimenti spesso annoverati tra le manifestazioni estatiche, epifaniche, mistiche sia maturata in parallelo ad una nuova consapevolezza sull'intersoggettività della ricerca e sul ruolo della partecipazione del ricercatore. In breve, interessando quelle dimensioni «etiche» o «moralì» che legano inestricabilmente quest'ultimo ai soggetti della propria indagine conoscitiva. Esse furono per la prima volta annoverate nella pratica di ricerca quando venne discusso un presunto codice deontologico della disciplina antropologica. Intesa come professione impegnata nello studio della diversità culturale, l'antropologia dagli anni Sessanta in poi ha visto il diffondersi di una serie di «buone» prassi e comportamenti considerati «virtuosi» o «etici» nel rapporto con gli interlocutori.

Progressivamente gli attori sociali cominciarono a divenire «soggetti», da trattare con straordinarie cautele; soggetti coinvolti direttamente nella costruzione del processo conoscitivo [...] la diffusione di prospettive teorico-metodologiche che privilegiavano l'analisi (anzi spesso la «auto-analisi») del ricercatore come soggetto carico di sentimenti, scelte, interessi, intenzioni, pre-cognizioni, arricchiva le cautele, la fissazione di limiti e di sistemi di controllo, sulla ricerca (Colajanni 2016: 175).

Al di là di statuti, convenzioni e approcci istituzionali, queste sfere costitutive del sapere antropologico vennero tematizzate soprattutto all'interno dei filoni interpretativo e poi riflessivo, che hanno con forza proposto analisi sulla soggettività di chi fa ricerca e sulla relazione maturata con coloro che prendono attivamente parte ad essa. Al contempo, simili approcci sono stati fondamentali per ripensare quegli episodi poco ordinari che fino ad allora erano stati motivo di imbarazzo o di vergogna per gli etnografi, contribuendo da allora in poi ad includerli nel dibattito nonché a prenderli sempre più «sul serio» (Maclancy 2002; Astuti 2017). In altre parole, «capovolgendo le impostazioni classiche e concedendo agli aspetti autobiografici della ricerca sul campo un ruolo fondamentale nella costruzione del sapere etnografico, hanno offerto agli studi sulle esperienze straordinarie nuove possibilità teoriche e metodologiche» (Aria 2008: 71).

Simili possibilità muovono, dunque, per un verso dal proverbiale approccio distanziante dell'antropologia interpretativa (Geertz 1973) e, per un altro, dalla metafora testuale dei sostenitori degli indirizzi dialogici (Rabinow 1977; Crapanzano 1980; Dwyer 1982) e, più in generale, dal decostruzionismo centrato sulla rappresentazione inaugurato da *Writing culture* in poi (Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fisher 1986; Clifford 1988). La critica a queste posture negli anni Novanta è avvenuta, tra gli altri, dai sostenitori dell'incorporazione; un approccio che rifiuta di assumere il corpo in quanto supporto in cui viene iscritta l'esperienza culturale e lo ripensa in quanto soggetto dotato di un'agency capace di giocare un ruolo cruciale nella relazione tra l'etnografo e i suoi collaboratori.

Se l'antropologia dialogica aveva cercato di promuovere forme inclusive degli attori sociali ricorrendo prevalentemente a espedienti letterari, il paradigma dell'incorporazione ha avuto il merito di aggiungere in modo complementare alla rappresentazione la sfera della soggettività e dell'esperienza in senso tipicamente fenomenologico<sup>1</sup>. Diversamente da Mar-

---

<sup>1</sup> Thomas J. Csordas, uno dei principali esponenti di questo indirizzo, è convinto che per non ridurre l'esperienza ad una questione linguistica, indagabile attraverso fredde analisi ermeneutiche o semiotiche, fosse necessario recuperare le nozioni esistenzialiste di Heidegger e della tradizione fenomenologica, soprattutto con Merleau-Ponty. Quest'ultimo aveva enfatizzato l'importanza della percezione per comprendere il mondo e sottolineato quella del corpo come soggetto e non oggetto della conoscenza. In breve, discostandosi dal concepire il corpo come supporto su cui s'inscrivono i segni della cultura, come avevano sostenuto, tra gli altri, sia Mauss (1965) che Bourdieu

cel Mauss (1965) che nel suo noto testo sulle «tecniche del corpo» aveva individuato una serie di modi con cui gli uomini danno forma ai propri retroterra culturali attraverso gesti, posture, tecniche corporee, il termine *embodiment* (incorporazione) designa invece un nuovo campo metodologico in cui il corpo diventa «il soggetto della cultura stessa, vale a dire il terreno esistenziale della cultura» (Csordas 1990: 5).

Tale concetto sposta il focus da un'antropologia tesa ad indagare pratiche, segni e comportamenti culturali del corpo ad una che «dal corpo» ripensa un approccio investigativo, chiamando sempre più in causa l'esperienza fisica e partecipativa del soggetto nel tentativo di comprendere il mondo. Pur contestando dunque l'approccio semiotico di Geertz e la sua preminenza per gli aspetti linguistici ed ermeneutici mutuati da Wittgenstein e Ricoeur, Csordas ritiene che l'impianto fenomenologico può coesistere accanto a quello geertziano o agli esperimenti postmoderni della scrittura etnografica. Secondo Csordas, la rappresentazione e l'essere-nel-mondo in senso fenomenologico devono «stare accanto» come «partner dialogici» (Csordas 2003: 23). A suo avviso, infatti, la riflessività sta alla rappresentazione a livello ermeneutico e semiotico tanto quanto quella che chiama «riflettività» sta all'incorporazione su un piano esistenzialista e fenomenologico: entrambi sono approcci complementari e necessari all'impresa etnografica.

«L'antropologia dal corpo estende la portata della riflessività dalla negoziazione dei significati alla fenomenologia dell'incontro sul campo» (Mali ghetti & Molinari 2016: 193) e nel far ciò si avvicina a quel filone incentrato sulla performance che Victor Turner aveva in qualche modo inaugurato prendendo le distanze dall'approccio interpretativo. Una contrapposizione sostanziata poi con la pubblicazione nel 1986 di *The Anthropology of Experience*, che Turner aveva curato assieme a E.M. Burner. In questo testo i modi d'intendere la ricerca etnografica si sono polarizzati attorno ad un approccio fondamentalmente distanziate e anti-empatico (Geertz 1986) e uno fondato sulla partecipazione intersoggettiva (Turner 1986), vicino ad alcune tesi riprese anche dai sostenitori dell'incorporazione.

Geertz difende qui un atteggiamento etnografico che invita a interpretare mantenendo una distanza col punto di vista del nativo, ossia rinunciando ad empatizzare con la prospettiva dei soggetti o a letteralmente

---

(1972). Per dirla con Csordas (2003: 24) «se la semiotica ci fornisce la testualità per comprendere le rappresentazioni, la fenomenologia ci fornisce l'incorporazione per comprendere l'essere-nel-mondo».

tentare di «mettersi nella loro pelle». Occorre, a suo avviso, «restare nascosti ai margini del bosco per osservare ciò che accade» (Geertz 2005: 13-14), cioè interpretando senza condizionamenti o suggestioni mistiche l'esperienza degli attori o la vita sociale (Geertz 1986). Turner, per contro, sposta il focus investigativo dai discorsi alle pratiche e in termini metodologici è convinto che si debba passare dall'osservazione all'esperienza emotiva e corporea. Credendo fortemente che la comprensione si fondi sul calarsi in modo diretto e partecipativo, Turner invita l'etnografo a tentare di sospendere il giudizio per fare esperienza di una realtà altra da cogliere principalmente mediante la performance, ossia un coinvolgimento radicale nella pratica indagata. Un punto questo anticipato in un articolo dal titolo *Experience and Performance. Towards a New Processual Anthropology* apparso in una raccolta di saggi (Turner 1985) che marcava l'interesse per gli aspetti esperienziali, guardando con interesse alla filosofia di Wilhem Dilthey<sup>2</sup>. In particolare, grande attenzione veniva riservata ai concetti conosciuti da quest'ultimo come

«vita» (*Leben*) ed «esperienza» (*erleben*, letteralmente «vivere attraverso»), con i quali Dilthey ambiva a creare la base epistemologica e metodologica per una scienza umanistica dell'individuo e del dominio socioculturale intersoggettivo (Turner 1985: 210).

Adottando l'assunto di Dilthey per cui la comprensione (*Verstehen*) avviene attraverso le esperienze vissute, Turner giunge infine ad affermare che «l'esperienza deve essere collegata alla performance perché ci sia trasformazione. Il significato è generato nel processo trasformativo come suo frutto principale» (Turner 1985: 206).

I testi postumi di Turner hanno inoltre contribuito a dare maggior risalto alla sfera intersoggettiva dell'esperienza etnografica, aprendo nuovi

---

<sup>2</sup> Per Dilthey la possibilità di comprendere le altrui mentalità si basa in primis sull'assunto che il genere umano sia accomunato dall'unità psicologica (le cui differenze sono da leggersi in termini di grado, non di tipo) e, in secondo luogo, che le componenti mentali siano legate alle loro espressioni culturali, cioè le manifestazioni attraverso cui individui e gruppi si differenziano. A suo avviso ciascun individuo sente e pensa immediatamente, «vivendo attraverso» (*erleben*) i propri sentimenti emotivi e i propri pensieri, organizzati in vere e proprie «strutture dell'esperienza». «Un Erlebnis si distingue da un altro in quanto ha una funzione specifica in relazione alla vita di un individuo o di un gruppo nel suo complesso – ogni esperienza è una parte di un tutto» (*Ivi*: 212).

orizzonti nel dibattito antropologico anche su episodi o fenomeni della ricerca che sono direttamente legati alle modalità di partecipazione del ricercatore. Si tratta di avvenimenti che a lungo sono stati considerati delle «credenze superstiziose della mente» (Stoller & Olkes 1987) oppure delle finzioni letterarie simili a quelle di Carlos Castaneda che, data la loro natura fortemente soggettiva, invitano a «credere» piuttosto che a «confutare» o a cercare di «comprendere» analiticamente dei dati scientifici. In breve, sono tesi e posture animate dal desiderio di Castaneda di dar conto dell'esperienza psichedelica dall'interno, ambendo utopisticamente ad abbandonare le categorie di partenza dello studioso con la pretesa di «diventare» o «farsi» nativo. Come notava provocatoriamente però già Roy Wagner

«diventare indigeno» è altrettanto infruttuoso, dal punto di vista del lavoro sul campo, che stare all'aeroporto o in albergo a inventare storie sugli indigeni: in nessuno dei due casi vi è alcuna possibilità di collegare (e di inventare) in modo significativo le culture (1992: 23).

A fronte dello scetticismo per la potenziale deriva contro-culturale generata dall'effetto Castaneda (Dei 1996: 357) e delle «possibilità teoriche e metodologiche» offerte al ricercatore dopo la svolta riflessiva e dialogica (Aria 2008: 71), una gamma di esperienze non ordinarie (almeno per gli etnografi) finiscono al centro di una rinnovata riflessione. Quest'ultima comincia a interrogarsi sulle forme di comprensione della realtà esperite in circostanze particolari sia dai nativi che dagli accademici.

Per i protagonisti di questo filone denominato *Experiential Approach* (o antropologia dell'esperienza straordinaria) – sorto fra gli anni Ottanta e i primi anni Novanta soprattutto nel dibattito antropologico nordamericano (Ivi: 75) – è quindi dirimente porsi il problema della comprensione di esperienze mistiche, oniriche e di carattere (extra)ordinario. Esse inevitabilmente finiscono però per chiamare in causa come interagiamo con i nostri interlocutori e, di conseguenza, anche l'«osservazione della partecipazione» (Tedlock 1991). In scia alle riflessioni di Tedlock (1991), l'approccio di questi studiosi esalta il dialogo e l'incontro etnografico come momenti in cui scaturiscono le esperienze e si generano i dati, seppur facendo un salto ulteriore. Cioè pensando che il ricercatore debba aprirsi per poi lasciarsi trasportare dalle iniziative culturali altrui e dai concetti «vicini» alla loro esperienza. Così sogni, visioni, episodi estatici riportati dagli etnografi sul campo



ci fanno scattare in una nuova consapevolezza, perché derivano da esperienze vissute che mettono in discussione le nostre convenzioni e i nostri presupposti di vita. I buoni resoconti etnografici evocano un ambito dell'esperienza umana e nel processo gettano le basi per la sua spiegazione all'interno dell'antropologia (Goulet 1998: 20-21).

