

L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo
2018, n. 1



Carocci editore

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato di redazione: Alessandra Ciattini, Antonino Colajanni, Laura Faranda, Anna Iuso, Maria Minicuci, Mariano Pavanello, Antonello Ricci, Carla Maria Rita, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Alberto Sobrero, Eugenio Testa, Stefania Tiberini.

Review Editor: Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Virginia De Silva e Luigigiovanni Quarta (coordinamento)

Comitato scientifico: Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Ugo Fabietti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Maria Minicuci, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

Direzione e redazione: Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
Sapienza Università di Roma
p.le A. Moro, 5 – 00185
Roma <http://luomo.dipscr.uniroma1.it/>
redazioneuomo@uniroma1.it

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229 – 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamenti e Amministrazione: Carocci editore spa
tel. 06-42818417, fax 06-42013493, e-mail riviste@carocci.it

Abbonamento 2018: Italia € 47,00 (privati); € 53,00 (istituzioni); Estero € 78,00.
Fascicolo singolo: € 28,00; doppio: € 49,00

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti, è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005 – tramite assegno bancario (anche internazionale) non trasferibile

– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITMIZ70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Editing e impaginazione: Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima

Iscrizione al Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011
Semestrale

ISSN: 1125-5862

ISBN: 978-88-430-9215-4

In copertina: rielaborazione grafica dell'uccello Sankofa che nella tradizione Akan rappresenta l'importanza di imparare dal passato. Grafica Eletti

Finito di stampare nel novembre 2018 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Articoli

The celestial Slinger: historic and ethnographic convergences
in the Andean night sky 7
by *Giuseppe Ciancia*

Il soggetto possibile.
Riflessioni etnografiche sul manicomio criminale 31
di *Luigigiovanni Quarta*

Nondik gatoz? Riconfigurare il passato attraverso le indagini
genetiche per riscrivere il presente in *Euskal Herria* 53
di *Laura Volpi*

Sezione monografica su “il dono in Oceania”

Introduzione: il ritorno del dono in Oceania 79
di *Matteo Aria*

La personne comme “don” en pays hyeehen 87
par *Patrice Godin*

L'échange ou le don du sacré.
Polynésie orientale et sociétés kanak, hier et aujourd'hui 103
par *Bernard Rigo*

Le don polynésien. Le cas de Samoa et une analyse régionale
de la valeur cosmologique 123
par *Serge Tcherkézoff*

Note

Il lavoro e l'arte della ricerca: Antonino Buttitta
di *Gabriella D'Agostino, Gianfranco Marrone* 141

Amalia Signorelli e la costruzione di un'antropologia
della contemporaneità
di *Fulvia D'Aloisio* 149

Articoli

The celestial Slinger: historic and ethnographic convergences in the Andean night sky¹

Giuseppe Ciancia

Runtu Chikchiy

In ancient times Maragua was a round lake. One day, a powerful lord (*un Inca*) came and, not happy because of the lake, took his *warak'a* or *bonda*, a sling, and hit the walls of the lake in two points, thus causing the water to flow away and the land to dry out². This man was enormous, *enorme*, and he was shining, *brillaba*; it is thanks to him that Maragua became the community that we know today, with rich black soil that yields abundant agricultural products.

The story tells the cosmogonic action of a powerful Inca who, according to the local people, gave birth to Maragua; this version competes and coexists with two further explanations of a meteorite hitting the earth and of an ancient volcano gone extinct. Local people are interested in discussing with tourists the plausible ideas regarding the origin and the actual shape of the crater; however, ultimately they seem to stick to what their *tatarabuelos* – the ancestors – had told them.

The sling is an important tool used today to control the herds of lamas and alpacas in the region of the *Salar de Uyuni* (Uyuni's sea salt), and people in Maragua refer to a *warak'a* as what the lama herders, *llameros*, used to carry with them when they arrived and resided in the crater during the month of July, after a trip from the regions of Macha and Culta³. The sling is still used by all lama herders and is also associated with confrontations and war⁴. I have been told that the so called *Cataristas* attacked the Spaniards, slinging stones against them in the attempt to free Tomas Catari, near Sucre⁵.

Moreover, since pre-Hispanic times the sling has been associated with the Thunder god, called *Illa* or *Illapa*, a powerful deity which is linked

to lightning, thunder, as well as rain, hail, and most of the atmospheric phenomena⁶.

I had a demonstration that *Illapa* was one of the most powerful deities in the Andean pantheon when, at the end of March 2009, a terrible hail-storm hit the crater of Maragua and its northern vicinity. The egg-sized hail (*runtu chikchiy*) destroyed the crops of about 100 families, killed a few animals, and damaged several roofs. Despair followed: people were crying over the destruction of their wheat, corn, and pea fields.

In the aftermath of the disaster, discussions also concerned the extraordinary nature of the event: none of the elders of the community remembered anything similar ever happening in the past, apart from the drought of the 1980s whose effects had also caused serious damage.

Apparently, people had been instructed and educated about the ways to avoid, or at least diminish, the deadly effect of such storms and in particular lightning strikes, *el Rayo*, also known by their Quechua names, *Illá* / *Illapa*. Luckily enough, no one was killed that day, probably because people found shelter within their houses and did not venture outside. Nevertheless, *Illapa* did not spare the crops of many families and left them with nothing to cultivate for the next two months.

Although people were aware that such events could always happen and did not depend on their actions, I was told that *Illapa* had decided to punish the misbehavior of the people in Maragua. Such a condemnation was veiled and came from those sectors of the population, which, for different reasons, were not involved in the economic and tourist activities of the crater. A hostile condition involved Maragua and the nearby *ayllu* of Quilla Quilla, and specific reasons were given in order to interpret the rage of *Illapa*. The explanation/accusation concerned the style of life people in Maragua had adopted, such as deciding to build some lodges for housing tourists. Moreover, many of them had progressively abandoned the community to live in the nearby cities (mainly Sucre, but also Cochabamba) and people had adopted a general selfish attitude. Ultimately, *Illapa* punished those who had abandoned the traditional life-style and had stopped fulfilling their duties towards the supernatural agents, e.g. all the ritual observances which accompanied the year. Obviously, those close to the local union (*sindicato*) and in charge of the tourist lodges rejected these accusations; even the local *dirigentes* – the authorities – emphasized instead the natural causes of such events⁷.

Whatever the case, the discussions and arguments around the responsibilities for an event intended as divine punishment left space for a unified response when, in the following weeks, the damage and subsequent shock changed the attitude that people had towards the sky. Fearing that *Illapa* could come back to complete what he had left unfinished, people

adopted the necessary counteractions as soon as they feared that another storm was about to come: many households started a fire and, by putting green grass on top of the fires, raised white smoke to the sky. In addition, those who had the chance fired fireworks, and dynamite explosions were echoed all over the place⁸. I was told that this would avoid the return of hail, for the dynamite would compete with the thunder and the white smoke would wipe out the threatening black clouds. Such initiatives were (or seemed to be) successful, as it never hailed again, and people assured me of the efficacy of the method.

However, besides fear, a deeper feeling was taking place: it seemed that most people wanted to regain the favor they had lost towards «*el dios*», and they increased the frequency with which and the circumstances when he was named and evoked.

Furthermore, widespread attention was paid to the signs coming from the sky – in particular, the stars – which were to guide the transition to the next agricultural year just a few weeks later. Finally, I was told that the attendance at the ceremony of good Friday, less than two weeks after the storm, was much higher than in previous years, and Santiago himself was highly revered during the mass at Corpus Christi, in its place on the side altar of the church.

Illapa, el Rayo

In Maragua and the surrounding areas, thunder is known as *Kurin*, whereas lightning is both called with the Spanish noun *Rayo* and the Quechua term *Illa*. The term *Illapa* also refers to the anthropomorphic version of both the thunder and the lightning as two manifestations of *Illapa* himself, the Thunder god. Gary Urton distinguishes a male *rayo* – *relámpago* –, which is innocuous as it shows up between the clouds, and the female *Rayo* itself, the one who kills (Urton 1981: 91-92).

Significantly, Tschopik (1951: 226) distinguishes, for the Puno Department of Peru, between the cloud-to-cloud lightning (*Waña Kaxya*), and the cloud-to-earth lightning, called *Warawarani Kaxya*, ‘star lightning’, as to suggest a stellar origin for the lightning.

According to the XVII century chronicler Garcilaso de la Vega (1960: 50-51), *Illapa* had three related meanings for the Incas: thunder, electrical strikes, and the visible light.

Other related terminology includes: *Chikchi* for hail; *Para*, the Quechua word for pouring rain; *Ok'ay* or *K'uychi* for rainbow; clouds are *Phuyu*; *Wayra* is wind. They are all manifestations of and depend on *Illapa*.

In the highlands, *Illapa* refers both to the physical phenomenon and to the god of lightning and thunder. Moreover, it has been a central figure in

the Andean cult since pre-Hispanic times and the term *Illapa* exemplifies how climatological phenomena such as lightning and hail are anthropomorphized in contemporary highland cultures (Valderrama & Escalante 1977: 157).

We agree with Ade when he states that the awe that the lightning provokes and, more significantly, the direct impact it has on the lives and the economy of people are a strong justification for the diffusion and persistent cult of *Illapa* / Santiago (Ade 1983: 784).

Another chronicler, Polo de Ondegardo, writing in the middle of the XVI century, defined the three names of Lightning as father (*Chuki Illa*) and two sons (*Katuilla* and *Inti Illapa*) (in MacCormack 1991: 270); a similar statement was made by another chronicler, José de Acosta, who also defined the three deities as forming a trinity (Acosta 1962: 221). However, according to Sabine MacCormack, other chroniclers did not share the idea of the lightning god as a trinity; she argues that Acosta developed the lightning god as a trinity in accordance with his own Christian preconceptions and the alleged evil imitations of the holy trinity itself (MacCormack 1991: 270).

As for the imperial Cuzco, following Polo, Cobo, and Molina among others, Ziolkowski (1997) describes the formal state cult of *Chuki Illa Illapa*, when the Thunder was venerated together with *Viracocha* and *Inti*.

According to this author, the Inca Pachacuti Yamqui's initiation occurred when a thunderbolt thrown by the celestial slinger hit the spring of *Susurpuquio*; since then, the Inca assumed the characteristic of the celestial god and conducted wars of conquest by throwing gold stones to his enemies (Ziolkowski 1984)⁹.

The main characteristic of the Thunder-god was his warrior attitude: Polo, but especially Cobo, provide us a description of the god in the sky whose main feature is that of a warrior. He has a sling in his right hand and a club in his left. His powerful aura is also shown by its shining clothes «which gave off the flashes of lightning when he swirled his swing, and the crack of this sling made the thunder» (Cobo 1990, ch. 7: 32). As we will see later, these features have a physical counterpart in the sky.

Nowadays, as the field has also shown, lightning – *el Rayo* – is considered the power of nature itself. Accordingly, it is associated with the timing of the rain, a crucial aspect for the success of the agricultural cycle and the welfare of animals, plants, and humans. Moreover, its actions are also related to the quantity of useful rain that each field receives every year, and the amount of rain directly relates to the abundance or scarcity of the products harvested. It is the balance that must be found between a hyper activity of the god, especially when it is associated with hail and violent winds and storms, and the opposite drought which likewise may

result in loss and deaths. Hail is a frequent accessory of thunderstorms and it is identified as the evil spirit of lightning or with divine displeasure (Valderrama & Escalante 1977). The rituals are aimed at achieving such balance, and people are committed in honoring the god but also in directing its actions.

Going back to the chronicles, from the time of the Incas, public rites were carried out in Cuzco twice a year; in July, according to Molina, sacrifices were made to *Chuquylla* so that he might bring rain but not hail¹⁰. In December, following Acosta, more rain was needed for the maturation of the crops, and during the ceremony around the solstice, called *Kapac Raymi*, three statues depicting *Illapa* were brought outside the *Coricancha* and lamas were sacrificed to them (Acosta 1962: 268). Furthermore, children with harelip, or born feet first, or simply twins, were all considered children of the thunder and sometimes sacrificed to the deity (Murúa 1922: 234; Guaman Poma 1980: 42; 121). Likewise, babies conceived during a thunderstorm were assumed to be children of the thunder (Cobo 1956 II: 224). The cult of *Illapa* had a physical counterpart in the *Coricancha* temple¹¹, as the chronicler Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1995) described in his drawing: the *Rayo* is a zigzag figure on the upper left part of the drawing and has been mentioned, among others, by Bauer & Dearborn (1995).

Besides the state cult, many *huacas* all over the territories were dedicated to the *Rayo*. The literature, especially the one referring to the ethno historic and archival studies – *visitas, procesos* (visits, trials) –, hosts many cases of *huacas* dedicated to the *Rayo* (Duviols 2003; Platt *et al.* 2006; Cruz 2009).

Arriaga maintains that boulders and outcrops cleft by lightning were considered *Huacas* (Arriaga 1968: 231); similarly states that each family head (*cabeza de familia*) had a place where the shrine of the *Rayo* was found and where lamas were sacrificed (1923: 27). Finally, Baulenas i Pubill (2012: 334) writes of a widespread pre-Incaic cult of phenomena linked to the lightning, the thunder, and the rain.

“Tata Santiago, do not ride your horse in the sky”¹²

The pre-Hispanic cult of the Thunder god (*Chuqui illa / Catu Illa / Inti illapa*) was grafted into the form of Santiago around the beginning of the colonial period in America. In the ancient world, the biblical metaphor of the apostle James as the ‘son of the thunder’ (*boanerges*) was attributed because of the evangelical zeal of the saint. Subsequently, he became associated with the meteorological phenomena of thunder and lightning starting in the Middle Ages. In Spain, Santiago de Compostela became the main sanctuary of that time, and the saint happened to be depicted on a horse in the act

of killing Arabs (*matamoros*) during the reconquest. Soon after Santiago disembarked in America, his ability in persecuting the pagans was put to the service of the Spaniards, and in 1536 he suddenly appeared to help the soldiers during the uprising of Manco Inca, descending from the sky on a horse accompanied by the sound of thunder (Acosta 1962: 373).

The memory of the 1536 apparition of Santiago was still clear in Guaman Poma's mind, when he wrote the following piece, some 70 years after:

Señor Santiago de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaua ascerado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco. Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del *Ynga* llamado Sacsa Guaman, que es *pucara* del *Ynga* arriua de San Cristóbal. Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y digeron que abía caýdo *yllapa*, trueno y rrayo del cielo, *caccha*³, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor Sanctiago a defender a los cristianos. Dizen que bino encima de un caualllo blanco, que trayá el dicho caballo pluma, *suri*, y mucho cascabel enxaesado y el sancto todo armado con su rrodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda y que uenía con gran destruyción y muerto muy muchos yndios y desbarató todo el serco de los yndios a los cristianos que auía ordenado *Mango Ynga* y que lleuaua el santo mucho rruydo y de ello se espantaron los yndios. Desto echó a huyr *Mango Ynga* y los demás capitanes y yndios y se fueron al pueblo de [Ollantay] Tanbo con sus capitanes y demás yndios los que pudieron. *Y desde entonses los yndios al rrayo les llama y le dize Sanctiago porque el sancto cayó en tierra como rrayo, yllapa, Santiago como los cristianos dauan boses, deziendo "Santiago". Y ací lo oyeron los yndios yn-fieles y lo uieron al santo caer en tierra como rrayo. Y ancí los yndios son testigos de uista del señor Sanctiago y se deue guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este rreyno como pascua porque del milagro de Dios y del señor Santiago se ganó* (Guaman Poma 1980: 405 [407], italics mine).

According to Guaman Poma's description, the apparition of Santiago helped the Spaniards to defeat the rebel *indios* led by Manco Inca (*Mango Ynga*), by descending from the sky armed with sword, in a red mantle, and riding a horse while at the same time cracking his lightning bolts on earth. Murúa also describes how the natives called the lightning (*el Rayo*) Santiago, as in the following passage:

[...] they also called the lightning Santiago, as they saw during the conquest of Cuzco the blessed apostle Santiago, the patron of our Spain, fighting against the indios, to the favour of the Spanish, with an inflamed sword, throwing many lightnings (Murúa 1986, bk. 2, ch. 28: 425)¹⁴.

That the Spanish were seen carrying something competing with Thunder is also testified by the word with which the natives were calling the harquebuses the Spanish were holding – *Illapa* – because of the light and the

sound the weapon had, and of the deadly effect the balls (also from cannons) had on people (Bertonio 1984; Holguín 2007: 264). Cieza de León adds that Santiago was also the name for the *harquebuses* (Cieza de León 1880: 81)¹⁵. However, the apparition of Santiago was not limited to the battle which occurred near Cuzco in 1536. In Mexico, according to the historian Antonio de Remesal, Santiago embarked with the Spaniards headed toward the New World. There, in 1531, the saint fought against the *indios* with his horse and his sword (Remesal 1932, bk. 6, ch. 7: 303).

Therefore, *Tata Santiago* became the Thunder, he who causes lightning and thunders, and he is a horse rider who takes long rides at night and returns by daybreak to his niche in the church, as I was told in Maragua. Yet, the places where the lightning struck are reputed the locations where Santiago himself touches the earth, during his ride. Moreover, *Tata Santiago* is also reputed to protect against the mortal flashes, he is highly considered and has his own place in the church of Maragua. The symbolism around the Saint and the Thunder is also manifest during the feast dedicated to him, a celebration that takes place on July 25. On this day, blessings and wishes of well-being and reproduction are devoted to horses (and donkeys), and the ceremony includes a request for rain to Santiago. The link between Santiago / the Thunder / *Illapa* and the rain is the key element which will help us in identifying the constellation and in defining its functions.

The Andean night skies: an outline

To better frame the celestial *Lamero-Hondero* and its *Honda* in a celestial context, it is useful now to briefly outline the nature and functions of stars, asterisms and constellation in the region.

The Andean night sky is populated by a set of figures which are stellar in nature or dark silhouettes against the Milky Way background. Obviously, the visibility of certain asterisms and constellations varies according to the season. In the Andes, the austral summer (December to February) corresponds to the rainy season, whereas the winter months (June to August) have a prevalence of clear nights.

During the fieldwork, several constellations, figures, and single stars were identified:

- *Cabrillas*, ‘the small goats’, the Pleiades.
- *Guadalupe*, ‘the [Virgin of] Guadalupe’, the Hyades.
- *Mancera*, ‘the plow’, Orion’s belt and sword.
- *Yotaleño*, ‘[person] from Yotala’, a location south-east of Maragua, (*Lomajanchitu*, *Yampareño*, ‘[person] from Yampara’, the region where Yotala is located), Canopus (α Carinae).
- *Warak’a* (*Honda*), ‘the sling’, first part of Scorpio, α , β , δ , ϖ , σ , and τ Scorpii.

- *Crucero (Calvario)*, ‘the Cross’, The Southern Cross.
- *Jatun Cruz*, ‘the great Cross’, part of Scorpio, (ν , λ , ζ , μ , ϵ Scorpii, HD_I48703, HD_I49447).
- *Puna Piura*, ‘the storage from the Puna’, Great Magellanic Cloud.
- *Valli Piura*, ‘the storage from the valleys’, Small Magellanic cloud.
- *Llamañawi*, ‘the eyes of the lama’, α and β Centauri.
- *Kuntur (Mallku)*, ‘the condor’, Coal Sack.
- *Llama*, ‘the lama’, Dark Constellation.
- *Llamero*, ‘the lama herder’ (*Hondero*, ‘the slinger’; *Tatalito*, ‘the father’), Dark Constellation.
- *Llamita*, ‘the baby lama’, Dark Constellation.– *Mamalita*, ‘the woman’, Dark Constellation.
- *Perro*, ‘the dog’, Dark Constellation.
- *Lawayaku*, (*Mayu*, ‘the river’, the Milky Way).

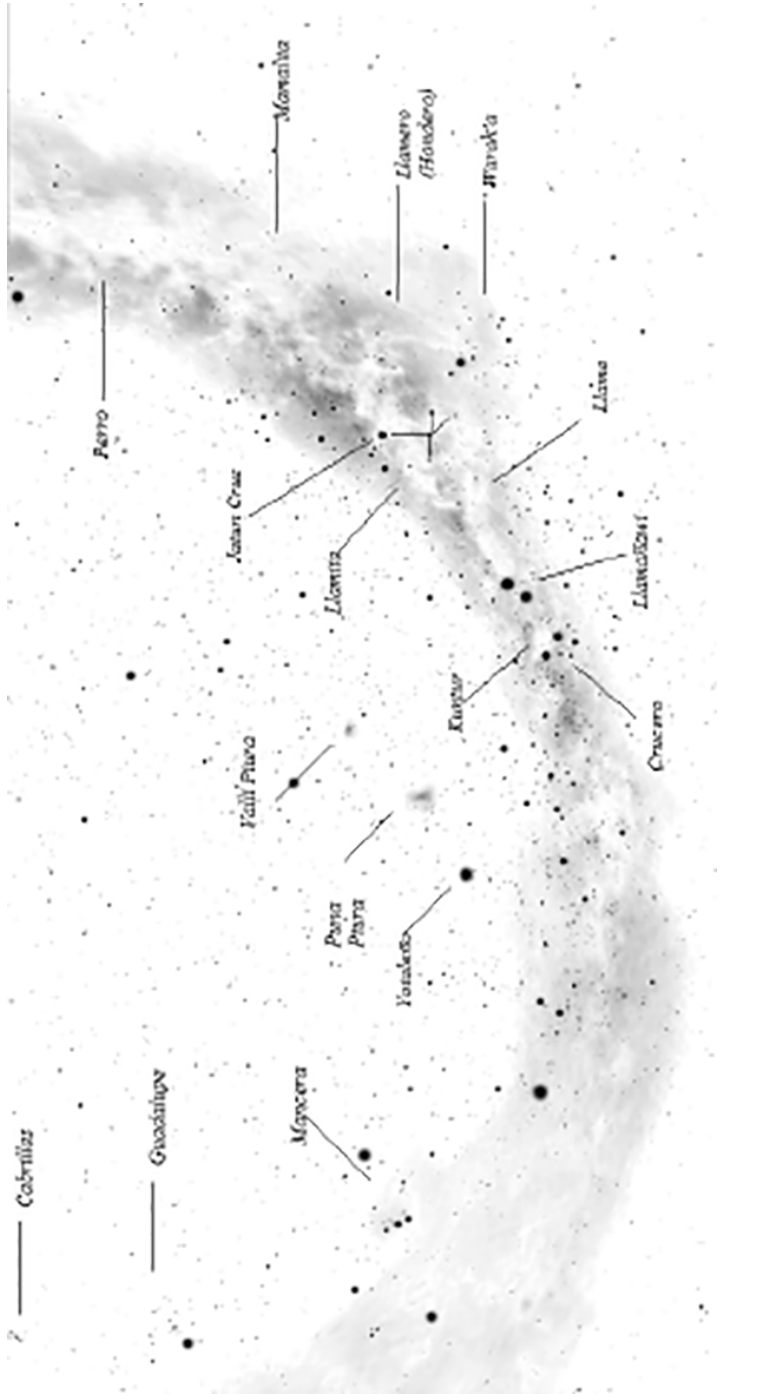
Other asterisms named by some informants remained unidentified: *Maqui Maqui*; *Maquingamita*; *Chillwiri*; *Totero*; *Tata Santiago*, ‘father St. James’; *Ayela*; *K’empapi*.