Gli etnologi che insistono sulle «esperienze straordinarie» (Young & Goulet 1998; Fabian 2001; Goulet & Miller 2007) cercano di pararsi dalle accuse di essere troppo narcisisti o autoreferenziali ma allo stesso tempo non intendono con ciò condividere l'obiettività scientifica o la postura puramente osservativa tipica dell'approccio di Geertz. Quest'ultimo diventa semmai il bersaglio della loro critica proprio per il suo prediligere una distanza priva di un sostanziale coinvolgimento con i processi o con gli attori dell'indagine etnografica. Viceversa, per Goulet e Miller (2007: 8) questi ultimi sono parte di un'esperienza non solo conoscitiva ma anche formativa, nel senso della trasformazione che può indurre nel ricercatore stesso attraverso il confronto epistemologico e culturale con l'alterità. Quindi in questo senso l'allargamento degli orizzonti storiografici nel circolo ermeneutico scaturito dall'esperienza diretta o dalla partecipazione radicale provoca non solo una messa in discussione delle prospettive di ognuno ma diventa, per l'etnografo, occasione per conoscere e per cambiare (Goulet & Miller 2007; Aria 2008: 80-81).

In che cosa avviene allora questa trasformazione? Su quali basi deve/può avvenire un allargamento del nostro orizzonte conoscitivo o esistenziale? Una simile acquisizione presuppone necessariamente di fare esperienza di una realtà radicalmente altra oppure esistono oggi terreni intermedi di comprensione reciproca fra «noi» e «loro»?

Cercherò di rispondere a simili interrogativi dando spazio adesso al racconto degli episodi «eccezionali» che sono stati al centro della mia etnografia e degli aspetti generativi scaturiti per aver condiviso questi fatti con alcuni dei miei interlocutori. Riflettendo poi sulle dimensioni euristiche connesse all'esperienza in sé e al suo racconto, proverò infine a individuare alcuni ordini del discorso che chiamano in causa i dilemmi morali ed epistemologici che tornando a casa tutt'ora mi interrogano. In ultima istanza, concluderò avventurandomi in una breve e sintetica discussione sul tipo di realtà che simili accadimenti propongono, tanto ai Marchesiani quanto al sottoscritto, che deve adesso provare a darne conto con concetti «lontani» dall'esperienza, o almeno negoziare terreni intermedi fra le proprie categorie e quelle dei propri interlocutori.

## Luoghi e tempi dell'incontro con l'invisibile alle Marchesi

Le esperienze di paralisi nel sonno, ripetutesi più volte durante i soggiorni alle Marchesi, sono episodi nel mio caso forse non così iniziatici per il percorso di ricerca come sono state le conseguenze innescate dal «camminare sul *marae*» di cui è stato protagonista Matteo Aria alle Isole della Società<sup>3</sup>. Inutile, tuttavia, negare che questi precedenti hanno rappresentato per me parte dell'immaginario locale nonché del filtro antropologico con il quale mi avvicinavo nel 2021 ai mitici Mari del Sud. I miei interessi di ricerca erano rivolti non tanto a questi fenomeni quanto piuttosto ai fermenti revivalistici che da qualche decennio sono al centro del sentimento identitario in Polinesia Francese. In scia alle pregresse ricerche dottorali di Aria sul «rinascimento *mā'ohi*» alle Isole della Società, mi premeva investigare come il quadro della valorizzazione artistica e culturale fosse andato declinandosi ai «margini» o nelle «periferie» del Territorio polinesiano, come vengono percepite le Marchesi nel sistema centralizzato costruito da Tahiti dal dopoguerra in poi (Bailleul 1999; Saura 2008; Merceron & Morschel 2013).

Il sentimento di orgoglio identitario è maturato a seguito di un periodo compreso tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del Novecento sovente raffigurato con l'immagine dell'ecatombe demografica e della perdita della memoria. Ad accrescere però il senso di dimenticanza dei locali è stato per molto tempo anche un taglio letterario o indagini etnografiche interessate a porre in risalto elementi tradizionali identificati nel passato, lamentando così un presente che ne era dimentico. Le immagini romantiche dei *paepae* (basamenti litici a scopo abitativo) dipinti come «pietre mute» dalla penna di Jack London (1913: 131) o i celebri «senza memoria» compianti da Victor Segalen (1907) si saldarono a espressioni di celebri antropologi. Di ciò ne sono esempi il «vuoto culturale» menzionato da Bengt Danielsson nei primi decenni del Novecento (Danielsson 1965: 246) oppure la nota immagine del «silenzio» impiegata da Greg Dening

---

<sup>3</sup> Matteo Aria aveva per la prima volta avvicinato i suoi contesti di ricerca polinesiani e, in particolare l'isola di Ra'iātea, facendo esperienza di un episodio eccezionale che in qualche modo è stato l'incipit di un interessamento conoscitivo più ampio e la «testa di ponte» che gli ha permesso egualmente di entrare in intimi rapporti con alcuni dei suoi interlocutori. In sintesi, è stato l'aver incautamente camminato sul *marae* di Taputapuātea, a Ra'iātea, allora in uno stato di incuria e dal 2017 divenuto patrimonio culturale UNESCO, ad aver provocato uno stato confusionale e delle esperienze allucinatorie che gli hanno permesso, tuttavia, di aprire fondamentali spazi tanto relazionali quanto euristici (Aria 2008).

per descrivere, ancora agli inizi degli anni Settanta, delle isole che gli apparivano come «una terra cupa e taciturna» (Denig 1980: 290).

Alcuni processi di incremento demografico, di miglioramento delle condizioni educative, economiche e sociali consentirono dagli anni Ottanta in poi alle élites intellettuali native di elaborare, sull'onda anche di quanto avveniva a Tahiti e nel resto del Pacifico, un diverso atteggiamento nei confronti del proprio retroterra culturale, esaltandolo in contrapposizione a quello tahitiano e rendendolo compatibile con quello metropolitano. Così l'associazione culturale Motu Haka e paradossalmente la figura centrale di un vescovo, Hérve Le Cléac'h (1972-1986), contribuirono a coniugare l'orgoglio identitario del revival con i valori cattolici da un lato e repubblicani dall'altro. Gradualmente questo processo ha permesso agli 'Enana di consapevolizzare la presenza di un idioma, di una cultura e di una storia condivise tra le diverse isole ma distinte rispetto a quelle metropolitane e agli altri arcipelaghi dell'Oceania. La diffusa narrazione centrata sull'oblio è stata oggetto di una critica da parte degli stessi Marchesiani e sovvertita definitivamente quando il bisogno di (ri)scoprire, valorizzare o dare voce alle tradizioni è andato strutturandosi di pari passo all'edificazione del sentimento di unità comune a livello arcipelagico e «arcipe-logico» (Favole 2020). Su un piano istituzionale e simbolico la celebrazione di questa unione è avvenuta adottando una serie di elementi tipici del sentimento nazionale, modellati prevalentemente in relazione alla Métropole. La bandiera, l'inno, un istituto di difesa e promozione della lingua (Accademia marchesiana) o le pratiche di restauro archeologico e di valorizzazione del patrimonio sono sintomatici dei modelli culturali utilizzati dalle autorità politiche e intellettuali native per legittimare le proprie iniziative e per distinguersi in termini istituzionali dall'egemonia delle mode, dei format e dei canali tahitiani. Nella scena artistica locale questa volontà di ritagliarsi uno spazio di espressione e di condivisione è andato strutturandosi dalla fine degli anni Ottanta con la creazione del Matava'a o te Henua 'Enana (il Festival delle Arti delle Isole Marchesi). Oggi esso si tiene a rotazione ogni due anni su una delle sei isole abitate dell'arcipelago e rappresenta il momento ritualizzato di maggior partecipazione per esibire gli elementi della tradizione 'enana. In senso politico, è soprattutto con la fondazione della Comunità dei Comuni delle Isole Marchesi (CODIM) nel 2011 che l'arcipelago ha cominciato a rafforzare i legami con la Francia al fine di indebolire la voce dominante di Tahiti nel Territorio. Così oggi vari progetti ecologici, turistici e infrastrutturali promossi dalla CODIM devono essere

intesi nel continuo tentativo degli 'Enana di muoversi all'interno di quadri giuridici e politici più ampi, cercando di giocare creativamente l'essere in periferia per sovvertire la subalternità dell'arcipelago rispetto al centro del Territorio, ossia Tahiti.

Era all'interno di un simile scenario che muovevo i primi passi di una ricerca che, al di là di qualche contatto con i membri dell'Accademia marchesiana, non aveva inizialmente un itinerario già tracciato. Il mio approdo a Nuku Hiva era avvenuto grazie all'incontro inaspettato con Kaioi, una ragazza di appena vent'anni con cui avevo condiviso la quarantena nell'hotel covid-19, a Tahiti, non appena avevo messo piede in Polinesia Francese. Kaioi mi aveva infatti gentilmente garantito un primo provvisorio alloggio a casa della madre, nella valle Pakiu di Taioha'e. Qui quest'ultima, Vehine Otomimi, si era risposata con Gustave Fanaura, e ormai abitava assieme ai due figli: Autea, un bambino di otto anni e la più piccola Hakahia di tre. Dopo qualche momento iniziale di assestamento, questo riparo temporaneo è diventato sempre più per me un contesto familiare in cui sono stato coinvolto in storie, dinamiche e relazioni familiari, dal momento che la casa era sempre frequentata dai genitori, dai fratelli, dai cugini di Vehine così come da altri membri del suo gruppo parentale.

Punto di svolta nella mia accettazione è stata però la decisione di diventare il padrino di Hakahia quando Gustave mi aveva chiesto di presenziare al suo battesimo tre settimane dopo il mio arrivo. Questo legame simbolico e affettivo ha permesso di superare alcune difficoltà iniziali d'integrazione e mi ha consentito di poter contare sul supporto della rete parentale sia per ricerche a Nuku Hiva che in occasione dei miei soggiorni sulle altre isole. In termini morali ciò è corrisposto al coinvolgimento in una serie di pratiche legate alla sfera domestica (dalla cura dei bambini alle battute di pesca, dalla preparazione dei cibi al gossip sulla vita locale) e al rispetto di quelle regole informali che scandiscono la quotidianità o l'ordinario dei miei interlocutori. Al contempo, nei cinque mesi in cui sono stato a casa Fanaura-Otomimi ho avuto modo di accedere a contenuti molto profondi dell'esperienza culturale locale, che l'intimità della mia nuova condizione di «padrino» mi ha consentito in qualche modo di penetrare ed esperire. Assieme quindi a piccoli doveri, obblighi morali e al groviglio di situazioni familiari che tale posizionamento mi ha imposto come «membro occasionale della rete sociale locale» (Colajanni 2010: 87), diventare padrino di Hakahia è stato di fondamentale importanza per disvelare certi ambiti sovente associati al segreto o al non-detto.

In particolare, fare diretta esperienza del *mana*, cioè della forza ancestrale che ancora è ritenuta contraddistinguere determinati spazi e tempi della vita locale, e delle conseguenze legate all'infrazione di un luogo creduto pervaso da questa energia. Un fatto che viene associato alla manifestazione, in circostanze assai poco ordinarie, del cosiddetto mondo dell'invisibile e delle sue presenze spirituali. Nella convinzione di molti e, al latere di una pervasiva diffusione della fede cattolica, oggi il *mana* continua ad essere considerato parte dei discorsi e delle pratiche che vengono in vario modo ricondotte alla sfera della guarigione tradizionale. Malgrado le derive pop, New Age e commerciali con cui spesso il *mana* è venuto a intrecciarsi o in cui è stato assorbito (Tomlinson & Tengan 2016), le sue manifestazioni in una sfera intima presentano precisi referenti spaziali e temporali nei racconti e nelle esperienze dei suoi testimoni diretti. In passato, nei gruppi sociali 'enana questa energia impersonale circolava secondo regole e sistemi rituali (i *tapu*), legittimando alcune categorie sociali e garantendo l'esercizio di facoltà e obblighi sulla base di un prestigio riconosciuto collettivamente<sup>4</sup>. Nell'ordine cosmologico tradizionale indigeno il fine ultimo del sistema dei *tapu* era quello di evitare un pericoloso sbilanciamento delle relazioni che regolavano il mondo visibile e il tempo diurno dei viventi (*ao*) con quello invisibile e notturno degli spiriti (*po*). Pertanto, una disordinata circolazione del *mana* dovuta all'infrazione dei *tapu* portava ad una contaminazione e all'impurità di oggetti, luoghi, persone, causando conseguenze come incidenti, punizioni oppure ripercuotendosi sullo stato di salute/malattia dei responsabili della trasgressione.