At the beginning of winter in Maragua, and in the high valleys of Chuquisaca and Potosí, people are busy in the fields harvesting and storing crops, while at the same time forecasting the upcoming agricultural year through a set of rituals and actions which also involve stars and constellations. Moreover, the region of the high valleys in south-western Bolivia was the destination of lama caravans coming from the Puna (the highlands), in which salt and herbs were traded in the valleys with wheat, corn and other products.

The winter night sky reflects most of the activities on earth. The divination of the New Year holds a great importance, as it is crucial to people to have a good year in terms of rain and abundance of crops. In order to divine what the new year will bring, various asterisms are observed.

The Pleiades (*Cabrillas*), a single star, Canopus, called *Yotaleño* or *Yampareño*, and the Great and small Magellanic clouds (*Valli Piura* and *Puna Piura*), are observed in relation to the time of their first appearance (*Cabrillas* and *Yotaleño*), and to their brightness (all of them). In relation to the brightness of the stars, people interpret it in a range of ways: if the stars of the Pleiades are bright, then the year will be fine and the production good. On the other hand, if they appear weak, then a scarce production is expected. Other people refer to the brightness of the stars in a different way: if the Pleiades appear “big”, then beans and corn should be planted in great numbers (the seeds are big); in case of the Pleiades being “small”, weak, or faint, then wheat must be planted in greater amount (small seeds). Finally, if the Pleiades are “small”,

FIGURE 1



little rain is expected. The same kind of divination occurs with the two Magellanic clouds: in general, if they are bright before sunrise, then the following year will be a good one; otherwise, if they are weak and only one is visible, then less production and less rain are expected¹⁶.

The very same stars, together with other asterisms, constellations and single stars, are also observed to mark the time at night. The “eyes of the llama”, for instance, are followed during the night to keep the time as it goes on. People in general are all very aware of the position of the celestial objects in relation to the local horizon, both the eastern and western one.

Another use of the stars refers to memory, myths, and knowledge. Within the Milky Way, called *Mayu*, the river which circulates water from the sky – on its way up – and back to earth when it sets, there are several dark silhouettes which recall animals and human beings in the act of moving across the sky.

A story that is widespread in the region tells of a caravan made of a man – the slinger (*Hondero*) with his sling (*Honda*) – followed by a llama with its lamb and, behind them, a woman (*Mamalita*). A dog (*Perrito*) closes the caravan. The whole set of dark silhouettes covers most part of the night sky and it is said to be the image of the caravans of lama traders from the highlands who visited during the winter months.

Whereas the lama and its lamb are dark figures mentioned since the colonial time (see below) and – together with other dark constellations for the Peruvian region – identified by Urton (1981), the slinger was not yet identified. As we will see below, what distinguishes the slinger from the other dark patches is its association with a stellar constellation, the sling itself, thus forming a figure double in nature, i.e. a constellation both dark and stellar.

The celestial *Hondero* / *Llamero* and his *Honda* / *Warak'a*

The nature of some Andean constellations was not recognized for a long time. Chroniclers from the XVII-XVIII century either ignored their nature or dismissed them as imaginative. Garcilaso de la Vega wrote in 1609:

They fancied they saw the figure of an ewe with the body complete suckling a lamb in some dark patches spread over what astrologers call the Milky way. They tried to point it out to me saying: “Don’t you see the head of the ewe? There is the lamb’s head sucking; there are the bodies and their legs”. But I could see nothing but the spots, which must have been for want of imagination on my part (Garcilaso 2006 bk. 2, ch. 23).

Another chronicler, José Acosta recognizes the existence of such dark constellations although he did not describe them:

I speak not only of the shining and resplendent parts [...] but much more for other dark and black spots that are in the sky. Because we really see in it things like spots, that are very noticeable, which I do not remember ever having seen in the heavens when I was in Europe, and here, in this other hemisphere, I have seen them very clearly. These spots are of the color and form of the eclipsed moon, and resemble it in their blackness and darkness. They travel fixed to the same stars and always of the same form and size (Acosta 1880 bk. 1: 19).

By gathering the accounts produced by the chroniclers and the ethnographic records collected during my fieldwork, I propose here the description and location of both the slinger and the sling, possibly the modern heirs of the pre-Hispanic *Illapa*, as described by the chroniclers. By recalling the quotes from the chroniclers, integrated now with specific astronomical references, we notice that it was Polo de Ondegardo who first provided us a description of the celestial Thunder god:

After Viracocha and the Sun, the third Huaca more venerated was that of the thunder, to which people were addressing with three names: *Chuquilla*, *Catu illa*, *Intuillapa*, pretending that he is a man that is in the sky with a sling and a mace, and who is in charge for the rain, hail, and thunder, and for all those other things which are pertinent with the region of the air where clouds are made. This is a general Huaca for all the indians, to which they offer several sacrifices, and in Cuzco children were also offered to the sun (Polo de Ondegardo 1906, ch. 1: 225, translation and italics are mine).

Polo immediately highlights the importance of the Thunder in the rank of the Andean pantheon, as it was located close to Viracocha and the Sun itself¹⁷. The Thunder god is a man in the sky, holding a sling and a club. His warrior attitudes are evident; nevertheless, according to Polo the sling and the club are also responsible for all atmospheric phenomena, including rain, hail, thunder etc. The description Polo supplies is poor in details, and there are no helpful clues for grasping the nature and location of the celestial god.

Nevertheless, the Jesuit Bernabé Cobo adds crucial details useful for the identification of the constellation:

In accordance with the assumption stated above, the Indians searched for the second cause of the water that falls from the heavens, and as a result they came to share the opinion that it was the Thunder and that he oversaw providing them with water whenever he saw fit. After Viracocha and the sun, this god was ranked in third place, with respect to their worship. They imagined that he was a man who lived in the sky and that he was made up of stars, with a war club in his left hand and a sling in his right hand. He dressed in shining garments which gave off the flashes of lightning when he swirled his swing, and the crack of this sling made

the thunder, and he cracked his sling when he wanted it to rain. Moreover, they say that he passed a very large river in the middle of the sky. They indicated that this river was the white band we see down here called the Milky Way. Regarding this matter, they made up a great deal of foolishness that would be too detailed to include here. Anyway, they believed that from this river the Thunder drew the water that he would let fall down upon the earth. Since the Thunder was credited with the power to make it rain or hail, along with all the other things associated with the clouds and the realm of the sky where these imperfectly mixed bodies are formed, under the name of the Thunder or his adherents, they worshiped thunderbolts, lightning, rainbows, rain, hail, and even storms and whirlwinds. The Thunder had three names: the first and most important was *Chuqui Illa*, which means the radiance of gold; the second was *Catu Illa*, and the third *Inti Illapa*. They made a statue of mantles in the same manner as those of the Sun. It was said that the Thunder had a son and a brother, and this was explained by each one in any way he saw fit. These statues were placed in the Temple of the Sun, and each one was on its own altar. During the major festivals, all three were placed near Viracocha, right by the statues of the Sun (Cobo 1990, ch. 7: 32).

The Thunder god resides in the sky and it is made of stars, Cobo maintains. Moreover, he adds that the Thunder has a club in his left hand and a sling in the right one. The slinger is shining, a characteristic which can be associated to stars of different colors. Finally, Cobo mentions a particularity that is crucial in identifying the celestial slinger: it is being immersed into the celestial river, known in Quechua as *Mayu*.

We already noticed that the chroniclers did not understand that some of the Andean constellations were not necessarily made of stars, as we are used to seeing in western astronomy. Therefore, we can suppose that Cobo might have referred to a dark constellation as well as to a mixture of stars and dark interstellar clouds. It is this that we will aim to show later in this paper.

Regarding the information Cobo provided, we notice a striking correspondence with the information collected in the field regarding the *Hondero* / *Llamero* – the slinger – and the sling – *Honda* or *Warak'a* – as is it called in Quechua.

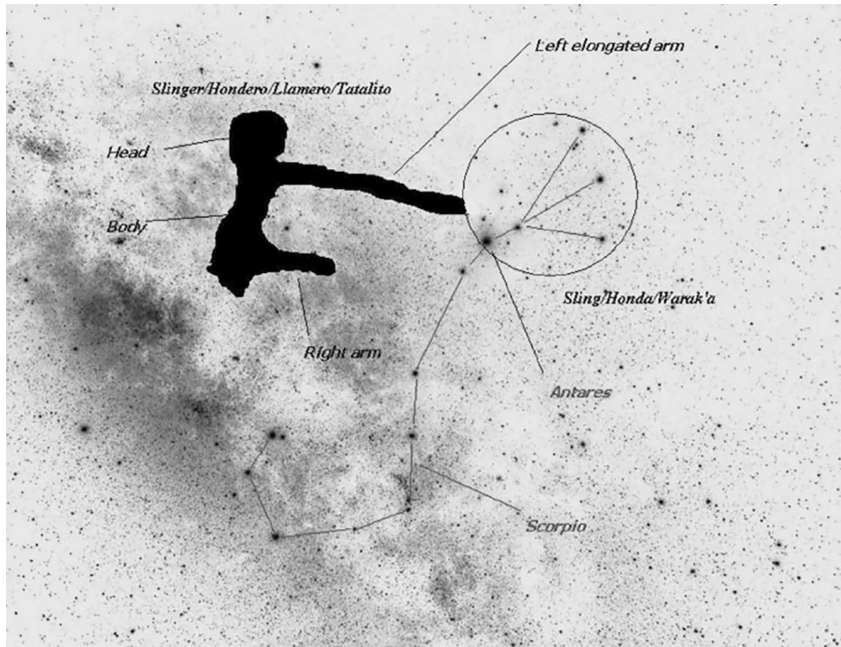
The *Llamero* / *Hondero* dark constellation found in Maragua and in the region of the Salar de Uyuni is formed by an area of dark interstellar clouds located in the southern Milky Way, midway between the western constellations of Scorpio and Sagittarius, and completely immersed in the clearest part of the Milky Way. It is a figure clearly recognizable in the sky, as it stands out against the stellar background¹⁸. The figure recalls that of a half human figure with his left arm completely elongated, and the right one bent to form an angle of about 90° in the pose of one holding a club or a hammer.

The *Honda / Warak'a* itself is a stellar asterism composed by the stars of the upper part of Scorpio. It is formed by α , β , δ , ϖ , σ , and τ *Scorpii*.

Antares, the alpha and brightest star of Scorpio, is located at the point where the elongated arm and hand of the slinger hold the sling, and as a star shows a color shifting from yellow to red depending on the local atmospheric conditions. The other stars of the slinger are white / blue.

The combination of the slinger and the sling is manifest in the sky and cannot be mistaken. In the Andean region of southern Bolivia, the slinger (*Hondero*, or *Llamero*) is always associated with the sling (*Honda*, or *Warak'a*). They are indicated and described together. In Maragua they are addressed with the names of *Llamero* and/or *Hondero*, as we already have mentioned. It is noteworthy to add here that a few informants mentioned the existence of the constellation of *Tata Santiago*; of these persons, however, only one indicated *Tata Santiago* as the actual *Hondero* visible in the night sky (see FIG. 2).

FIGURE 2



The *Llamero* and his *warak'a*, together with the *Llama / Llamita* and the *Crucero*, are the main asterisms of the Andean sky from March until Sep-

tember. The strong association between the lama herders and the animals is also linked to the sling itself, as it is the tool with which the herder controls the animals, directing their movements by throwing stones in the appropriate directions. This fact, together with the very name of the asterism, *Llamero* / *Hondero*, and its constant association with the *Warak'a* / *Honda*, confirms that the two stellar figures come together.

As for the identification of the slinger with the constellation described by Polo and Cobo, we first notice that the description quoted above mixes up the position of the sling and the club, as described in Cobo. In other words, Cobo put the sling on the right hand of the celestial thunder, whereas the club is on his left one. A misreading or a simple mistake of transcription can explain the difference.

More illuminating is the passage where Cobo writes of Thunder as passing through

a very large river in the middle of the sky. They indicated that this river was the white band we see down here called the Milky Way [...] [T]hey believed that from this river the Thunder drew the water that he would let fall upon the earth (Cobo 1990: 32).

As we have already noted, the Slinger is immersed into the Milky Way, whereas the sling itself is in its vicinity. The two constellations are visible from early January (their heliacal rising) up to the end of October (the heliacal setting). This long period of visibility starts when the rainy season is at its peak in January and ends when the rain is expected to start in October. The maximum visibility is in the winter months that go from June to August.

Later, as the winter ends, the slinger and the sling approach the western horizon in a configuration which inspires the idea of the slinger in the act of aiming the sling towards the earth. The approach to the western horizon lasts from September until the end of October, when the two constellations are progressively immersed into the sun's glare. It is the time when the rainy season happens to start again.

In the field I was not able to record any commentary about the function of conveying rain attributed to this celestial figure: the Slinger and the Sling are used as time keepers at night and, apart from just one mention of the slinger as *Tata Santiago*, there was no other mention about them being linked to Thunder. This fact could be attributed to the influence of lama herders in naming the two constellations, which may have obliterated other names and meanings of the constellations¹⁹. Nevertheless, because the descriptions and positions of the two pairs Slinger / Sling and Thunder / Sling match, we believe that Polo and Cobo's mention refer to the same group of asterisms.

This opens a discussion about the function the Slinger and the Sling may have had in conveying water from the Milky Way towards the earth, thus fecundating it with precious water for the agricultural cycle. The hydraulic function of Thunder is justified in Cobo by the fact that Thunder is fully immersed in the *Mayu*, the celestial river, from where it draws the water later sent to earth. As we have noticed, the Slinger points his sling towards the earth just as it progressively anticipates its setting in the western sky, after sunset. Therefore, the sky configuration confirms the function the Slinger and the Sling have in bringing water to earth.

Here the chroniclers come in help to understand how this hydraulic function is achieved: as we have shown, both Polo and Cobo refer to Thunder as a man, a slinger, who is in the sky. Cobo adds that «the Indians searched for the second cause of water falling from the heavens, and as a result they came to share the opinion that it was the Thunder who was in charge to provide them with water whenever he saw fit». He also adds that «he cracked his sling when he wanted to rain» (Cobo 1990: 32). So, Thunder throws its lightning bolts towards the earth, thus providing water to fall on earth.

The hydraulic function that Thunder has can be fruitfully compared to that of the *Yacana*, in the Huarochirí manuscript (Salomon & Urioste 1991). The *Yacana* is the celestial lama, the central figure of the Andean sky in the region of Huarochirí, Peru, the character in charge of managing the water in the sky and on earth. According to this precious manuscript written in Quechua at the beginning of the XVII century, «in the middle of the night, when nobody is aware of it, the *Yacana* drinks all the water out of the ocean. If the *Yacana* failed to drink it, the waters would quickly drown the whole world» (Salomon & Urioste 1991: 133). The *Yacana* achieves the opposite function Thunder has, because, by drinking all the water out of the ocean, it prevents the water from flooding the earth. The celestial figures of the *Llamero* (Thunder) and the *Yacana* are the dominant figures of the Andean winter sky. Their maximum visibility occurs during the dry season, when they reach their maximum visibility and stay above the horizon the entire night. Later, when the austral spring approaches, the celestial lama, the Slinger, but also the whole winter Milky Way, start descending the sky, approaching the western horizon. This is the time of the year when the first rains are expected, a time when the water falls from the sky towards the earth. It may be that the *Yacana* prevents floods, a function directly achieved by Thunder, as it has been shown above. Although we are aware of the spatial and temporal distance between the coastal area in Peru and the high valleys of South Bolivia, I follow Salomon's thought of «broader Andean culture premises and tendencies» (1991: 5), which

in turn allow ethnographic comparisons between societies and groups beyond the boundaries of specific regional contexts.

However, Thunder shows another function that is worth including here, namely the fecundating function which links the mines with the falling of lightning and stars on earth.

It was still Cobo who first noticed that the *Colla* region was naturally exposed to lightning, due to its altitude; *Chuquisaca* (today, Sucre) had a reputation for its violent thunderstorms (Cobo 1956: 35); moreover, two mountains in its vicinity, *Sicasica* and *Churuquilla*, were believed to be magnets which attracted the storms. The same destiny was attributed to Potosí, some 130 kilometers south-west of Sucre, as oral and written testimonies recount (Ade 1983).

At the same time, the region of Charca was reputed to be «*una pasta de plata y oro*» for its richness in mines of gold and silver, known not just during the Inca period but also earlier (Platt *et al.* 2006: 165). For instance, the mine of Porco, located today in the region of Potosí, hosted a cult whose origins probably precede the arrival of the Incas in the region (Platt *et al.* 2006: 168).

According to Platt & *alii*, the *huaca* in Porco was the main war *huaca* of the region, a place where, just as an oracle, the *huaca* ‘spoke’ and ‘brought’ the victory to its worshippers. The veneration had involved the whole area since pre-Inca times, and it had the function of developing a religious and spatial symbolism, uniting the Charca federations under the same cosmology (Platt *et al.* 2006: 169).

However, as in the case of the Inca Pachacuti Yamqui, the link war / thunder is also valid for the huacas linked to the mines. In Chaquí, located in the same region, the cult of lightning was testified by the existence of a stone cleft by lightning (*pedra del rayo*), located at the entrance of the mine (Cruz 2012). The Lightning itself, the authors say, was the source of fertility and could produce offspring through its prototypes *illa*, *mama*, *qunupa*, and *llallawa*, which all favored the “germination” of the mines and the fields, as well as that of flocks and people.

The reproductive aspect of *Illapa* is therefore testified by the fecundating capability of golden or silver nuggets, which were believed to be thrown into the ground by lightning or, as Urton shows, by a *ch’aska plata*, ‘silver star’, a term people in Misminay used to refer to shooting stars, after they hit the ground (Urton 1981: 92).

The link between an impregnating light and the brilliancy of metals, arms, and stars is also shown by the Aymara verb *llipikhatatha*, ‘to shine’, ‘to flash’, which Aymara people used to refer to the shine of smooth precious stones, or that of bright arms, or, finally, the brilliancy of the stars

(Platt *et al.* 2006: 169). Therefore, Platt & *alii* propose that «the sacred metal of *mamas* – just like the emission of bolts thrown by *Ch'uqui Illa* – accordingly represents the emission of the celestial thunder» (Platt *et al.* 2006: 170).

In the search for a visible counterpart of the lightning bolt, Ziolkowski – recalling the passage from Cobo when he describes the celestial Thunder gyrating and throwing the sling – hypothesizes that the projectile thrown by the celestial slinger corresponds to the planet Venus, in its evening apparition (Ziolkowski 1997: 61).

By relying on Guaman Poma's chronicle (Guaman Poma 1980 fol. 299 [301]: 272; 79: 62; 80: 63; 264 [266]: 238), where the chronicler associates Venus (*Lucero*) with both *Chaska Coyllur* and *Chuqui Ylla*, attributing the latter to Thunder, Ziolkowski proposes Venus as the projectile thrown to the ground (Ziolkowski 1997; Platt *et al.* 2006).

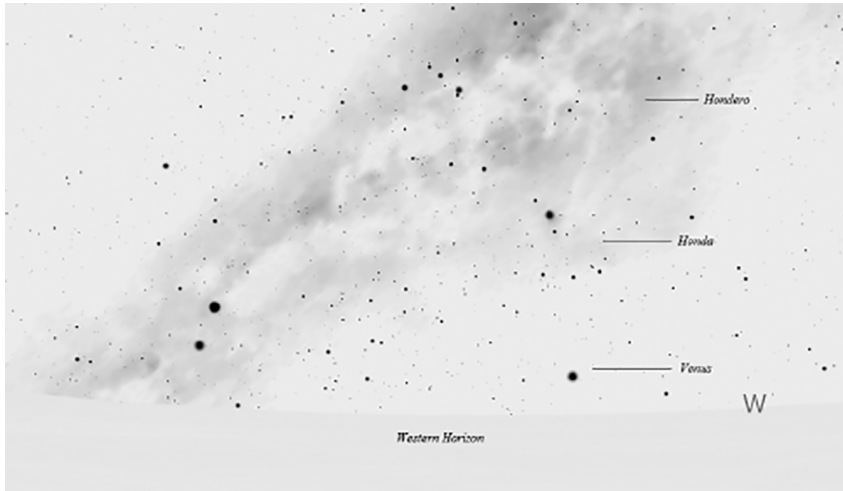
According to Ziolkowski, the two names refer respectively to Venus as morning (*Chaska Coyllur*) and evening star (*Chuqui Ylla*). Specifically, to justify the association of *Chuqui Ylla* with Venus as an evening star, Ziolkowski recalls the description of a *huaca* in the *ceque* system, precisely the third *huaca* of the eight *ceque* in the Chinchasuyu quarter (ch. 8: 3), where «the priests of *chucuilla* were saying that Thunder was bathing there» (Rowe 1982: 26).

Zuidema and Urton (1976) showed that 'to bathe' in Quechua means 'to set'; then, we can read the above passage as referring to *chucuilla* linked to the setting of Thunder.

It is noteworthy to highlight here that most of the passages mentioned by Ziolkowski refer to *Chuqui Ylla* and *Chaska Coyllur* as interchangeable rather than separated names for Venus. In fact, *Chaska Coyllur*, as even the ethnography has showed, refers to a generic brilliant star, whereas Venus, as morning star, is addressed as *Sotyay Chasca*, and the evening star as *Chisi Chasca*²⁰.

However, Ziolkowski's hypothesis confirms the spatial disposition that the Slinger and Venus have in relation to the western horizon. That is, for Venus to be thrown on earth, it has to be the evening star, when it sets up to three and a half hours after the sun. This would explain Venus as the "light" which fecundates the fields by bringing rain at the outset of the rainy season. Indeed, when the slinger points his sling towards the earth, it may happen that Venus (but also Jupiter) is the bolt itself. This is because the Sling points in the direction of the ecliptic, that is, the path of the sun, the moon, and the planets. When the slinger approaches the western horizon, if Venus is nearby, it may seem to be tossed towards the earth (see FIG. 3)

FIGURE 3



Once the bolt “hits” the ground – i.e., Venus sets – the expected rain arrives and the agricultural cycle starts again. In other words, its fecundative function is achieved.