Con la cristianizzazione e le trasformazioni politiche, economiche e culturali delle società 'enana, la risemantizzazione di una serie di concetti legati all'epistemologie e alle credenze locali ha, per un verso, reciso il

---

<sup>4</sup> La divisione tra ciò che è sacro (*tapu*) da ciò che non lo è (*me'ie*) presente nella società marchesiana prima dell'avvento della colonizzazione e del cristianesimo era da leggersi in relazione alla fondamentale distinzione cosmologica tra un mondo della luce e dei vivi (*ao*) e uno dei morti e degli spiriti (*po*). Non si trattava di una divisione soltanto tra un tempo originario e oscuro della creazione da cui derivavano gli antenati e a cui ritornavano i morti (*po*) e un tempo successivo del giorno e della luce in cui avveniva la vita (*ao*), dal momento che queste due dimensioni erano in relazione e vi era un passaggio continuo dall'una all'altra. «La divisione non era strettamente temporale, poiché, in un altro senso, *po* coesisteva con *ao*: praticamente tutto ciò che accadeva in questo mondo era visto come conseguente alle attività di agenti ultraterreni» (Thomas 1990: 66)

continuum relazionale tra umani e non-umani e, per un altro, svuotato di senso e conferito nuovi significati alle esperienze indigene. Ad esempio, a causa di simili processi il *mana* è stato nel tempo identificato come un potere occulto di natura demoniaca verso cui provare timore, mentre il *tapu* si è trasformato sempre più in un divieto generalizzato nell'entrare in contatto con simboli e tracce materiali del passato tradizionale. Pertanto, le manifestazioni legate a questa sfera dell'invisibile possono essere rintracciabili in quegli spazi e in quei tempi che l'evangelizzazione non è riuscita a estirpare, convertire, addomesticare. Dalla maggior parte delle testimonianze raccolte sul campo e sulla base delle mie esperienze in prima persona, emerge che il *mana* e la presenza di spiriti/antenati legati al mondo dell'invisibile si rinvencono in uno luogo (la foresta con le sue rovine) e in un tempo (la notte) precisi della vita quotidiana. È curioso notare che essi siano in una linea di continuità rispetto alle credenze sopra menzionate e che interessino delle dimensioni spaziali e temporali che sono in qualche modo sfuggite alla cristianizzazione, rimanendo confinate in fruizioni locali di tipo comunitario o familiare, quindi non pubblico, e in registri regolati dall'indicibilità.

La foresta si configura non solo come il paesaggio culturale della perdita e dell'oblio ma anche il rifugio naturale per tutelare le vestigia del passato, adottando tattiche di «abbandono volontario» che ne impediscono l'accesso, la conoscenza o la spoliazione. Mediante atteggiamenti basati sul non dire, sul secretare e sull'occultare in modo deliberato, certi attori locali impediscono che determinati luoghi, oggetti o resti umani siano di fatto rinvenuti. Ciò consente sia di evitare depredazioni al patrimonio ma anche di impedire che esso sia conservato secondo logiche centrate sul restauro architettonico e sulla visibilità turistica, di cui sono stati promotori sia gli archeologi occidentali sia spesso alcuni rappresentanti politici e culturali nativi, che hanno assorbito le loro logiche e pratiche. Inoltre, in modo simile ad altri contesti oceaniani, la selva si configura come rifugio sia per contestare certe versioni ufficiali della storia orale (Gallo 2022), sia per esprimere quei tratti identitari avvertiti in continuità con gli antenati e praticati dai giovani andando a fare la copra, le battute di caccia, coltivando la terra (*fa'a'apu*) e così via (Lattanzi 2020). Come vedremo a breve, tuttavia, la foresta e l'incolto rimangono luoghi anche di accesso o di contatto con l'invisibile, a prescindere dai registri generazionali o culturali con cui le sue manifestazioni vengono palesate da chi ci entra in contatto.

## Tiki, paralisi notturne e guarigioni sulle isole

L'episodio (stra)ordinario che mi ha riguardato è accaduto durante una delle prime escursioni che cominciai a fare sull'isola di Nuku Hiva per visitare alcuni luoghi d'interesse culturale e archeologico. Durante le mie ricerche ero infatti interessato a raccogliere storie, aneddoti e tradizioni orali legate ai siti soprattutto delle valli di Hatiheu e di Taipivai, dove si erano concentrati i restauri e anche una discreta quantità di documentazione storica. Avendo conosciuto le figlie di Pierre Teikitohe durante i primi mesi a Tahiti e poi a Nuku Hiva, accettai il suo invito a soggiornare nella sua casa di Taipivai. Pierre si era con grande passione sottoposto alle mie domande sulla storia della valle e mi aveva raccontato copiosamente le gesta di Taipi, l'eroe capostipite dell'omonima tribù dei Taipi. Quest'ultima era divenuta nota al grande pubblico soprattutto grazie al primo romanzo di Hermann Melville *Typee: A Peep at Polynesian Life* (1846), che raccontava dell'immersione romantica dell'autore tra i «cannibali», esaltandone i costumi e sferrando forti critiche agli artefici della loro pretesa civilizzazione. Al di là di questi aneddoti letterari e di alcuni resoconti scritti che avevo raccolto, andavo a Taipivai per conoscere più a fondo la dimensione orale legata al sito di maggior rilievo in senso culturale e patrimoniale: il *m'ae* Paeke.

Questo luogo conta undici *tiki* (rappresentazioni antropomorfe) realizzati a tutto tondo in tufo rosso (*ke'etu*) e incassati lungo i margini o al di sopra di quattro strutture litiche di pianta quadrata o rettangolare che sono state classificate come *paepae hiamoe* (piattaforme a scopo abitativo) e come *m'ae* (piattaforme cerimoniali e sacrificali). Se si eccettua l'altro grande *m'ae* 'Ipona sull'isola di Hiva Oa (Nerici & Koch 2023), quello di Paeke è l'unico alle Marchesi e nel resto della Polinesia Francese a presentare una statuaria così imponente. Situato a circa 3 km di distanza dalla Baia del Controllore, lungo un pendio impervio che separa Taipivai dalla valle adiacente di Hatiheu, il *m'ae* è stato datato tra il XVI e il XIX secolo stando alle prime rilevazioni al radiocarbonio effettuate dalla spedizione norvegese di Thor Heyerdahl nel 1956. L'equipe di archeologi professionisti, che giunse alle Marchesi navigando dalle coste del Perù a bordo dell'imbarcazione Kon-Tiki (Heyerdahl 1965), effettuò scavi e rilievi nel sopra evocato *m'ae* 'Ipona e fu protagonista anche del restauro di Paeke, che allora si trovava avvolto dalla vegetazione. In realtà, questo luogo ricondotto alla tribù dei Taipi era stato oggetto di descrizioni già dalla fine dell'Ottocento, tra cui quelle dell'etnologo e psichiatra tedesco Karl Von



den Steinen, che aveva recensito i nomi di quattro *tiki* (Von den Steinen 1928). Nonostante vari dettagli su Paeke fossero stati ripresi e discussi anche da altri studiosi (Linton 1925; Suggs 1961; Heyerdahl 1965; Ferdon 1965), le poche informazioni sulla memoria orale rinvenibili nelle fonti mi spingevano a fare ulteriori ricerche. Così, su consiglio del già evocato Pierre, ero stato affidato alla guida di un uomo che abita ai piedi della salita del sentiero che conduce al *me'ae* e che menzionerò qui solo come G., per tutelarne l'identità.



Fig. 1. Veduta frontale di una delle tre piattaforme litiche del *me'ae* Paeke nella valle di Taipivai, Nuku Hiva, giugno 2021 ©Giacomo NERICI

G. aveva deciso di guidarmi a Paeke presentandosi come una sorta di «guardiano» legittimato al racconto della storia locale e come portavoce di alcune connessioni «sentite» o «avvertite» con i *tiki*. Vantandosi di conoscerne i nomi e considerandoli addirittura come «amici» o «compagni», egli ammetteva talvolta di confidarsi con loro in segreto. Il fatto di abitare sulla terra vicino al sito e di aver ricevuto qualche testimonianza sulla storia locale gli dava un'aria di conoscitore privilegiato. A più riprese aveva rimarcato questo legame particolare sotto il diluvio che accompagnava il nostro tragitto in salita tra le palme e la foresta attorno a Paeke. Se fino a qualche anno fa il luogo era stato oggetto di pulizia e di rimozione della vegetazione per facilitare il tour di piccoli gruppi di



croceristi, che ogni due settimane giungevano con la nave Aranui, quando arrivavo nel giugno del 2021 esso si trovava nell'incolto, tra l'erba alta e i rampicanti. Ben presto, trovandoci dinanzi alle piattaforme di pietra e ai diversi *tiki*, mi resi conto che nella spiegazione di G. le molte lacune venivano colmate cercando di trovare dei nomi per le statue che apparivano frutto di interpretazioni piuttosto soggettive. Così, ad esempio, per rispondere alle mie domande, G. mi aveva detto che quel *tiki* corrispondeva a Keikanui, un eroe locale protagonista di varie saghe isolate ma poco riconducibili alla storia di Paeke, e che tal altro era invece Pakoko, un capo politico che si rivoltò e fu giustiziato dai francesi subito dopo aver preso possesso dell'arcipelago nel 1842. Senza voler mettere in dubbio le sue conoscenze non obiettai apertamente a quello che mi raccontava ma egli si spinse oltre quando mi chiese di montare assieme a lui su una delle strutture di pietra. Voleva mostrarmi un *tiki* e alcuni particolari che a suo avviso testimoniavano i sacrifici umani e, di fronte alle mie resistenze, aveva insistito convincendomi del fatto che, in sua compagnia, il luogo mi avrebbe in qualche modo «accettato». Contravvenendo a un rispetto che sapevo di dover mostrare e pur memore delle esperienze di Aria, fui alla fine persuaso a montare sul *me'ae*. Ciononostante, dopo poco dei capogiri e un inspiegabile senso di pesantezza mi obbligarono presto a scendere. Oltre a sentirmi a disagio, provai un senso di fastidio quando G. decise di mostrarmi delle ossa che stavano tra i piedi divaricati del *tiki* Vehea, il più grande e noto del complesso, verso il quale egli provava un senso di vicinanza affettiva. Le aveva spacciate per resti umani e con un certo vanto le aveva poi riposte dicendo che non aveva a cuore le gesta degli archeologi e il loro atteggiamento predatorio nei confronti del patrimonio nativo.