On the other hand, if we want to look at a supposed cult of Venus, as Ziolkowski suggests, the data we have at our disposal are too fragmentary and do not help to work it out with the peculiar cycle that Venus shows, in relation to the earth yearly cycle. In fact, the very association Venus / slinger / west / rain, i.e. Venus appearing in the western horizon from September to November is not a phenomenon that happens on a yearly base. If we include Jupiter, another *Chaska Coyllur*, as the ethnography also suggests, we still have periods of the year when there is no brilliant star that could act as the fecundating projectile sent to earth²¹.

Conclusive remarks

The fieldwork conducted in the Andean region of southwestern Bolivia witnessed astronomical knowledge shared by the farmers of the region. Bright and dark constellations are used as time-keeping at night and as indicators of the time for planting, harvesting and the rituals linked to the agricultural cycles. Amongst the asterisms and constellations known in the area, those which are immersed into the Milky Way are of interest to the farmers. The *Llamero / Hondero* and the *Honda/Warak'a*, together with

the Lama and its calf, are the most prominent summer night figures, as they are overhead at nighttime. Although the Lama and its baby were named in colonial times and identified some time later, the *Llamero* has not been associated with the *Warak'a* as a unique figure. Its peculiar nature, the combination of a dark constellation and a bright one, did not help in identifying and connecting the two asterisms. Moreover, the equivalence between the Inca constellation of *Illapa* and its *Honda* are unclear, as was as that between *Santiago* in his act of throwing lightning with the *Honda* and the contemporary *Llamero* / *Hondero* and the *Honda* / *Warak'a*.

By comparing the ethnographic evidence with the historic sources, we demonstrated a link between the Andean and colonial night sky figures and the contemporary ones. This method is not new, and it has led to the most important discoveries concerning Inca astronomy. Through the comparison between the ethnoastronomical findings and some relevant passages written by the chroniclers, we have been able to shed light on what the latter said by providing a “visual” reference to otherwise obscure passages.

Thus, Cobo and Polo’s description of Thunder as a man in the sky who holds a club in one hand while gyrating the sling with the other found its visual counterpart in what the modern high-valley Bolivian peasants call The *Llamero*, or *Hondero*, he who leads a caravan of lamas in the sky with his *Warak'a*, or *Honda*.

This celestial figure has filled the temporal distance between Inca and contemporary astronomy, and, while it has undoubtedly acquired different meanings and functions, its main characteristics led us to its identification with the pre-Hispanic and colonial *Thunder* and *Santiago*. Moreover, thanks to the ethnoastronomical fieldwork, and specific knowledge of observational astronomy, we have been able to explain the otherwise obscure function of Thunder in fecundating the earth by throwing projectiles onto it.

People in the Andes, both in past and present times, had and have a vast knowledge of the night sky, a knowledge which embraces both the observational and the ritual aspects. Both the ancient Andean farmers and the “Inca astronomers” shared the same attitudes towards the night sky, as they were all very familiar with observational aspects and cultural readings.

Our permanence in the field has shown that contemporary peasants have a profound knowledge of those night figures in the sky, which are culturally relevant. We believe that such knowledge was also shared in the pre-Hispanic world, where a long-standing tradition of regional observations, beliefs and rituals about the night sky had the same epistemological relevance of an empire-inspired ritual in which rulers could allegedly

control their subjects by imposing events such as ceremonies, rituals, or simply regulating the planting and harvesting times.

In conclusion, as this case shows, our ethnographic findings shed light on a number of pre-Hispanic constellations thanks to careful and critical comparison with relevant primary sources; an example of how the ethnographic records and findings do play a relevant role in addressing astronomical research.

Notes

1. This article is the outcome of a fieldwork conducted in the department of Chuquisaca, Bolivia, between October 2008 and July 2009. Originally intended to be part of a PhD thesis at the department of Social Anthropology at the University of St Andrews, its aim is to combine ethnoastronomical knowledge with historic and archaeological sources and materials. The methodology applied was that of sharing the daily duties with the local people with whom I became acquainted. The discussions were progressively centered on their ideas about the world as they knew it, the history of the place, the ancient times, and finally the stars and their meaning. The interviews were not structured and developed while taking long walks in the surrounding areas, something that people liked and where they showed more of a tendency “to talk” while in movement. Night interviews were centered on the stars while experiencing them, whereas discussions about agricultural practices developed during field work. I wish to thank prof. Tristan Platt for his encouragement and precious suggestions as well as prof. Alessandro Lupo for convincingly insisting in retaking part of the thesis and publishing it. Finally, I wish to thank the anonymous referees who helped to improve the text.

2. The community of Maragua is located within a natural depression – called Maragua itself – whose shape recalls that of a crater.

3. The last caravan of traders arrived in Maragua in the 90s. They were in great number and traded the products of the Puna – the Highlands – (especially herbs) with wheat and corn.

4. *Hondas* (slings) are still used in *tinkus* and *ch'ajwas* (Platt 2009).

5. On January 15th, 1781, several natives attacked the Spaniards on the pass of Chataquilla, near Sucre, attempting to free the native leader Tomas Catari, during his translation to La Plata (today, Sucre). Tomas Catari was a *caudillo* (local leader) who went against the new colonial system promoted by the Hapsburg dynasty in the Viceroyalty of Peru. He was executed by the Spaniards during the attempt for his rescue, thus generating further and violent warfare in the region (Serulnikov 1996).

6. The aspect linking the sling with *Illapa* will be considered in a later paragraph.

7. Conflicting cosmologies and world views as a political tool is an interesting aspect I came across while doing fieldwork. The so called traditional way of interacting with the supernatural world was a prerogative of the *ayllus*, whereas modern views were spread amongst those who were in charge at local, regional and national level.

8. For a similar report, see Valderrama & Escalante (1977: 44-45).

9. Ziolkowski, Mariusz, “La Piedra del Cielo: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los príncipes incas”, in *Antropológica*, t. II, 2, Lima, 1984, quoted in Platt *et al.* (2006: 170).

10. «Y asimismo, [...] rogando [...] al trueno llamado *Chuquylla* para que enbiase sus aguas con que se criase y no enbiase graniço» (Molina 1989: 72).

11. The Coricancha, the central temple of the solar cult in Cuzco, and located in the town centre, is believed to have been the main astronomical ‘observatory’; there, many deities were venerated (the sun, the moon, stars, but also the thunder, the rainbow, and Viracocha) (Bauer & Dearborn 1995: 6). Furthermore, the Coricancha was also the physical departing point of the system of lines (*ceques*) and shrines (*huacas*).

12. «*Santiago janikilla tatito caballumasa t'ijunakpanti alajpachana*». A prayer addressed to *Tata Santiago* by alpaca herders (Ade 1983: 784).

13. Onomatopoeic sound of lightning.

14. «También le llaman Santiago al rayo, por causa de haber visto la conquista del Cuzco al bienaventurado apóstol Santiago, patrón de nuestra España, pelear contra a los indios, y en favor de los españoles, con espada de fuego, que despedía de sí muchos rayos».

15. «*Yllapa* significa trueno ó relámpago; y así llaman los indios á los tiros de artillería yllapa, por el estruendo que hace [...]. Y también llamaban Santiago al tiro y al arcabuz, por la voz de los españoles al dispararlos» (Cieza de León 1880: 81).

16. Despite this vast assortment of ways of reading the stars, the response was quite homogeneous, whether the stars were bright or faint: almost everybody showed an optimistic view for next year. The stars were nice and bright, and so a good year of production was to be enjoyed. Not surprisingly, the most convinced were those whose fields had been damaged by the storm, showing no doubt that next year would provide much greater production.

17. See note 10.

18. The location of the Slinger is exactly where the nucleus of the Milky Way is located. This is the reason why the region is packed with stars and nebulae. The black silhouette of the Slinger stands out from it.

19. In the region that goes from south-west Chuquisaca to the Salar de Uyuni, the so called black constellations recall a lama caravan: the *Llamero* and his *Honda* (or *Warak'a*); the lama and its baby; behind the *Llamero*, a black figure called *Mamalita*, and behind her, the *Perro*. These constellations are immersed in the Milky Way and cover most of the Winter sky. We add here that the lama herders had and still have a strong influence on the farmers in Maragua and in the high-valley regions, as they are still vividly remembered and feared for their uncommon powers.

20. Lexicons: Holguín (2007), ethnography: Urton (1981).

21. If we consider a cycle of 32 years, the time Venus needs to reappear in front of the same stars and at the same time of night, then Venus as a projectile will be visible only 12 years out of 32. If we assume that even Jupiter could function as the projectile, then we notice that the other *Chaska Coyllur* adds three more years, for a total of 15 years with a *Chaska Coyllur* thrown to earth when rain is expected. It is worth adding here that out of the 32 years total, three of them will show two *Chaska Coyllur* being thrown by the slinger, i.e. Venus and Jupiter sharing the same celestial space.

References

- Acosta, J. de 1880 (1590). *The natural & moral history of the Indies* / by Joseph de Acosta; reprinted from the English translated edition of Edward Grimeston, 1604; and edited, with notes and an introduction, by Clements R. Markham. London: Printed for the Hakluyt Society.
- Acosta, J. de 1962 (1590). *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios* / compuesto por Joseph

- de Acosta; edición preparada por Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ade, D. W. G. 1983. Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes. *Anthropos*, 78 (5/6): 770-788.
- Arriaga, P. J. de 1968 (1621). *The extirpation of idolatry in Peru*, transl. & ed. L. Clark Keating. Lexington: University Press of Kentucky.
- Bauer, B. S. & D. S. P. Dearborn 1995. *Astronomy and empire in the ancient Andes: The cultural origins of Inca sky watching*. Austin: University of Texas Press.
- Baulenas i Pubill, A. 2012. La divinidad Illapa en el panteón imperial incaico. *Investigaciones Sociales*, 16 (28): 333-341.
- Bertonio, L. 1984 (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.
- Cieza de León, P. 1880 (1553). *La crónica del Perú*. Madrid: Imp. de Manuel Gines Hernández.
- Cobo, B. 1956 (1653). *Historia del Nuevo Mundo*, ed. F. Mateos, 2 Vols. Madrid: Atlas.
- Cobo, B. 1990 (1653). *Inca religion and customs*, transl. & ed. Roland Hamilton. Austin: University of Texas Press.
- Cruz, P. 2009. Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios atacameños*, 38: 55-74.
- Cruz, P. 2012. El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29: 221-251.
- Duviols, P. 2003 (1986). *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Garcilaso de la Vega, el Inca 2006 (1609). *Royal commentaries of the Incas and general history of Peru / Garcilaso de la Vega, El Inca*; translated by Harold V. Livermore; edited, with an introduction by Karen Spalding. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co.
- Guaman Poma de Ayala, F. 1980 (1615). *El primer nueva Corónica y Buen Gobierno*. Copenhagen: Det Kongelige Bibliotek. *The Guaman Poma Website*: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>, last accessed 12/10/2017.
- Hernández Príncipe, R. 1923 (1622) Mitología Andina. *Inca*, 1: 25-68.
- Holguín, D. G. 2007 (1608). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto [digital version consulted on: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichua-DeHolguin.pdf>, last accessed 12/10/2017].
- MacCormack, S. 1991. *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Molina, C. de & C. De Albornoz 1989. *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16.
- Murúa, M. de 1922 (1616). *Historia de los Incas, reyes del Perú*. Lima: Sanmartí y Ca.

- Murúa, M. de 1986 (1613). *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16.
- Platt, T. 2009. Review of music and the poetics of production in the Bolivian Andes – by Henry Stobart. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (1): 208-209.
- Platt, T. 2010. Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia). *Chungará*, 42 (1): 297-324.
- Platt, T., Bouysse-Cassagne, T. & O. Harris 2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. *Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural editores-University of St. Andrews-University of London-Inter American Foundation-Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Polo de Ondegardo y Zárate 1906 (1585). Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y aueriguación que hizo el licenciado Polo. *Revista Histórica*, 1: 207-231.
- Remesal, A. de 1932 (1620). *Historia general de las Indias Occidentales, y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 4 Vols. Madrid: Tipografía Nacional.
- Rowe, J. H. 1982. “Inca policies and institutions relating to the cultural unification of the empire”, in G. A. Collier, R. Rosaldo & J. D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and history*, pp. 93-118. New York: Academic Press.
- Salomon, F. & G. L. Urioste 1991. *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and Colonial Andean religion*. Austin: University of Texas Press.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de 1993 (1613). *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru / Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*; estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: Institut Francais d’Etudes Andines; Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolome de Las Casas”.
- Serulnikov, S. 1996. Disputed images of colonialism: Spanish rule and indian subversion in Northern Potosí, 1777-1780. *The Hispanic American Historical Review*, 76 (2): 189-226.
- Tschopik, H. 1951. *The Aymara of Chucuito, Peru*. New York: The American Museum of Natural History.
- Urton, G. 1981. *At the crossroad of the earth and the sky. An Andean cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Valderrama Fernández, R. & C. Escalante Gutiérrez 1977. *Gregorio Condori Mammani. Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Ziolkowski, M. S. 1997. *La guerra de los wawqis: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Abya-Yala.
- Zuidema, R. T. & G. Urton 1976. La constelación de la llama en los Andes peruanos. *Allpanchis Phuturinga*, 9: 59-119.

Abstract

The article shows how ethnoastronomical research in the Andean region of Bolivia can be resourcefully compared to the ethnohistoric sources with the aim of identifying the nature and function of two important Andean constellations. Illapa / Santiago is, according to several XVI-XVII century chroniclers, a character of the Inca pantheon represented as a man residing in the sky, armed with a sling and throwing bolts. These characteristics are found in the Llamero / Hondero constellation and in the nearby Honda / Warak'a, constellations known today in the Andean region. The Llamero / Hondero constellation is one of the most prominent figures in the Andean night sky, immersed in the Mayu, the Milky Way. The former is a dark constellation whereas the latter is made of stars. The comparison with the descriptions of the chroniclers confirms the equivalence between the Llamero / Hondero and the Inca and colonial Illapa / Santiago.

A further comparison between the visibility and the spatial disposition of the asterisms confirms the hypothesis about the function they had in conveying rain to earth. This aspect is also apparent in the association of the god with the mines, in the act of throwing lightning and bolts towards and under the ground, in so making the fields fertile.

Key words: Bolivia, Ethnoastronomy, Chroniclers, Illapa.

Riassunto

Il presente articolo mostra come una ricerca etnoastronomica nella zona andina boliviana possa efficacemente essere associata alle fonti etno storiche con il fine di identificare la natura e la funzione di due importanti costellazioni andine. Illapa / Santiago è, secondo alcuni cronisti del XVI-XVII secolo, una figura del pantheon inca raffigurato come un uomo residente in cielo, armato di fionda, con cui egli lancia saette. Queste caratteristiche si ritrovano nella costellazione dello Llamero / Hondero e nella vicina Honda / Warak'a, asterismi noti oggi nella regione andina. Lo Llamero / Hondero è una delle costellazioni più prominenti del cielo andino, immerso nel fiume Mayu, la Via Lattea. Questa coppia di costellazioni è di natura oscura la prima, e stellare la seconda. Il confronto con la descrizione dei cronisti conferma l'equivalenza tra lo Llamero e l'Illapa / Santiago inca e coloniale. Un ulteriore confronto tra la visibilità e la disposizione spaziale degli asterismi conferma alcune ipotesi sulla funzione idraulica e fecondatrice della divinità collegate alle figure celesti. Così, Illapa ebbe una funzione fecondante in relazione alla sua capacità di convogliare pioggia sulla terra.

Parole chiave: Bolivia, etnoastronomia, cronisti, Illapa.

Il soggetto possibile. Riflessioni etnografiche sul manicomio criminale¹

Luigigiovanni Quarta
Università degli Studi di Firenze

Introduzione

“Cosa ne sarà di me quando e se uscirò da qui? La gente avrà paura di me”, poi ci pensa un po’ e dice: “E io avrò paura di loro”.

“Sono un soprammobile, sottoposto a tre forme di violenza: quella psichiatrica, quella giuridica e quella fisica. Ma, essendo un soprammobile, non sento più nulla”.

Le citazioni in esergo sono di due internati, Tancredi ed Edgar². Internato è il termine giuridico con cui, in Italia, si designa un malato di mente autore di reato, riconosciuto incapace di intendere e di volere al momento dell’atto delittuoso e, per questo motivo, affidato alle cure psichiatriche e alla custodia penitenziaria all’interno di un OPG³.

Tancredi, trentanove anni, è di statura media, con una folta barba brizzolata, capelli lunghi stretti in un codino, occhi neri, troppo spesso caratterizzati da uno sguardo che sembra non avere direzione. Aspetta un trasferimento verso un penitenziario o una REMS. Edgar, invece, quasi cinquant’anni, ha vissuto fin dalla fine degli anni Novanta in molti OPG e comunità terapeutiche. È un uomo imponente che dimostra più anni della sua effettiva età anagrafica. Cammina come un pendolo, con le gambe divaricate; una camminata incerta, residuo di una frattura causata da un tentativo di fuga dall’OPG. Parla con poche persone, sempre con una postura di disprezzo verso gli altri che lo circondano, i “borghesi”, come spesso ci definisce. Di notte, poi, tra un sogno e l’altro, disegna su fogli

d'album con colori a olio che, a quanto racconta, una sua mecenate gli dona per corrispondenza.

Tancredi ed Edgar sono due degli internati con cui ho condiviso la maggior parte del tempo di una ricerca svolta tra il 2015 e il 2016 all'interno di un OPG. Tancredi sempre impermeabile alla parola, si aggira solitario quasi non gli interessasse troppo parlare con altre persone. Edgar altalenante, come il suo passo, tra silenzio astioso e brillante conversazione. Osservano tutto da lontano, una lontananza non solo spaziale, ma – a tratti – emotiva, simbolica, relazionale.

Ciò che esprimevano rispetto alla paura di un mondo esterno ai muri dell'OPG o al sentirsi tramutati in oggetto è quello che anti-psichiatri e psichiatri radicali hanno definito “malattia da istituzionalizzazione” (Goffman 1968), una sorta di accasamento – una sorda abitudine alla rete di dinamiche e pratiche che vengono incorporate, in maniera (in certi casi) passiva, dal soggetto che in esse è intrappolato – all'interno di una istituzione con tratti marcatamente paternalistico-assistenziali che impedisce a colui che la abita per un periodo particolarmente lungo di riuscire a stabilire un rapporto propositivo e dialettico con il mondo sociale esistente al di là dell'istituzione.

Una definizione adeguata della malattia da istituzionalizzazione non può prescindere dalla relazione che l'istituzione intrattiene con il concetto di malattia mentale e con l'ampia rete di rapporti sociali che fondano l'essere malato del paziente. Sottolineando l'impossibilità di rinchiudere entro confini diagnostici la malattia mentale, Franco Basaglia, il più importante teorico della psichiatria radicale italiana, evidenzia il fatto che essa sia presa in un gioco asfissiante che coinvolge la società e il sistema economico-politico. Dovrebbe allora essere rintracciata «*fuori* delle istituzioni, intendendo con ciò [...] *fuori* da ogni [...] istituzione la cui funzione è quella di etichettare, codificare e fissare in ruoli congelati coloro che vi appartengono» (Basaglia 2014: 374). L'istituzione, rappresentata come un insieme di dispositivi normalizzanti e disciplinanti, è ciò che genera la “istituzionalizzazione”. *Leitmotiv* della critica di Basaglia è la capacità ambigua dell'istituzione di imporre la norma sociale e, contemporaneamente, nel tentativo di normalizzare chi elude o valica il limite di tale norma, di fare ammalare di sé stessa il soggetto intrappolato. Il malato, in ultima analisi, dovrà accettare il suo ruolo di anormale (Basaglia 2014).

L'obiettivo del presente lavoro è tuttavia differente dal fornire una rappresentazione adeguata di questo apparato teorico. Da una parte, infatti, l'intento è di problematizzare, attraverso una descrizione etnografica densa, quel brulicante mondo dell'OPG, fatto di micropratiche quotidiane, in cui i soggetti sono perennemente mobili e agiscono in direzione di fini specifici e attraverso un set estremamente ampio e variegato di strumenti

culturali. Il focus vuole concentrarsi in particolare su come la dimensione emotiva e affettiva costruisca uno spazio interrelazionale che fonda, in larga parte, la possibilità dell'istituzione di divenire "plastica". Procedere in questa direzione, ovvero incentrarsi sugli aspetti negoziali e sulla "plasticità" degli spazi istituzionali, significa contrapporre una visione particolare dell'istituzione psichiatrica – forse generalizzabile a molteplici contesti istituzionali – a una teoria, o meglio a uno specifico filo rosso, che ha attraversato le analisi dello Stato e delle istituzioni nelle sistematizzazioni filosofiche, storiche e socioantropologiche a partire dagli anni Sessanta fino ai giorni nostri. È in questo contesto, oggi riconosciuto dai più, nelle sue versioni epigonali, come "teoria critica"⁴, che prendono le mosse le teorie e le pratiche della psichiatria radicale italiana, riunita primariamente intorno alla figura di Franco Basaglia⁵.

Nelle conclusioni di questo lavoro, vorrei, a partire dal contesto etnografico descritto, avanzare un'ipotesi che muova la riflessione "oltre" il discorso critico, nato, in riferimento alle istituzioni di contenimento del disagio psichico e del gesto criminale, all'interno di un dialogo che ha coinvolto, tra gli altri, Michel Foucault, Erving Goffman e Franco Basaglia e che ha riletto lo Stato come "stato borghese", soggetto politico che alloca le risorse (economiche e sociali) secondo una grammatica morale che struttura una specifica topologia sociale. Un topologia che ha come fine quello di produrre e riprodurre la marginalità. Come esempi contemporanei che dimostrano una certa continuità teorica con questo approccio, invece, prenderò in esame *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio* di Nancy Scheper-Hughes ed *Iperincarcerazione* di Loïc Wacquant.

Il fine di seguire e superare questo discorso – la cui genealogia è ovviamente frammentaria e non ha pretesa di esaustività rispetto all'intero apparato teorico critico – è di porre l'accento sulla parzialità di questa prospettiva monogenica dei "mali" di un'epoca. Facendo riferimento al mio lavoro di ricerca all'interno di una tra le più "perverse" istituzioni dell'apparato di Stato, l'OPG, tenterò di evidenziare problemi aperti nell'analisi di questi luoghi, spostando l'accento dalla verticalità del dominio all'orizzontalità instabile delle negoziazioni. Si tratta proprio di interrogare i soggetti che vivono, agiscono, desiderano, immaginano, soffrono all'interno di un'istituzione come l'OPG.