Tornando a valle riflettei a fondo su quanto appena trascorso ma non feci menzione delle mie sensazioni con G. e, dopo averlo ripagato con dei franchi polinesiani, come mi aveva chiesto, ritornai all'abitazione di Pierre e in seguito a Taioha'e. Proprio nella casa della famiglia Fanaura-Otomimi la sera stessa del mio rientro ho vissuto un'esperienza che a stento potrei definire ordinaria, almeno per le categorie e la mia familiarità con episodi simili. Verso le tre o le quattro di notte nel letto della cameretta in cui ero stato alloggiato, mentre in uno stato di dormiveglia ero coricato a pancia in giù, improvvisamente sentii un peso molto forte schiacciarmi sulla spalla destra e poi egualmente graffiare in quello stesso punto. Avvertendo in modo palpabile queste sensazioni corporee, dalle quali mi

sentivo come immobilizzato, inizialmente pensai che sulla mia schiena si fosse posato inavvertitamente il gatto che la notte entrava dall'intercapedine della tettoia in lamiera per andare in caccia di gechi lungo travi e pareti. Quando però riuscii dopo un tempo indefinibile a liberarmi dalla stretta opprimente della paralisi mi accorsi dintorno che non c'era nessun animale e che quell'esperienza non poteva essere così spiegata. Riadormendomi in seguito e svegliandomi l'indomani, decisi di non dire niente a Vehine e Gustave, sia per darmi del tempo per metabolizzarla sia nell'idea che la cosa non venisse accolta bene. Quella stessa mattina però mi misi a riascoltare le registrazioni della conversazione con G. a Paeke, accorgendomi di un altro particolare assai insolito: ogni volta che il dialogo si avvicinava ai *tiki* la traccia audio si interrompeva e con dei salti proseguiva oltre senza consentire la comprensione dei nomi e delle spiegazioni da parte del mio interlocutore.

Questa ulteriore stranezza mi diede coraggio per parlare, così il giorno seguente raccontai tutto ai miei ospiti per cercar di capire se quello che mi era capitato corrispondesse a qualcosa di familiare nelle loro esperienze o interpretazioni locali. Non appena raccontai a Vehine dei capogiri sul *me'ae*, della paralisi notturna e dei salti nella registrazione, la donna precipitò in un cupo silenzio domandandomi poco dopo: «i *tiki* che hai visto e toccato (scendendo dal *me'ae*) erano coperti di muschio?». Dinanzi alla mia risposta affermativa e al fatto che il sito si trovasse in abbandono nella foresta (il muschio e la vegetazione tutt'attorno), Vehine mi disse Paeke era ancora «vivente» e che avrebbe parlato di tutto ciò con la madre, Tenu'u, una delle più rispettate guaritrici di Nuku Hiva. Dovendo però ripartire per qualche giorno sulla vicina isola di Ua Huka tornai a casa circa una settimana dopo quegli eventi, e qui fui accolto da alcuni altri racconti che non mi aspettavo. In poche parole, nella stessa notte in uno di quei giorni di mia assenza, un'esperienza di strangolamento notturno era accaduta a Noel, cugina di Vehine, che dormiva nella stanza a fianco alla mia, e alla piccola Hakahia di tre anni, che aveva pianto fino a tardi lamentando a più riprese il mio nome:

So che sei andato (a Taipivai) con le migliori intenzioni ma questo non significa che le persone intorno a te non possano raccogliere ciò che ti porti dietro... ho parlato con mia madre e lei mi ha detto che il *mana* può tornare a distanza di tempo e toccare le persone vicine... guarda te cosa è successo a Noel e, subito prima, nella stessa notte, anche ad Hakahia? [...] Haka si è sve-

gliata improvvisamente e si lamentava di continuo... non ha dormito fino alle cinque di notte e chiamava di continuo il tuo nome: «Sakomo? Sakomo?» ... comprendi quello che voglio dire adesso!? E il giorno dopo Noel ci ha raccontato la sua esperienza sentendosi strozzare con le mani intorno al collo mentre cercava di andare in bagno (Conversazione con Vehine Otomimi, Nuku Hiva, 9 luglio 2021)

Il fatto che queste due figure familiari fossero vicine per contiguità spaziale nella casa o a me connesse attraverso un legame simbolico aveva fatto propendere Vehine e Tenu'u, le donne cui è affidata la cura di queste sfere della guarigione tradizionale, ad attribuirmi una forma di responsabilità indiretta. In altri termini, il verificarsi di simili episodi a distanza di pochi giorni dai miei aveva spinto la famiglia a credere che, con le mie ricerche nella foresta di Taipivai, gli spiriti/antenati del sito di Paeke avessero assalito la casa riversandosi sulle persone più vulnerabili e vicine al sottoscritto. Questo fatto è stato così alla base di una condivisione di racconti ed esperienze passate di cui i miei interlocutori non mi avevano mai parlato ma di cui preferisco tacere per tutelare l'intimità condivisa. Al contempo, esso aveva sollecitato Tenu'u a purificare l'abitazione poiché creduta infestata dagli spiriti che avevo involontariamente portato da Taipivai. Quando tornai in casa anche io venni sottoposto ad un percorso di cura per mano della guaritrice, che mi raccomandò di mettere una lozione di «Pompeia» (acqua di colonia) sugli orifizi prima di andare a letto e di applicare le foglie di *noni* (*Morinda citrifolia*) sotto al cuscino, così come sotto le ascelle e nella zona del pube qualora mi fossi avventurato nella foresta alla ricerca di rovine. Entrambi questi rimedi, infatti, sono creduti espedienti per tenere lontane presenze invisibili che possono assalire chi è «sprovvisto» delle difese culturali, cioè della familiarità con il *mana* dell'isola o dell'arcipelago. Secondo l'anziana, ciò che mi era accaduto e che si era poi riversato su altri era causato dal *mana* ancora presente a Paeke e dai *tiki* che «non vogliono farsi raccontare» attraverso le versioni «inventate» di cui ero stato testimone.

Quindi secondo tale spiegazione gli antenati intendevano «proteggere» la storia evitando che fosse narrata ricorrendo ad invenzioni o rimaneggiamenti da parte di interpreti in qualche modo illegittimi. La trasmissione di una certa versione del passato ci informa dunque sull'agency attribuita a queste entità non umane e, allo stesso tempo, ben testimonia quali strategie i custodi della tradizione inscenino per affrancare il proprio racconto. A

detta di Tenu'u, per riparare a questa trasgressione, il solo modo era tornare sul posto in compagnia di qualcuno di esperto e di fidato che avrebbe dovuto «calmare» gli spiriti/antenati offesi, raccontando la versione «corretta» della tradizione di quel luogo. Prima però di incontrare la guaritrice, avevo avuto modo di tornare a Paeke assieme a Jean-Pierre Priotua, detto «Sou», un uomo di sessant'anni originario di Taipivai e per molto tempo guida turistica all'hotel Keikahanui Pearl Lodge di Taioha'e. Jean-Pierre beneficiava inoltre di una connessione particolare con Paeke poiché la madre era stata collaboratrice dell'archeologo americano Robert Suggs durante i suoi scavi a Nuku Hiva negli anni Cinquanta. Il mio interlocutore aveva messo per iscritto alcune conoscenze orali ereditate dalla madre e alcune altre che provenivano per conto di Suggs, diventando anche agli occhi della mia famiglia ospitante il portavoce più autorevole dalla storia locale di Paeke e tra i più competenti conoscitori di Taipivai. Lo stesso Jean-Pierre, recandoci insieme a Paeke, mi aveva confidato che le mie disgrazie erano dovute al fatto che ero forzatamente montato sul *me'ae* e che la storia di cui ero stato uditore era frutto di interpretazioni soggettive, che il luogo impediva venissero divulgate attraverso le mie ricerche e le mie future scritture.

Tu non sei abituato al *mana* di questi luoghi perché non sei marchesiano... quindi sei esposto, come i Tahitiani che vengono alle Marchesi, ad avere esperienze come quelle che mi racconti (Intervista con Jean-Pierre Priotua, Nuku Hiva, 11 luglio 2021).

Sollevata all'idea che alla fine fossi tornato ai *tiki* in compagnia di Jean-Pierre, Tenu'u mi raccomandò di applicare i rimedi sopracitati e, a riprova del fatto che gli spiriti fossero calmati, mi chiese di riguardare le foto che avevo scattato. In particolare, trattandosi di una pressione forte quella avvertita sulla schiena, a suo avviso dovevo guardare la foto del *tiki* «maschio» che avevo toccato per scendere dal *me'ae*, verificando che la sua immagine comparisse nell'istantanea<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Nelle credenze locali è piuttosto comune riconoscere la presenza del *mana* o degli antenati sulla base di percezioni corporee o segni che vengono spiegati con riprove di carattere empirico. Così, ad esempio, circostanze apparentemente inspiegabili come foto in cui non appaiono i soggetti, registrazioni che vengono interrotte e, nei casi più gravi, veri e propri incidenti o disgrazie diventano l'evidenza di un luogo che non intende mostrarsi o la punizione di spiriti ritenuti offesi se non adeguatamente rispettati (Donaldson 2019).



Fig. 2. Primo piano del *tiki* da me toccato scendendo da una delle strutture del *me'ae* Paeke, Nuku Hiva, giugno 2021 ©Giacomo Nerici

Mesi dopo, quando avevo ritrovato Jean-Pierre a Nuku Hiva dopo le mie peripezie sulle altre isole, così mi aveva rivelato a proposito di quella «manipolazione» simbolica operata dinanzi al *me'ae*, che aveva «consentito» al *tiki* di non essere più malevolo:

Quando mi hai raccontato quello che ti è successo ho capito che G. aveva frainteso la storia e che i *tiki* di Paeke non lo avevano accettato. È molto forte ciò che ti è arrivato e io l'ho sentito, per questo ti ho chiesto se volevi tornarci, come mi sentivo che doveva essere fatto. Gli spiriti e la storia dovevano essere rimessi al loro posto affinché non ti seguissero oltre, perché lui non ha saputo gestirli (*maitriser*) e tu che non eri del posto hai subito le conseguenze. Tenu'ù diceva bene sul fatto che saresti dovuto tornare sul sito e avendolo fatto insieme alla fine abbiamo rimesso a posto (*remmener*) quello che ti è successo... (Conversazione con Jean-Pierre Priotua, Nuku Hiva, 3 giugno 2022)

Pur avendo «rimesso a posto» la storia e «trasformato» il *tiki* da una presenza nefasta in un protettore, come mi aveva detto Tenu'u, queste esperienze notturne si erano però ripetute in altre occasioni nel proseguo dei miei spostamenti nell'arcipelago. Del resto l'anziana mi aveva avvertito sulle possibili conseguenze:

le cose che hai avuto non sono finite, ritorneranno vedrai... lo so, conosco i *paepae* (intesi come *me'ae*) e alcuni sono ancora viventi come quello, e bisogna che te lo dicano... devi continuare a metterti il *monoi* (olio inteso come Pompeia) tutte le sere prima di andare a dormire (Conversazione con Tenu'u, Nuku Hiva, 18 luglio 2021).

Non avevo seguito alla lettera i suoi consigli di coricarmi usando quei rimedi perché pensai che dopo qualche tempo i problemi fossero stati ormai risolti. Tuttavia, le mie ricerche sulle tracce del passato immerse nella vegetazione mi avevano portato a visitare altre valli, baie e creste sulle restanti isole, riproponendo in altre due circostanze delle esperienze simili a quella già vissuta a Nuku Hiva. La prima era accaduta a Ua Pou, al termine del mio iniziale periodo di quasi un mese e mezzo di soggiorno tra il centro principale di Hakahau e altre zone dell'isola. Ad Hakahau ero stato ospitato a casa di Jacob «Sako» Kaiha, un'importante personalità che aveva diretto per anni il CSP (scuola pubblica), era stato vice-sindaco dell'isola ed era anche uno dei più talentuosi scultori delle Marchesi. Negli ultimi giorni di un periodo ricco di incontri, interviste e anche escursioni nella foresta, trovandomi di notte a dormire nella camera in cui ero alloggiato, improvvisamente in uno stato di dormiveglia mi sentii schiaffeggiare su una gamba e poi pizzicare su un piede. Impaurito dalle sensazioni provate mi ero poi rannicchiato in una posizione fetale per non esporre braccia e gambe a quel tipo di molestie, riaddormentandomi solo dopo un po' in preda a interrogativi e foschi pensieri.