Se si rimane confinati all'interno della teoria critica, si ha l'impressione che questi soggetti – se si intende per soggetto l'agente sociale che si struttura e agisce in modi molteplici e creativi, seppur culturalmente determinati – siano soggetti impossibili. Essi infatti appaiono schiacciati su un piano bidimensionale, prodotto dell'interazione di due grandi rappresentazioni morali dell'umanità. La partizione, cioè, tra vittime e carnefici, tra agire e subire, tra egemonia e subalternità. Questo lavoro,

invece, vorrebbe tentare di riconfigurare i soggetti, che si muovono anche nello spazio istituzionale, nella loro storicità, cioè nella complessità dei loro vissuti, attraverso i quali essi non solo incorporano l'istituzione ma la plasmano. La tesi che si perseguirà sarà allora totalmente opposta a quella di un soggetto impossibile, incatenato alla fissità della teoria; all'opposto, attraverso il taglio profondo che ci concede lo sguardo etnografico, si tenterà di mostrare che i soggetti che popolano gli OPG sono, appunto, soggetti e, in quanto tali, sempre *possibili*. Ovvero, sempre agenti sociali di un mondo rispetto al quale sviluppano forme peculiari di presenza, mettendo in campo possibilità agentive non facilmente immaginabili qualora si resti rinchiusi negli spazi angusti di una teoria che, con poche parole d'ordine, vuole dare conto di qualsiasi fenomeno sociale, macro o micro che sia.

Prima di procedere oltre, è allora necessario tracciare, seppur brevemente, i contorni di quel *discorso* critico che negli ultimi cinquant'anni ha costituito la cornice di riferimento quasi sicuramente più rappresentativa del modo di delineare il rapporto che si è solidificato tra Stato, istituzioni e soggetti.

Un filo rosso da tagliare?

Nel primo importante lavoro a cura di Franco Basaglia, *Che cos'è la psichiatria?*, lo psichiatra e il suo gruppo di collaboratori riflettono sul senso ultimo della psichiatria e delle sue pratiche. L'obiettivo è innanzitutto fornire una definizione storicamente situata di cosa sia la malattia mentale e, conseguentemente, di come essa identifichi i soggetti coinvolti all'interno del campo psichiatrico. Scrive Basaglia:

Essa nasce dallo stato di disagio reale in cui ci si trova, oppressi da una ideologia psichiatrica chiusa e definita nel suo ruolo di scienza dogmatica che, nei confronti dell'oggetto della sua ricerca, ha saputo solo definirne la *diversità* e *incomprensibilità* venute a tradursi concretamente nella sua stigmatizzazione sociale. [...] Quello che si rileva subito è che il malato non esiste [...] fissato com'è in un ruolo passivo che lo codifica e insieme lo cancella (Basaglia 1967: 4-6).

Tre temi che qui emergono ritorneranno spesso negli scritti successivi. La psichiatria, in quanto dogmatica, è una scienza che si sviluppa nell'impossibilità di un rapporto dialogico con il malato e lo riduce ad una categoria definitoria: la diagnosi. Questa, che viene presentata come naturalmente aderente alla malattia, come se ne fosse una descrizione, non è che il prodotto oggettuale di una serie di valori della società borghese che servono a nominare il soggetto non produttivo e confinarlo in un territorio apparentemente neutro, lontano dai meccanismi di produzione. Infine, il malato, incapace di articolare un contro-discorso socialmente riconosciuto, non

può che lasciarsi definire da tale apparato enunciativo ed abbandonarsi ad una prigione istituzionale, fatta di muri fisici e simbolici.

Una tale rappresentazione della psichiatria non è distante da quella proposta da Goffman (1968), che non a caso fu introdotto in Italia grazie alla traduzione di Franca Ongaro Basaglia.

L'idea di Goffman è che il mondo sociale sia disseminato di "istituzioni", alcune delle quali, però, assumono una dimensione totalizzante che egli chiama, appunto, "istituzioni totali". La loro totalità deriva innanzitutto dalla presa assoluta che hanno sul soggetto in esse confinato e che in esse smarrisce la propria soggettività. Totali lo sono anche in virtù della gerarchizzazione della loro struttura. La gerarchia, esplicitata in un apparato burocratico più o meno evidente, implica che vi sia un sistema di dominio diretto che procede in modo verticale dall'alto verso il basso. Non ultimo, bisogna considerare che tutte le attività dei soggetti sono vincolate allo spazio di clausura, guidate e controllate da coloro che esercitano specifiche forme di dominio "verticale" e sviluppate per perseguire il fine esplicito dell'istituzione. Il risultato è che coloro che sono inglobati nella capillarità dell'istituzione vengono progressivamente separati dalla propria pregressa soggettività, acquisendo una nuova rappresentazione del Sé. Una delle principali istituzioni totali è proprio il manicomio. È indicativo che, molti anni dopo la pubblicazione del suo fortunato *Asylums*, Goffman, in un saggio presente in un'antologia a cura di Franco Basaglia, definirà gli istituti psichiatrici come

null'altro che pattumiere senza speranza, coperte da un alibi psichiatrico. Sono servite a spostare il paziente dalla scena in cui ha avuto il luogo il suo comportamento sintomatico, cosa di per sé positiva, ma questa funzione è stata svolta dalle inferriate e non dai medici. Inoltre il prezzo che il paziente ha dovuto pagare per questo servizio è considerevole: l'allontanamento dalla vita civile, il distacco affettivo dalle persone amate, ritenute responsabili del suo internamento, l'umiliazione dell'irreggimentazione permanente dopo la dimissione e della sorveglianza ospedaliera, la stigmatizzazione permanente dopo la dimissione (Goffman 2014: 331).

Sebbene i tratti distintivi dell'istituzione forniti da Basaglia e Goffman coincidano, per lo psichiatra italiano è necessario spingere l'analisi fino alla comprensione delle modalità di sovvertimento dell'istituzione. Ciò che rende problematico tale sovvertimento del sistema psichiatrico attraverso l'azione medica è, però, il ruolo stesso del medico. Egli si vede appaltare dallo Stato un mandato di controllo sociale e lo Stato, a sua volta, si fa mediatore di un'istanza collettiva di sicurezza. Abolire i marcatori di un dislivello di potere, riscrivere il linguaggio attraverso cui si produce la relazione con il paziente, collettivizzare la gestione dell'ospedale coinvol-

gendo i pazienti nella dialettica deliberativa, sono atti necessari ma non sufficienti per l'atto ultimo che pretende di negare l'istituzione. Tale atto, tuttavia, trova il suo palcoscenico naturale nel contesto istituzionale ed è sovrinteso dallo psichiatra, tecnico del controllo sociale proprio in virtù di una scienza psichiatrica dogmatica.

Questo sistema che racchiude in un quadro unico l'istituzione, i suoi soggetti ed il discorso scientifico è, per l'importanza che dedica al discorso psichiatrico, il ponte che lega Basaglia e Michel Foucault⁶.

La presenza del saggio *La casa della follia* nel volume *Crimini di pace* (Foucault 2014) dimostra che vi fu un reale contatto tra i due. Nel 1975, anno della pubblicazione del libro, Foucault ha ormai liquidato la cosiddetta fase strutturalista per affrontare il paradigma disciplinare e formulare un'ipotesi di analitica del potere. Per Foucault sviluppare un'analitica del potere significa comprendere come le verità, i soggetti e le relazioni di potere costituiscano una triangolazione che, nel contesto sociale, faccia emergere concetti, saperi, costruzioni culturali in un mutuo scambio che non ha soluzione di continuità. Il sapere psichiatrico, in quanto forma specifica del sapere biomedico, nasce esso stesso da un insieme di rapporti di forza, di dinamiche intrasociali che si cerca di mistificare con la pretesa oggettività della malattia come entità. Il soggetto che vive la malattia è un polo di questa rete di significati diffusi e polimorfi.

L'istituzione psichiatrica si costituisce allora come il simulacro culturale che l'antipsichiatria vuole superare. Ne *La casa della follia*, Foucault scrive:

Al centro dell'antipsichiatria, la lotta con, in e contro l'istituzione. [...] Cinque erano i motivi principali che Esquirol adduceva per giustificare l'isolamento dei pazzi: 1) provvedere alla loro sicurezza personale e a quella delle loro famiglie; 2) liberarli da influenze esterne; 3) vincere le loro resistenze personali; 4) sottoporli di forza ad un regime medico; 5) imporre loro nuove abitudini intellettuali e morali. Come si vede è tutta questione di potere: dominare il potere del pazzo, neutralizzare i poteri esterni che possono influenzarlo; stabilire su di lui un potere di terapia e di ammaestramento, di "ortopedia" (Foucault 2014: 157).

Come si può facilmente evincere dai passi sopra riportati, nel trentennio che va dall'inizio degli anni Cinquanta alla fine degli anni Settanta, il discorso sulla psichiatria ha assunto tratti marcatamente politici. In quel momento storico lo status quo dell'Occidente, che usciva dall'esperienza della Seconda guerra mondiale e abbandonava qualsiasi forma di fede e fiducia nel razionalismo illuminista e nel mito positivista del progresso, fu messo in discussione. Le istituzioni dell'universo borghese furono le prime organizzazioni sociali a essere interrogate e giudicate – forse anche condannate. Nello specifico, la logica delle istituzioni psichiatriche e

detentive mostrava una imbarazzante continuità, al tempo stesso, con le teorie evoluzionistiche più radicali, con una rappresentazione del corpo sociale come un ente collettivo da tutelare da degenerazioni interne e con un'etica della paura e della sicurezza che, in parte, avevano informato gli orrori dei regimi totalitari. La convergenza di questi fattori pareva generare un dispositivo di esclusione e assoggettamento dei soggetti non produttivi che, attraverso un processo di marginalizzazione e stigmatizzazione, vengono epurati dal corpo sociale, annichiliti, e impossibilitati ad un qualsiasi reinserimento all'interno dello stesso.

Ventotto anni dopo la pubblicazione di *Crimini di pace*, Nancy Scheper-Hughes pubblica il saggio *Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio* (Scheper-Hughes 2005), il cui intento dichiarato è di interrogare in modo riflessivo il rapporto che l'antropologia ha avuto con alcune forme di violenza quotidiana. Interrogare, cioè, le forme strutturali ed istituzionali della violenza in quanto fatto sociale.

In questo saggio, Scheper-Hughes adotta un approccio fortemente comparativista, legando in un *corpus* unico eventi del XIX e XX secolo che sono stati considerati casi esemplari di genocidio o etnocidio. Ciò che mi interessa in questa sede è notare come in questo saggio vi sia un paragrafo, estremamente denso sul piano teorico, intitolato *Crimini di pace*, in cui vengono riprese ed attualizzate le teorie di Franco Basaglia. L'antropologa, tuttavia, si spinge molto più lontano di quanto non avesse fatto quest'ultimo creando un ponte, più per immagini che per argomentazioni, tra la costruzione delle possibilità del genocidio e la continuità logica delle istituzioni. Questa continuità è ciò che ella chiama "continuum genocida".