Senza, ancora una volta, raccontare subito il fatto ai miei interlocutori, aspettai qualche giorno e nel mentre che parlavo con uno dei due figli di Sako, Heapo, di un'intervista condotta ad una persona di sua conoscenza su temi di questo tipo, emerse la circostanza giusta per confidargli i fatti di Nuku Hiva e cosa mi era appena successo a casa loro. La mia testimonianza aveva aperto uno spazio di confidenza su alcune pregresse esperienze reciproche, spingendo poi Heapo a chiedere lumi ad una veggente originaria delle Isole Tuamotu con cui lui si confidava per importanti questioni personali. Come mi aveva inoltre rivelato lo stesso Heapo, un ulteriore motivo

per chiamare Mami Renée di Rangiroa e assumersi il compito di aiutarmi a guarire giaceva in un sogno fatto qualche giorno prima. In breve, in quello strano sogno mi aveva sentito urlare per ben due volte il suo nome fino a svegliarsi e venire nella mia camera per prendere atto che la cosa fosse reale, chiedendo addirittura conferma poi alla madre se avesse udito anche lei quelle grida. Questo fatto, che per l'occasione era venuto a galla, veniva adesso interpretato come una mia richiesta di aiuto per scacciare gli spiriti attraverso il consulto e la mediazione della guaritrice di Rangiroa.

Al telefono Mami Renée, messa al corrente di tutto ciò, aveva riferito al mio interlocutore che la ragione delle mie disavventure era dovuta all'azione di un uomo che, attraverso i *tiki* di Nuku Hiva, mi aveva lanciato un maleficio (*nani kaha*). La stessa versione veniva sottolineata anche da Tenu'u quando diceva che taluni volevano tenere lontani gli estranei:

qui le persone del posto non amano gli stranieri o quelli che vengono da altre isole come me (originaria di Tahuata), ma io conosco i medicinali e su di me queste cose non hanno effetto... (Conversazione con Tenu'u, Nuku Hiva, 18 luglio 2021).

Come conseguenza, la *mami* aveva illustrato a Heapo un trattamento terapeutico basato sulla preparazione di un infuso vegetale di sette foglie di *noni* e sette fiori di *miri* (*Ocimum gratissimum*) da bollire in sette litri d'acqua, con il quale io dovevo detergermi il corpo e infine bere.

Devi essere tu a raccogliere le foglie e i fiori perché io non sono un guaritore e non posso interferire tra te e quello che hai... normalmente può essere solo il guaritore o il paziente stesso a maneggiare le piante e a preparare l'infuso perché non può essere contaminato da estranei (Conversazione con Heapo Kaiha, Ua Pou, 20 settembre 2021).

La notte stessa, muniti di torce, seguendo Heapo per il giardino e in quello dei parenti nelle case affianco, siamo andati a cercare le piante per fare l'infuso; un'operazione assai delicata poiché la contaminazione da parte di terzi, il dosaggio errato degli ingredienti o il procedimento scorretto dei preparativi non solo rischiano di inficiare l'efficacia terapeutica ma possono ripercuotersi sul soggetto della cura. Dopo aver quindi scelto, lavato e avvolto ciascuna fiore di *miri* all'interno di ogni foglia di *noni* dovevo lasciare che essi bollissero in una pentola fino a quando le stesse foglie non divenissero più scure.



Più scuro sarà il colore dell'infuso, più forte sarà l'influsso negativo su di te da allontanare... alla fine dei tre giorni, come vedrai, il liquido diventerà via via più limpido se la cura ha successo (Conversazione con Heapo Kaiha, Ua Pou, 20 settembre 2021).

Nella spiegazione locale, quindi, la gravità del problema in termini magici si misura in base al colore più o meno scuro e torbido dell'infuso.

Quando l'infuso si raffredda, diventando tiepido, dovrai prenderti del tempo in bagno per detergere il tuo corpo in modo integrale con le foglie. Per lavarti, secondo quanto dice la veggente, devi cominciare dalla testa e poi discendere verso i piedi perché gli spiriti entrano dalla terra e poi risalgono il corpo fino alla testa dove si concentra solitamente il *mana* (Conversazione con Heapo Kaiha, Ua Pou, 20 settembre 2021).

Per tre giorni ho ripetuto alla sera il procedimento descritto, bollendo il preparato con cui lavarmi fuori e «dentro» e monitorandone al contempo la progressiva limpidezza. Per qualche tempo, spostandomi per altre ricerche sulla vicina isola di Ua Huka, nessun altro episodio simile era tornato a tormentarmi.



Fig. 3. Particolare dell'infuso a base di fiori di *miri* e foglie di *noni* al termine del ciclo terapeutico, Ua Pou, settembre 2021 © Giacomo Nericì



Il terzo ed ultimo evento era accaduto mesi dopo a Hiva Oa risiedendo per una settimana nella valle di Puamau, dove mi ero recato per approfondire delle ricerche sul già menzionato *me'ae* 'Ipona, che proprio di recente – assieme ad altri «beni misti in serie» (insiemi di natura e cultura) dell'arcipelago – è diventato parte di quelli ufficialmente iscritti nella lista del patrimonio materiale all'UNESCO. Senza voler qui soffermarmi sulla complessa stratificazione di storie, discorsi e interpretazioni legate ai monumentali *tiki* di pietra di 'Ipona, di cui ho dato conto in un recente articolo (Nerici & Koch 2023), mi limito qui a menzionare brevemente quanto mi era capitato mentre alloggiavo in un edificio comunale a fianco della piccola scuola locale. In questa sistemazione provvisoria le autorità politiche dell'isola mi avevano gentilmente allestito un letto e un fornello da campo per poter cucinare, e così tornando dai miei incontri o dalle mie escursioni per la valle autonomamente potevo risiedervi. Durante una di quelle notti però, non appena mi adagai sul letto, ancora ben sveglio e cosciente avvertii un peso molto consistente posarsi sui miei stinchi e tirare addirittura le coperte, scoprendo parzialmente i miei piedi. Dopo poco inclinaì in su il busto per comprendere se nel buio ci fosse qualcosa di concreto posato sul lenzuolo sopra le mie gambe, ma il tentativo fu inutile e senza più riuscire a muovermi alla fine mi riaddormentai. Memore della lezione dei casi precedenti cercai di trovare spiegazione dell'evento interpellando alcuni dei miei più fidati collaboratori a Puamau ma nessuno di loro si espone, sapendo dirmi a cosa potesse corrispondere la circostanza né perché era accaduta. Se le guarigioni erano state efficaci, come dovevo interpretare questo nuovo avvenimento?

Simili quesiti rimasero irrisolti finché non approdai a Tahuata, l'isola che si trova a poche miglia nautiche da Hiva Oa, dove finii ospite da Teiki «Kiki» Timau, un *tonton* (zio) materno di Vehine. Non appena lui mi vide ebbe uno strano approccio nei miei confronti ma si limitò a tacere finché a cena, il giorno stesso del mio arrivo, mi chiese se c'era qualcosa che mi opprimeva o mi faceva particolarmente sentire stanco nell'ultimo periodo. Fu a quel punto che raccontai le mie vicende (stra)ordinarie e che lui stesso si palesò come guaritore, dal momento che aveva ricevuto il «dono» dalla madre (cioè la sorella di Tenu'u), la quale era originaria proprio dell'isola di Tahuata. Alla luce di quanto era accaduto a Hiva Oa, Kiki aveva insistito affinché dormissi con una foglia di *noni* sotto al cuscino, proponendosi poi di massaggiarmi il corpo per allontanare ciò che mi stava opprimendo.

L'indomani mattina Kiki ammise di aver sognato. Nel sogno lui, assieme ad altri cacciatori, aveva prima avvistato e poi abbattuto un grosso

maiale selvatico (lo spirito malvagio su di me). Era sollevato all'idea che il problema avesse avuto una simile conclusione nella dimensione onirica, perché sul piano corporeo sapeva che ciò sarebbe equivalso al poter allontanare l'entità spirituale dal mio corpo. Per fare ciò il guaritore mi aveva chiesto di sottopormi ad un massaggio con del *monoi* (unguento vegetale) cominciando dai piedi e risalendo alla testa. Il verso del massaggio, di fatto contrario a quello del bagno terapeutico di Mami Renée, era dovuto alla convinzione da parte del mio guaritore che lo spirito dovesse infine uscire proprio dal capo:

[la testa] non si può massaggiarla a caso. Si comincia sempre dai piedi per terminare alla fine con la testa perché lo spirito entra dai piedi ed esce da lì! (Conversazione con Teiki «Kiki» Timau, Tahuata, 27 novembre 2021).

Come Kiki mi spiegava durante il massaggio, l'alta concentrazione di *mana* in questa parte del corpo lo invitava a prestare una premura diversa, evitando di essere troppo vigoroso come a volte procedeva altrove. Così, mentre sentiva lo spirito assalirlo, egli mi confidava:

Mia madre mi ha detto che devo massaggiarti e che per tre giorni dovrai mettere la foglia di *noni* sotto al cuscino prima di andare a dormire... Sai perché si comincia dai piedi e non altrove? Perché il freddo entra in primo luogo dai piedi e così anche gli spiriti. Gli spiriti entrano nel corpo dalla terra. Guarda la mia pelle, ho i brividi, la pelle d'oca. Significa che lo spirito che è in te sta venendo in contatto con il mio corpo ed entrando lentamente dentro di me... lo sento, è potente e mi provoca questa reazione. Ma è normale che sia così ed è un bene per te che io sia protetto contro di lui, non può nuocermi perché so come respingerlo essendo un guaritore. Il massaggio serve per allontanare lo spirito e portandolo dentro di me lo sto assorbendo per fornirgli un altro corpo... l'importante è non avere paura ed essere in grado di sopportarlo per poi scacciarlo! (Conversazione con Teiki «Kiki» Timau, Tahuata, 27 novembre 2021).

Al termine dell'intenso massaggio Kiki aveva un'ultima raccomandazione da darmi per portare a termine la terapia cui mi aveva sottoposto: «Vai adesso a bagnarti in mare perché hai bisogno di liberarti definitivamente di ciò che avevi nel corpo!». Seguendo alla lettera il suo consiglio andai a bagnarmi nell'acqua di mare, immergendomi oltre la secca di coralli nella baia di Vaitahu. La convinzione che il mare possa allontanare definitivamente gli spiriti negativi ricorre anche in altri contesti polinesiani, come testimonia in prima persona lo stesso Matteo Aria nel suo libro (Aria

2007). Per due giorni mi sottoposi a questo trattamento, finché Kiki non ebbe la riprova dell'esito positivo cui era andato incontro il suo sforzo terapeutico. Una mattina mi svegliò infatti dicendomi che aveva nuovamente sognato qualcosa d'inerte alla mia vicenda. Nel sonno era stato assalito da una figura maschile con la quale aveva avuto una colluttazione.

Sfortunatamente non sono riuscito a vederlo bene in volto perché è poi fuggito altrove. Era un uomo, grande e grosso, ma era adirato perché sapeva che massaggiandoti gli ho fatto del male. Oggi la persona che ti ha inviato questo maleficio avrà sicuramente qualcosa di negativo perché l'ho respinto e gli ho rinviato il male che ti ha fatto (Conversazione con Teiki «Kiki» Timau, Tahua-ta, 28 novembre 2021).

Non ho mai avuto la testimonianza o la riprova che ciò sia mai avvenuto ma con certezza posso ammettere che da allora in poi episodi simili non si sono più verificati su di me. Oltre al dovere di riflettere sulla realtà «magica» o non ordinaria di cui avevo fatto esperienza, tali accadimenti mi sollecitavano a trovare una formula «etica» o «morale» sul come raccontarli, senza correre il rischio di fraintendere il punto di vista dei miei interlocutori o finire per essere ridicolizzato dalla comunità accademica tornando poi in Italia.

### **Dilemmi oltre il campo: raccontare, interpretare, problematizzare l'esperienza**

Al pari di quanto accaduto al già citato Aria (2007), anche i miei interlocutori mi lasciavano con l'arduo compito di dover raccontare questi accadimenti. Per un verso c'era un'aspettativa sul piano dell'interpretazione della storia locale come, in uno degli ultimi nostri incontri, mi aveva ricordato Jean-Pierre con un tono eloquente ma fatalistico.

A te adesso di saper scrivere senza fraintendere la storia che hai vissuto e di riflettere sulle parole da usare, se ti sentirai di scrivere quello che ti è successo, per far sì che il *pa'io'io* (spirito degli antenati) dei *tiki* di Paeke alla fine non venga offeso (Conversazione con Jean-Pierre Priotua, Nuku Hiva, 3 giugno 2022).

Non avendo in questa sede intenzione di affrontare l'ordine del discorso relativo ai conflitti sulla storia locale e alle controverse interpretazioni relative al nome dei *tiki*, preferisco almeno su questo punto tacere o non addentrarmi. Rimane indubbio, tuttavia, che – come concordano lui, Ten'u e anche gli altri protagonisti citati – il nodo di fondo della questione

ruota attorno alle frizioni sulle varie interpretazioni patrimoniali poiché in virtù dell'oblio diversi attori sono oggi impegnati a legittimare in modo più o meno autorevole la propria parola per accreditarsi nel milieu locale. In questo caso, nelle spiegazioni dei miei interlocutori, sia dei guaritori che dei «custodi della memoria», G. avendo mistificato e franteso una versione considerata più ufficiale della storia locale e costringendomi a montare sul *me'ae* avrebbe offeso gli spiriti/antenati di Paeke, la cui reazione sarebbe stata la fonte delle disavventure notturne. Per altri, come per Mami René e per Kiki, le ragioni sarebbero state leggermente diverse, cioè riconducibili ad un maleficio (*nani kaba*) provocato da un uomo, probabilmente di Nuku Hiva, anche se non è mai stato chiarito se il responsabile dell'attacco magico coincideva con lo stesso G. Sebbene così in un certo senso sembra apparire l'episodio, rimane per me difficile avallare con certezza una simile interpretazione e trovare una linearità o una coerenza tra gli eventi, le spiegazioni, la cura. A prescindere da ciò, tuttavia, resta il fatto che varie esperienze da me vissute e incorporate sono andate incontro ad un processo di «oggettificazione culturale» (Csordas 1990), che ha consentito ai guaritori locali di poter identificare il tipo di problema, comprendendone la causa e individuando le soluzioni<sup>6</sup>.

Un secondo ordine del discorso interessa il piano stretto del racconto dell'esperienza e le negoziazioni in merito a che cosa dire e su che cosa tacere. Diversamente rispetto ai *tapu* legati al segreto e ai pericoli del divulgare certe conoscenze familiari di cui parlava Aria citando il caso di Malona Teura (Aria 2007: 281-289), la mia disponibilità a parlarne non è stata esplicitamente ostacolata dai diversi portatori della tradizione avvicinati a Paeke né mi è stato vietato di raccontare in merito alle guarigioni. Sebbene Tenu'u ed altri della famiglia Fanaura-Otomimi avessero interpretato gli accadimenti a contatto con gli spiriti e le cesure nelle registrazioni come segni del fatto che il luogo non vuol farsi raccontare o di una mia presenza

---

<sup>6</sup> Un simile passaggio veniva accuratamente riassunto dal già citato Thomas J. Csordas raccontando le sedute curative in ambienti protestanti per allontanare gli spiriti maligni, considerati delle vere e proprie espressioni demoniache. «Le persone non percepiscono un demone dentro di loro, ma percepiscono un particolare pensiero, comportamento o emozione come fuori dal loro controllo. È il guaritore, specialista nell'oggettivazione culturale, che tipicamente "discerne" se il problema di un supplicante è di origine demoniaca e che, quando si trova di fronte a una persona che si autodiagnostica come "posseduta", è piuttosto probabile che attribuisca la presentazione di quella persona a "problemi emotivi"» (Csordas 1990: 14).

indesiderata, non ho avuto impedimenti ad accedere alle testimonianze orali o divieti di divulgare le confidenze. L'unica eccezione, in tal senso, sono le note per iscritto di cui mi ha parlato Jean-Pierre relative a Paeke, menzionate più volte ma mai mostratemi. Non aver insistito oltre per averle rientra però in un atteggiamento di rispetto che ho voluto mantenere con il mio interlocutore, nell'idea che una parte della conoscenza possa essere divulgabile e un'altra debba rimanere intima e privata, senza per questo divenire *tapu* o essere circondata da punizioni. Contrariamente ad altri contesti indigeni oceaniani, in Polinesia Francese non vi sono nette distinzioni etniche tra un piano «nativo» e uno che non lo è, come invece è avvenuto in arcipelaghi di colonizzazione anglofona con la creazione, ad esempio, dei dipartimenti *kānaka maoli* alle Hawai'i o delle università *māori* ad Aotearoa/Nuova Zelanda. La francofonia ha piuttosto privilegiato una commistione tra elementi nativi e francesi e, orientando i quadri di espressione delle rivendicazioni polinesiane, ha incentivato una loro compatibilità con i valori morali e civili della République. Una simile situazione in parte spiega la scarsa presenza di un ceto intellettuale o di studiosi nativi in Polinesia Francese e, in particolare alle Marchesi, rispetto ai contesti oceaniani appena evocati. Non vi sono pertanto antropologi o archeologi marchesiani che hanno rivendicato ruoli esclusivi di portavoce, di filtro e di legittimazione nella comunità per parlare di questioni della cultura locale. Pertanto, al di là di qualche forma di occultamento della conoscenza come tutela pubblica, la mia condizione di antropologo bianco (non francese) non è stata alla base di aperte forme di rigetto o di accuse di «estrattivismo» della conoscenza nativa. In altre parole, identificando la mia postura come puramente tesa alla deliberata raccolta di dati o, peggio ancora, al «saccheggio» epistemologico.

Al di là di certe resistenze a condividere la conoscenza con gli studiosi stranieri per l'impossibilità di ricevere talvolta ritorni di qualche tipo, che più volte uno studioso incontra imbattendosi in ambiti molto intimi all'interno di talune cerchie familiari, il rischio di passare come «estrattivista» nel mio caso è stato contravvenuto cercando di dar vita a forme collaborative di circolarità di saperi e pratiche. In breve, costruendo occasioni di scambio di conoscenze e varie esperienze domestiche o di lavoro assieme ai miei interlocutori indigeni, per far sì che già sul terreno si creassero cornici collaborative fondate su reciprocità o condivisione. Inoltre, sono stati proprio i legami intimi e familiari ad aver permesso tanto di vivere quanto di poter raccontare senza particolari vincoli o limitazioni le

esperienze (stra)ordinarie qui descritte. Questo necessario sfondo morale condiviso, a prescindere da come raccontassi altrove l'esperienza, ha creato quindi le condizioni di possibilità per esperirla in loco, per interpretarla e per condividerla con altre persone.

Parlarne sul campo ha poi costituito un fruttuoso espediente per avvicinare sfere confidenziali come la guarigione e gli ambiti dell'invisibile. Queste sfere sono tali sia perché regolate intrinsecamente da un riserbo sia perché sono state confinate nel segreto a causa del cristianesimo e della colonizzazione. Averle vissute in prima persona ha pertanto aperto spazi di condivisione inattesi, che hanno permesso ad alcuni di sentirsi legittimati a raccontare. In quanto antropologo, potevo inoltre a loro avviso dar conto con una presunta autorevolezza scientifica dell'esistenza di una realtà profondamente incorporata nei discorsi e nelle pratiche locali, come Vehine una volta mi diceva quando le avevo chiesto se potessi raccontare:

devi farlo, perché tu hai avuto modo di sentire su di te... devi scrivere, senza paura, che i *tiki* sono viventi e il *mana* in certi luoghi è ancora presente! (Conversazione con Vehine Otomimi, Nuku Hiva, 9 luglio 2021).

Proprio una simile affermazione ci introduce ad un terzo livello di riflessione dell'esperienza che trovo altrettanto importante qui provare a introdurre. Quello cioè del reale o del concetto di realtà sensibile, in generale, legato a questo tipo di esperienze: un terreno molto controverso che chiama in causa anche al problema della razionalità dei poteri magici. Come aveva già notato De Martino ne *Il mondo magico* (1948), non si tratta soltanto di un problema ristretto all'efficacia della magia ma che ci obbliga piuttosto a interrogarci sul «nostro stesso concetto di realtà» (De Martino 1948: 22). Un processo di comprensione dell'alterità che, com'è noto, l'antropologo italiano cercava di risolvere da ultimo proponendo un «etnocentrismo critico», nell'idea di allargare la nostra coscienza storiografica per riflettere sulle categorie con le quali interpretiamo e diamo senso alla realtà (De Martino 1977). Questo spunto a consapevolizzare criticamente il proprio punto di vista attraverso il vaglio con la diversità è un aspetto che torna con forza anche in quelle posizioni relativiste ed ermeneutiche che, fra gli anni Sessanta e Settanta, hanno dato vita ad un fecondo dibattito tra antropologia e filosofia sui presupposti di razionalità che permettono la comprensione interculturale (Dei & Simonicca 1990)<sup>7</sup>. Evoco questo dibattito perché la

<sup>7</sup> Tale dibattito scaturiva in parte da alcune letture di Peter Winch (1964) al famoso

ricerca di simili fondamenti condivisi di razionalità ha portato a rintracciare delle «teste di ponte» interculturali basate almeno su «un insieme di asserzioni vere sul mondo; alcune basilari leggi logiche come quella di identità e non contraddizione» (Dei 1997: 117). A fronte dei denominatori comuni individuati dai teorici delle «teste di ponte», il filosofo Peter Winch (1964) sosteneva invece che una possibile comprensione tra universi culturali fosse possibile non tanto su basi metafisiche quanto piuttosto su concreti ambiti del quotidiano. Questi ultimi sarebbero così la base del significato poiché secondo questa tesi il rapporto tra linguaggio e mondo scaturisce proprio a partire da contesti pratici. In breve, si tratta di quelle «forme di vita» (*Lebensform*) (Wittgenstein 1964) che, lungi dall'essere degli universi di razionalità a sé stanti e incommensurabili, implicano al pari dei giochi linguistici qualcosa che «non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Stà lì – come la nostra vita» (Wittgenstein 1978: §559). «L'anti-intellettualismo di Wittgenstein consiste dunque nell'affermazione di un rapporto diretto, non mediato, tra il linguaggio e il mondo – o meglio, mediato dall'azione prima ancora che dal pensiero» (Dei 1991: 103).

Anche presupponendo implicitamente l'esistenza di un'alterità radicale o di un linguaggio alieno, l'antropologo non può esimersi dal riconoscere l'esistenza di una percezione o esperienza della realtà empirica comune a quella dei propri interlocutori in merito a determinati assunti o fenomeni sensibili.

Magari loro credono che esistano spiriti e streghe, e noi no; noi crediamo che esista un'energia gravitazionale, che esistano le molecole e gli atomi, l'Io e il Super-Io, e loro no. Ma dobbiamo essere d'accordo sul fatto che qui c'è un fiume e non ci si può camminare sopra, che quella è una montagna e non si può attraversare, che là c'è un burrone e buttarsi nel burrone è pericoloso (Dei 1997: 118).

---

testo di E. Evans-Pritchard sulla stregoneria degli Azande (Evans-Pritchard 1937), che aveva posto il problema di certi assunti come quello che si interrogava sull'esistenza o meno delle streghe. Ammettere che «le streghe non esistono» non equivale a formulare un enunciato che può avere un riscontro empirico, cioè che può risultare vero o falso rispetto ad un'esperienza condivisa della realtà (come ammettere che «una tartaruga è lenta» o «un albero sempreverde non perde le sue foglie»). In altre parole non corrisponde ad un'affermazione che può essere falsificabile rispetto alla realtà sensibile, e di cui possiamo fare esperienza sia noi che gli Azande. «“Le streghe non esistono” è piuttosto un nostro commento su un linguaggio e una cultura che ci è estranea; per questo, dice Winch, un simile enunciato non rappresenta un passo verso la comprensione, ma semplicemente testimonia la distanza e la incomprensione iniziale che ci separano da quella cultura» (Dei 1997: 114)

Seguendo questo ragionamento, quindi, ammettere che «i *tiki* o i *m'èae* possiedono il *mana*» equivale a riconoscere che su «un rovo ci siano le spine»? Queste proposizioni linguistiche per gli 'Enana esistono attualmente come parte di una stessa realtà empirica o sensibile?

Difficile pensare pressoché in ogni luogo del mondo che, oggi, tra il contesto di provenienza dell'antropologo e quello dei collaboratori nativi esista un'alterità tale per cui non si riesca a convenire su assunti di base del mondo sensibile. Sia il sottoscritto che i protagonisti delle vicissitudini al centro di questo saggio condividiamo uno stesso mondo che ci fa apparire le esperienze a contatto con gli spiriti/antenati non «reali» tanto quanto pungersi con le spine di un rovo. Inoltre, non per tutti gli 'Enana vi è correlazione diretta tra esperienze come le interruzioni nelle registrazioni, le foto che vengono sfuocate o una serie di incidenti e l'aver calpestato i luoghi antichi, aver proferito parole irrispettose in loro presenza e così via. Sebbene, come abbiamo visto, sarebbero stati proprio azioni di questo genere ad aver provocato le esperienze di paralisi o soffocamento nel sonno di cui ho tentato di parlare, non mi sento di ammettere che ogni 'Enana vi possa credere. Si tratta in effetti di esperienze che in generale rimangono l'esito di punti di vista soggettivi e difficilmente confutabili, che possono essere spiegati come aveva provato a fare Favret-Saada, ad esempio, ammettendo che vi sia un grado di forza magica nella vittima di un attacco del quale la strega cerca ogni volta di appropriarsi.

La strega dispone di una certa quantità di «forza» magica, cioè di una forza pensata per produrre i suoi effetti senza l'utilizzo di normali intermediari. [...] Lo scopo della strega è quello di attirare, per mezzo della magia, la «forza» o l'energia vitale di un essere totalmente privo di mezzi magici per difendersi (Favret-Saada 1980: 70).

Per cercare di dar conto di quali attributi connotino il *mana* o gli spiriti si potrebbe ammettere che entrambi presuppongono la proprietà dell'invisibile. Del resto l'invisibile e l'infrazione dei tabù che ne regolano l'accesso o la circolazione ricordano, ad esempio, le stesse logiche del pericolo della contaminazione o dell'impurità che nella biomedicina circondano il contatto con gli agenti patogeni. Resta però difficile dimostrare che il *mana* sia una presenza invisibile a cui i Marchesiani credano tanto quanto credono oggi a germi o batteri, poiché in virtù delle trasformazioni avvenute negli ultimi due secoli nessuno forse oggi rinuncerebbe alle cure ospedaliere per affidarsi ai soli rimedi erboristici della farmacopea nativa. Ciò non



significa ammettere che questi ultimi non siano efficaci o che non vengano impiegati per spiegare, risolvere e guarire una serie di esperienze legate allo stato di salute o di malattia che sono culturalmente ancorate al contesto indigeno locale. Una simile porosità tra le categorie esplicative degli uni e degli altri alla luce di una storia condivisa e, più recentemente, di mondi sempre più interconnessi, rende anche a maggior ragione più problematico concepire, come proponeva Evans-Pritchard (1937) per gli oracoli degli Azande, una distinzione tra «concetti mistici», che attribuiscono ai fenomeni proprietà non logicamente deducibili dall'osservazione empirica, e «concetti di senso comune», che invece riconoscono quanto è confutabile con l'esperienza sensibile.

Per Tenu'u, per Mami Renée o per Kiki Timau, tuttavia, non ha molto senso distinguere che entrare in contatto con il *mana* o con gli spiriti sia parte di un'esperienza mistica mentre pungersi con le spine lo sia invece come prassi empirica di senso comune. Come direbbe Winch commentando l'assunto di Evans-Pritchard secondo cui «le streghe non esistono», ciò non aiuta a comprendere che cosa le streghe rappresentino nella vita e nella cultura zande: «non potremmo di fatto distinguere il reale dall'irreale senza comprendere il modo in cui tale distinzione opera all'interno del linguaggio» (Winch 1990: 123). Per molti dei miei interlocutori nativi, analogamente al fatto che le onde elettromagnetiche, i germi o gli atomi esistono anche se non si vedono, così è anche il *mana* o le entità non umane che appaiono nella foresta o di notte. Per questo motivo Vehine mi esortava a testimoniare con il mio punto di vista scientifico la veridicità della presenza degli spiriti o del *mana*. L'esperienza in prima persona mi arrogava il diritto e l'autorità per provare in termini scientifici poniamo che il *mana* sta ai germi o agli atomi tanto quanto, per citare una curiosa espressione di un mio interlocutore indigeno, «gli spiriti stanno alle idee». Pur avendone fatto testimonianza, resta comunque il problema di tradurre questi «concetti vicini all'esperienza» in «concetti lontani» da essa.

Superato l'imbarazzo che un tempo provocava il racconto di simili accadimenti tornando a casa (Stoller & Olkes 1989; Young & Goulet 1998; Goulet & Miller 2007), l'etnografo oggi è più legittimato a «sostenere che siano proprio queste esperienze a offrire dei validi banchi di prova per allargare la propria consapevolezza dei limiti inerenti alle categorie analitiche con cui osserva e giudica le culture aliene» (Aria 2008: 69-70). Mentre Turner (1986) è convinto che per comprendere sia in qualche modo necessario farsi coinvolgere, condividere e partecipare in prima

persona alle pratiche culturali dei nostri interlocutori, la rielaborazione di questi vissuti non ordinari da parte dell'etnografo non implica una necessaria saldatura o immedesimazione col punto di vista altrui. Secondo Geertz, è proprio nel tentativo di procedere a zigzag tra i «concetti vicini» all'esperienza, quelli di cui fanno uso i nativi, e quelli considerati «lontani» da essa, a cui dovrebbe tendere l'etnografo. Tutto ciò per evitare di finire invischiato nell'orizzonte concettuale degli indigeni e non ridurre la sua analisi a descrizioni fredde e distanti dall'esperienza dei propri collaboratori. Per usare una formula ben nota che utilizzava lo stesso Geertz per dar conto del posizionamento che dovrebbe assumere ogni approccio etnografico, occorre

ottenere un'interpretazione di come vive una popolazione che non sia imprigionata né nei suoi orizzonti mentali, un'etnografia della stregoneria scritta da una strega, né sistematicamente sorda alle tonalità particolari della sua vita, un'etnografia della stregoneria scritta da un geometra (Geertz 2001: 73).

Partecipare e vivere simili accadimenti sulla propria pelle implica comunque doverli rielaborare criticamente e interrogarsi sul senso dell'esperienza. Quest'ultima, per contro, a prescindere da come la si voglia cogliere con le nostre lenti investigative, ha però il potere di agire su di esse, modellandole, ponendole in discussione, contribuendo ad allargarle. Ciò di cui sono stato testimone nel sonno oppure durante le mie escursioni nella foresta alle Marchesi, ha forse più di ogni altra cosa consentito di comprendere quanto precario possa essere un determinato posizionamento di partenza con il quale ognuno di noi cerca di avvicinare e comprendere il mondo. Non possiamo fare a meno delle nostre categorie o di una serie di nozioni di senso comune, ma attraverso l'irrinunciabile confronto l'altro, grazie a quello che De Martino chiamava lo «scandalo iniziale dell'incontro etnografico» (De Martino 1977: 391), possiamo diventarne criticamente consapevoli. Nel circolo ermeneutico che si attiva mediante il confronto con le altrui esperienze di senso e arrivando persino ad esperirle sul proprio corpo s'innescano aspetti trasformativi (Goulet & Miller 2007; Aria 2008) in grado di espandere le categorie con il quale diamo senso e tentiamo di capire la realtà. Appare allora molto più evidente, proprio alla luce di simili esperienze che, come diceva Winch (1990: 146), «per studiare seriamente un altro modo di vita è necessario cercare di estendere il nostro – e non semplicemente portare l'altro modo entro i confini già esistenti del nostro». Beninteso, tale atteggiamento non equivale ad ammettere che si è

di limitate vedute se non si riconosce la presenza o si fa diretta esperienza degli spiriti o del *mana*. Dire ciò sarebbe falso tanto quanto affermare che uno studioso non può credere alla magia o alla religione.

Simili controversie a cavallo tra antropologia e filosofia, sono tornate in varie spoglie più di recente nel dibattito teorico contemporaneo, arricchendo la dose di complessità del già contorto groviglio di questioni inerenti a ciò che è vero o ciò che reale. Interrogarsi sulla natura «vera» o «reale» del *mana* non è più un quesito inerente la credenza o la rappresentazione, dal momento l'odierna discussione è stata contraddistinta perlomeno da due altri indirizzi, alla luce dei quali la mia esperienza può essere riletta, ripensata e problematizzata altrimenti.

Il primo di questi è connesso con il cosiddetto «realismo esterno» del filosofo del linguaggio e della mente John R. Searle, secondo cui una realtà autonoma esisterebbe al di là delle rappresentazioni, dando senso ad ogni tipo di proposizione linguistica e implicando un semplice agire nel mondo (privo di ragionamento)<sup>8</sup>. In altre parole, la convinzione di Searle è che esista una realtà o un mondo indipendente da noi (da qui il suo «realismo esterno»), uno sfondo che preesiste le nostre interpretazioni e che è di per sé vero (Searle 2000). A questo impianto negli ultimi anni si sono sovrapposte le tesi dei sostenitori della cosiddetta «svolta ontologica», i cui sedicenti afferenti sono stati protagonisti di accesi e controversi dibattiti sul concetto di realtà e sui suoi fondamenti all'interno delle diverse cosmologie indigene (Mancuso 2018; Brigati & Gamberi 2019; Dei & Quarta 2021). Se l'intento di Searle era quello di sviluppare una teoria forte applicabile

almeno in linea di principio, al lontano quanto al vicino, alla modernità quanto a mondi tradizionali, e che possa costituire patrimonio comune di tutte le discipline sociali, l'*ontological turn* sembra invece puntare al recupero di una sorta di autenticità antropologica. [...] C'è insomma bisogno di mettere di fronte allo studioso «occidentale» (se non altro per formazione) qualcosa di radicalmente diverso: un «nativo» (Scarpelli 2019: 117).

---

<sup>8</sup> Federico Scarpelli, che ha recentemente pubblicato un denso lavoro sul pensiero di John Searle, sottolineava a tal proposito che «il linguaggio è *pubblico* e ne consegue che, perché molto di ciò che diciamo sia intelligibile, bisogna dare per scontato che esista una realtà, che è *la stessa* per chi parla e per chi ascolta. E che tale rimane anche se i parlanti, come capita, ne dicono cose diverse. In questo modo, Searle è arrivato dove voleva, alla famosa *realtà indipendente dalle rappresentazioni* che se ne possono dare» (Scarpelli 2016: 214).

Senza aver qui il tempo di trattare debitamente questo capitolo, vorrei da ultimo tornare brevemente a riflettere se la locuzione «i *tiki* o i *me'ae* possiedono il *mana*» ha lo stesso statuto di realtà del riconoscere che su «un rovo ci siano le spine», attraverso le lenti dei sostenitori della svolta ontologica. Benché una simile riflessione andrebbe declinata in base alle diverse posizioni di chi viene associato alla «svolta», fra i tratti comuni a questi pensatori vi è però quello di rinunciare ai concetti di «credenza» o «rappresentazione» per dar conto del punto di vista indigeno attraverso una (presunta) aderenza con lo stesso senza presupporre scarti analitici. In breve, secondo questa impostazione ammettere che «i *tiki* o i *me'ae* possiedono il *mana*» equivale a riconoscere un enunciato vero e reale che renderebbe inutile ogni locuzione nell'ordine del «crede che...» o ciò «è un simbolo di...» e quindi affrontare tutto il discorso in termini che implicano esegesi o teorizzazioni (Brigati 2019). In breve, rimuovendo il problema dal terreno del rappresentazionalismo à la Evans-Pritchard o da quello ermeneutico ed epistemologico su cui si sono mossi alcuni degli altri autori sopramenzionati, gli ontologi hanno cercato di portarlo su di uno secondo cui, nel nostro caso, tutti gli 'Enana concepirebbero il loro mondo come una realtà incapace di distinguere tra oggetti o luoghi che «possiedono mana» e assunti di senso comune come riconoscere che su «un rovo ci siano le spine». Come afferma Viveiros de Castro (2011: 143), lo scopo dell'antropologia «è descrivere le forme mediante le quali, e le condizioni alle quali, verità e falsità si articolano a seconda delle differenti ontologie che sono presupposte da ogni cultura». Seguendo un tale assunto, quindi, il *mana* esiste e i *tiki* o i *me'ae* ne sono pervasi diventando «viventi» perché ontologicamente la cultura polinesiana (malgrado questo termine sia avversato dagli stessi ontologi) presuppone che ciò sia vero o reale.

A tal riguardo, mi preme infine rinviare al confronto tra Eduardo Viveiros de Castro e David Graeber per mostrare tutta la problematicità che implica il rifarsi a presunte realtà fondate su criteri ontologicamente «altri», pur nella ben nota e lodevole intenzione di voler «prendere sul serio i nativi». Come rinfacciava Graeber a Viveiros de Castro, tra i rischi più evidenti dei cosiddetti «mondi multipli» teorizzati proprio da quest'ultimo vi è quello di un eccessivo relativismo che non poggia su basi epistemologiche ma su un prospettivismo che sfocia in una «anarchia ontologica». Per usare le parole dell'antropologo brasiliano, nel pensare ad «ontologie come insiemi non trattabili di presupposizioni, che contrastano aggressivamente altri insiemi, oppure che s'incrociano nel pre-spazio del caos

senza avere alcuna interferenza reciproca» (Viveiros de Castro 2015: 288). Questa impostazione che finisce «per mettere le persone in scatole più profonde» (Graeber 2015: 34), moltiplicando i mondi o le realtà possibili, non riesce a spiegare come essi comunichino e siano tra loro intelligibili, se non riproponendo dei desueti schemi pre-categoriali che si rifanno ad un presunto rapporto diretto con l'Essere (Dei 2021). L'antropologia e qualsiasi approccio conoscitivo apparirebbe inutile dinanzi ad una simile constatazione, cioè pensare di far esperienza o pretendere di capire al di là del linguaggio l'alterità dei mondi nativi, a prescindere che la si concepisca come una realtà «prelogica per Lévy-Bruhl, prospettivista per Viveiros De Castro, animista o totemica per Descola» (Ivi: 364-365).

Come ho mostrato in questo scritto, vi è piuttosto una co-costruzione dell'interpretazione relativa all'esperienza (stra)ordinaria che ho cercato di cogliere, per un verso, concependo l'esistenza di un terreno di comprensione reciproco tra il mio mondo e quello dei miei interlocutori marchesiani. Per un altro, sottolineando come etnograficamente la creazione di un discorso di senso relativo all'esperienza stessa, pur talvolta contraddittorio e sfaccettato, sia sorto alla luce di legami forti consolidati una volta accolto nel milieu familiare. Uno sfondo fatto di punti di vista, di percezioni e pratiche culturalmente differenti che si amalgamano e cercano di trovare linguaggi intelligibili a partire da una serie di esperienze comuni. È proprio un simile contesto discorsivo e morale che ha quindi contribuito ad influenzare, costruire e rendere significativa una vicenda singolare sul terreno che, tornando a casa, non posso che tentare di rileggere così come di problematizzare criticamente. Ciò non significa che il *mana* o gli spiriti, al pari della stregoneria degli Azande per Evans-Pritchard, una volta di ritorno non possano esistere perché non fanno parte dell'arredo di una realtà domestica che si vorrebbe radicalmente diversa da quella nativa. Semmai i dilemmi etico-epistemologici che ho cercato qui di affrontare sono ancora una volta testimoni di quanto – pur abitando un unico mondo – continuo ad esistere cornici di senso e dimensioni interpretative che l'antropologia è chiamata a cogliere mediante l'inevitabile «giro lungo» del confronto con la differenza. Queste espressioni del significato non sono il frutto di rigide barriere tra mondi multipli e ontologicamente altri ma scaturiscono da esperienze concrete e terreni talvolta comuni la cui diversità, presentando confini porosi, continua a rendere non solo necessario ma sempre arricchente ogni incontro etnografico.

## Bibliografia

- Aria, M. 2007. *Cercando nel vuoto: la memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese*. Pisa: Pacini.
- Aria, M. 2008. Camminare sul marae e le sue conseguenze. La ricerca sul campo e le esperienze straordinarie, in *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, a cura di C. Gallini & G. Satta, 68-94. Roma: Meltemi.
- Astuti, R. 2017. Taking people seriously. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7, 1: 105-122.
- Bailleul, M. 1999. L'état, l'église et l'Archipel, in *Les îles Marquises: archipel de mémoire*, a cura di É. Sivadjan, 146-170. Paris: Autrement.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions Droz.
- Brigati, R. 2019. La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati & V. Gamberi, 299-354. Macerata: Quodlibet.
- Brigati, R. & Gamberi, V. (a cura di) 2019. *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*. Macerata: Quodlibet.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard: Harvard University Press.
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (a cura di) 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Colajanni, A. 2010. Azioni, in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a cura di C. Pennacini, 53-92. Roma: Carocci.
- Colajanni, A. 2016. L'antropologia e l'etica: problemi generali e una rapida scorsa alla storia della disciplina. *Antropologia Pubblica*, 2, 2: 173-188.
- Crapanzano, V. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Csordas, T.J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18: 5-47.
- Csordas, T.J. 2003. Incorporazione e fenomenologia culturale. *Corpi. Annuario di Antropologia*, 3: 19-42.
- Danielsson, B. 1965. *Gauguin in the South Seas*. London: George Allen and Unwin.
- de Martino, E. 1948. *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- de Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Dei, F. 1991. Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein e la comprensione antropologica. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 4, 1: 95-122.
- Dei, F. 1996. Antropologia dell'esperienza straordinaria. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 1: 355-360.
- Dei, F. 1997. Altre culture, altre menti, in *Natura mente cultura*, a cura di S. Adami, M. Marcucci & S. Ricci, 91-132. Milano: FrancoAngeli.
- Dei, F. 2021. Il fascino discreto del precategoryale: sulla svolta ontologica in antropologia, in *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, a cura di F. Dei & L. Quarta, 331-368. Milano: Meltemi.

- Dei, F. & Simonicca, A. (a cura di) 1990. *Ragione e forme di vita*. Milano: FrancoAngeli.
- Dei, F. & Quarta, L. (a cura di) 2021. *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*. Milano: Meltemi.
- Dening, G. 1980. *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land: Marquesas, 1774-1880*. Belmont: Dorsey Press.
- Donaldson, E. 2019. *Working with the Ancestors: Mana and Place in the Marquesas Islands*. Seattle: University of Washington Press.
- Dwyer, K. 1982. *Moroccan dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, J. 2001. Ethnographic Objectivity Revisited: From Rigor to Vigor, in *Rethinking Objectivity*, a cura di A. Megill, 81-108. Durham: Duke University Press.
- Favole, A. (a cura di) 2020. *L'Europa d'Oltremare. Culture, mobilità, ambienti*. Milano: Raffaello Cortina.
- Favret-Saada, J. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferdon, E. 1965. Report 9: Surface architecture of the site of Paeke, Taipi Valley, Nukuhiva, in *Reports of the Norwegian Archaeological Expedition to Easter Island and the East Pacific*. Vol. 2, *Miscellaneous Papers*, a cura di T. Heyerdahl & E. Ferdon, 117-122. Santa Fe/Oslo: Monographs of the School of American Research/The Kon-Tiki Museum.
- Gallo, M. 2022. *I saperi della foresta. Giovani e trasmissione della memoria in Nuova Caledonia*. Milano: Prospero.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1986. Making Experience, Authoring Selves, in *The Anthropology of Experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, 373-380. Urbana: University of Illinois Press.
- Geertz, C. 2001. *Antropologia Interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- Geertz, C. 2005. Shifting aims, moving targets: On the anthropology of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11: 1-15.
- Goulet, J.-G. 1998. Dreams and Visions in Other Lifeworlds, in *Being changed by cross-cultural encounters. The anthropology of extraordinary experience*, a cura di D.E. Young & J.- Goulet, 16-38. Peterborough, Canada: Broadview Press.
- Goulet, J.-G. & Miller, B.G. (a cura di) 2007. *Extraordinary anthropology: Transformations in the field*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Graeber, D. 2015. Radical alterity is just another way of saying 'reality'. A reply to Eduardo Viveiros De Castro. *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2: 1-41.
- Heyerdahl, T. 1965. Report 10: The statues of the Oipona me'ae, with a comparative analysis of possibly related stone monuments, in *Reports of the Norwegian Archaeo-*

- logical Expedition to Easter Island and the East Pacific*. Vol. 2, a cura di T. Heyerdahl & E. Ferdon, 123-154. Miscellaneous Papers. Santa Fe/Oslo: Monographs of the School of American Research/The Kon-Tiki Museum.
- Lattanzi, F. 2020. Ritorno a Tahaa. Parlare con il mondo dell'invisibile alle Isole della Società (Polinesia Francese). *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 2: 283-306.
- Linton, R. 1925. *Archaeology of the Marquesas Islands*. Bernice P. Bishop Museum bulletin 23, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.
- London, J. 1913. *The Cruise of the Snark*. New York: Macmillan.
- MacClancy, J. 2002. Introduction: Taking people seriously, in *Exotic No More: Anthropology on the Front-Lines*, 1-14. Chicago: The University of Chicago Press.
- Malighetti, R. & Molinari, A. 2016. *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*. Milano: Raffaello Cortina.
- Mancuso, A. 2018. *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*. Milano-Udine: Mimesis.
- Marcus, G.E. & Fisher, M.M.J. 1986. *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, M. 1965. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi.
- Melville, H. 1846. *Typee: A Peep at Polynesian Life*. New York: Wiley and Putnam.
- Merceron, F. & Morschel, J. 2013. Tahiti et ses périphéries insulaires: formation et crise d'un espace centralisé. *Hermès*, 1: 56-63.
- Nerici, G. & Koch, M.J. 2023. "Tiki Talk": Voices and Meanings of the 'I'ipona Statues, Hiva'oa (Marquesas Islands). *Waka Kuaka: The Journal of the Polynesian Society*, 132, 3: 287-320.
- Rabinow, P. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco: with a New Preface by the Author*. Berkeley: University of California Press.
- Saura, B. 2008. *Tahiti ma'ohi: culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Papeete: Au vent des îles.
- Scarpelli, F. 2016. *In un unico mondo. Una lettura antropologica di John Searle*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Scarpelli, F. 2019. L'antropologia culturale e le due ontologie. *Rivista di antropologia contemporanea*, 1: 91-122.
- Searle, J.R. 2000. *Mente, linguaggio, società. La filosofia del mondo reale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Segalen, V. 1907. *Les Immémoriaux*. Paris: Mercure de France.
- Stoller, P. & Olkes, C. 1987. *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship Among the Songhay of Niger*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Suggs, R.C. 1961. *The archaeology of Nuku Hiva, Marquesas Islands, French Polynesia*. New York: American Museum of Natural History.
- Tedlock, B. 1991. From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47: 69-94.



- Tomlinson, M. & Tengan Ty P. Kāwika (a cura di) 2016. *New Mana: Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. Canberra: ANU Press.
- Turner, V. 1985. *On the edge of the bush: Anthropology as experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- Turner, V. 1986. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience, in *The Anthropology of Experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, 33-44. Urbana: University of Illinois Press.
- Turner, V. & Bruner, E.M. (a cura di) 1986. *The anthropology of experience*. Champaign: University of Illinois Press.
- Viveiros de Castro, E. 2011. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, 17, 1: 128-145.
- Viveiros de Castro, E. 2015. Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33, 1: 2-17.
- Von den Steinen, K. 1928. *Die Marquesaner und ihre Kunst, Band II, Plastik*. Berlin: D. Reimer.
- Young D.E. & Goulet, J.-G. (a cura di) 1998. *Being changed by cross-cultural encounters. The anthropology of extraordinary experience*. Peterborough, Canada: Broadview Press.
- Winch, P. 1990. Comprendere una società primitiva, in *Ragione e forme di vita*, a cura di F. Dei & A. Simonicca, 124-160. Milano: FrancoAngeli.
- Wittgenstein, L. 1964. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. 1978. *Della certezza*. Torino: Einaudi.