È un panorama inquietante quello che ci propone l'autrice indicando con apprensione ogni costellazione di istituzioni e pratiche della quotidianità che abbiano carattere normativo. Questo panorama è reso ancora più angosciante attraverso il riferimento alla teoria sulla violenza proposta da Bourdieu, il quale ha dedicato pagine importanti al dominio simbolico (Bourdieu 2014). In tale costruzione sembra però che ci si dimentichi che i simboli non hanno una dimensione oggettiva ma processuale. Ciò implica che una certa organizzazione di simboli produce un senso che necessita, di volta in volta, di una ermeneutica. Il senso non si dà in maniera immediata ed autoevidente. Descrivere le connessioni tra le istituzioni ed il simbolico come un "dato" porta, invece, ad accettare in modo aproblematico che le istituzioni normative siano di per sé violente (materialmente o simbolicamente). La violenza non emerge dal dato empirico, ma da una rappresentazione del mondo istituzionale che reifica il suo rapporto con il regno dei simboli.

Parlare di "crimini di pace", come nel testo di Basaglia, risponde proprio all'esigenza di evidenziare che, anche in un periodo di apparente pa-

cificazione, l'ordine sociale borghese e occidentale, con il suo *ethos* e i suoi sistemi normativi, produce, a partire da condizioni strutturali, una differenziazione tra soggetti ed una differenziazione nel trattamento dei soggetti che manifesta una prossimità odiosa con il concetto di "crimine". L'istituzione, in questo contesto, svolge un ruolo di primo piano nell'organizzare, applicare e riprodurre questo *ethos*.

Scheper-Hughes segue la grammatica di questa analisi ma, contemporaneamente, la sovverte. Stabilisce, infatti, un nesso di causa-effetto lineare che porta dalla differenziazione alla disuguaglianza, dalla disuguaglianza alla marginalizzazione, dalla marginalizzazione all'istituzionalizzazione, dall'istituzionalizzazione alla depersonalizzazione. È questo processo silenzioso che crea le condizioni necessarie per l'emersione di pratiche genocidiarie. In poche parole, ella sostiene che tra la disuguaglianza e le politiche securitarie, da una parte, e l'effettiva soppressione di individui in nome di retoriche e politiche essenzializzanti, dall'altra, non ci sia una significativa differenza di quantità e qualità.

Non molto lontano da questa visione delle istituzioni, in particolare di quelle detentive, è Loïc Wacquant. Affrontando il suo testo *Iperincarcerazione* (2013), si comprende immediatamente come questa specifica rilettura dei fatti sociali, egemone negli anni della contestazione, abbia proiettato le sue luci e le sue ombre fino ai giorni nostri. Non parlo solo di una rilettura contingente di ciò che accade: il ruolo delle istituzioni, una certa verticalità nell'esercizio del potere, il ruolo delle classi sociali. Faccio invece riferimento a come questi elementi si siano sempre più addensati in una teoria generale dello Stato, caratterizzata da un determinismo assoluto.

In questa rappresentazione lo Stato diventa una "cosa" e questa cosa ha un'origine e dei limiti precisi, una smisurata autonomia. Lo Stato è una incarnazione storica del neoliberalismo, ultima attualizzazione del capitalismo⁷. E in questa genealogia non solo lo Stato è una "cosa"; anche il neoliberalismo, il capitalismo, le istituzioni sono delle "cose". Ci troviamo davanti ad una vera e propria ontologia dello Stato e non una descrizione storica e antropologica di esso. Lo Stato cessa di essere immaginato, cessa di essere rappresentato, cessa di essere una fantasia; esso diventa un potente feticcio, un Leviatano con poteri suoi propri⁸.

Ancora più chiaramente si esprime Wacquant analizzando il ruolo sociale dei penitenziari nel mondo contemporaneo e di ciò che egli definisce il "continuum carcerario-assistenziale": «La sua missione è di sorvegliare e soggiogare – e se necessario castigare e neutralizzare – le popolazioni refrattarie al nuovo ordine economico» (Wacquant 2013: 51).

Concentrandosi prevalentemente su un approccio macrosociale, peraltro basato su una teoria della storia e dello Stato con un impianto ideologico forte, questi approcci tendono a trascurare tutto ciò che è discrepanza

e differenza, quei piccoli particolari che emergono nelle micropratiche quotidiane e che restituiscono dignità agli individui in quanto soggetti attivi. L'antropologia, invece, soffermandosi sulle pieghe di un mondo sociale frastagliato, obbliga a porre lo sguardo sulle sfumature che emergono dai dati etnografici e che progressivamente costruiscono, a posteriori, l'oggetto di riflessione e di indagine. Guardando all'antropologia come critica in quanto discorso capace di descrivere e non legittimato a prescrivere (Dei 2005; Fassin 2014, 2017) ci si dovrebbe invece interrogare sulla natura complessa dei fatti sociali, cosa che, nel caso specifico, si traduce nel tentare di comprendere se una rappresentazione dell'istituzione-OPG come istituzione totale non solo sia adeguata ma, in modo più radicale, se abbia ancora qualche senso.

La negoziazione infinita

La III sezione dell'OPG è una vecchia scuderia. Un edificio a tre piani ognuno dei quali è costituito da un lunghissimo corridoio, sempre molto trafficato. Gli internati vanno avanti e indietro, avanti e indietro, cercando, non senza un certo sforzo, di ammazzare il tempo. Ci si incontra a metà strada. Si cambia marcia. Si scambiano quattro parole. Una sigaretta.

Su entrambi i lati, più o meno a quattro passi l'una dall'altra, ci sono le celle. Si snodano una dopo l'altra, circa una quarantina, con i loro doppi cancelli blindati, offrendo allo sguardo qualcosa di tristemente poetico, come molte foto cercano di mostrare.

Anch'io ero parte del "passeggio" – gli internati lo chiamano così, come "il passeggio" del sabato sera nelle strade principali delle città. Mi univo a loro, camminavo con loro e se riuscivo, se ne avevano voglia, se ne avevo voglia, parlavo con loro. Fumavo con loro. Mi "rubavano" tantissimo tabacco; non che lo rubassero davvero, ma dopo molti mesi sapevo chi lo chiedeva perché non ne aveva (e, anzi, questi spesso non lo chiedono, per uno strano senso di dignità) e chi lo chiedeva perché ne aveva perso molto in una scommessa, in una partita a carte. O, peggio, lo usava per prestarlo a strozzo.

Uno dei tanti giorni in cui ero in Sezione trovai Edgar di buon umore. Lui è uno che di tabacco ne aveva veramente poco e sapevo che gli faceva piacere quando glielo portavo – sebbene mi rimbrottasse sempre dicendomi che non voleva tabacco ma uno spinello che, come ben sapeva, anche volendo, non avrei mai potuto portargli. Bussai alla sua cella. Mi fece entrare. Sfilai furtivamente il pacco di Old Holborn Blu, 40 grammi, dalla borsa di cuoio. Non avrei potuto portarlo così ma non interessava a nessuno – ovviamente non avrei potuto neppure essere con una borsa di cuoio, ma anche questo non interessava a nessuno. Iniziammo a chiacchierare;

poi mi fece vedere i suoi ultimi disegni e mi parlò, cosa non infrequente, di donne. Il desiderio di un corpo, di sesso, di calore, di addormentarsi lontano dalla cella. Edgar è nel circuito degli OPG da quasi vent'anni eppure la sua passionalità è intatta. Esuberante. “Mi scoperei tutte le infermiere”, mi disse: scherzava e diceva la verità. Avevo imparato, nei mesi precedenti, a lasciare aperta la possibilità imprevista che Edgar mi accompagnasse in viaggi disarticolati, che attraversavano la sua immaginazione, i suoi desideri, le sue fantasie.

Era un uomo colto – non ne avevo incontrati molti in OPG –, selvaggiamente colto. Il suo passato di ricercatore di un importante centro universitario italiano lo aveva portato a leggere molto, in modo spesso disordinato e di quei libri conservava una memoria che poteva mettere a disagio e che spesso utilizzava in modo agonistico, per provocare l'interlocutore. Una memoria sempre esercitata attraverso solipsismi – non era capitato raramente di sentirlo recitare, mentre ondeggiava avanti e indietro, pendolo irrequieto, nel corridoio della sezione, aforismi di *Al di là del bene e del male* di Friedrich Nietzsche o di ripercorrere, quasi stesse spiegando qualcosa a un interlocutore inesistente, i tratti e le intensità cromatiche di un qualsiasi quadro di Modigliani. Era un borbottio di fondo, a tratti incomprensibile, che accompagnava queste lunghe conversazioni solitarie e a tratti lo si poteva intravedere mentre con un dito, nell'aria, sguardo penetrante che abbraccia un quadro assente, seguiva le linee cui stava dando un senso e una voce.

Quel giorno, senza preavviso, smise di parlare e si abbandonò a un interminabile sguardo fisso intenso che abbracciava il suo compagno di cella. Mi girai una sigaretta. Lo scrutai, aspettando; scosse la testa. Paolo era sempre, o quasi, sdraiato nel letto. Fumava sigarette in continuazione, le fumaava una dopo l'altra, una dopo l'altra. Lo faceva in maniera stereotipata⁹. La mano era rigida e tesa disegnando un arco preciso, sempre identico a se stesso, per avvicinare la sigaretta alle labbra. Breve aspirazione. Espirazione. Breve aspirazione. Espirazione. E così via. La cenere cadeva sulle lenzuola, ogni tanto sulla felpa di acrilico, che ormai era tutta bruciacciata. Quando ormai aveva fumato anche mezzo filtro buttava la sigaretta a terra; frugava nelle tasche e ne riaccendeva un'altra. Paolo era in grado di trascorrere così la sua intera vita. Pareva che il mondo non lo toccasse più di tanto. Lì, immobile, con gli occhi umidi – ma difficilmente si sarebbe potuto dire che lo fossero per del pianto – sembrava incapace di rispondere a qualsiasi stimolo venisse dall'esterno e che né piccole variazioni della sua quotidianità né le urla in reparto attirassero la sua attenzione, fino al punto di attraversare non solo lo spazio circostante ma anche i corpi degli altri con placido disinteresse. Semplicemente, sembrava che nulla esistesse e che di ciò che esistesse per lui non si rinvenivano tracce.

Arrivò il vitto. Abbondante, buono. Erano gli stessi internati, insieme ad alcuni detenuti trasferiti in OPG come lavoratori¹⁰, a preparare il cibo. Ogni tanto la pasta era scotta ma nel complesso era un buon vitto. Edgar prese il suo vassoio, poggiandolo sul tavolino; prese anche quello di Paolo e glielo porse. Paolo lo lasciò cadere in terra con un tonfo secco, seguito dal rimbalsare sordo di piatti e posate in plastica – una scia umida di rumore e il cibo che si stendeva sul pavimento. Si inginocchiò e mangiò. Così, carponi, con le mani.

Per alcuni istanti, il tempo parve sospendersi. O almeno così parve a me che mi trovavo, intruso impacciato, a osservare quel momento. Non era questione di provare pena, o rabbia, o commiserazione, o qualsiasi emozione che riflettesse lo spettro della negatività. Ciò che disturbava, e che proprio per questo conferiva al tempo la facoltà di rallentare, era l'insensatezza del momento. Un disordine strutturale, già che raramente capita di vedere un uomo che, quasi non gli interessi alcunché di ciò che sta succedendo, con la solita ottusa e inane quiete scivola verso il cibo sparso su una superficie non atta a ospitare alimenti. Tutto ciò che turbava di quella scena era che essa si svolgeva al di fuori di qualsiasi senso possibile. Non doveva andare così. Soprattutto, sembrava assurdo che un uomo il cui cibo sembra essere stato appena sprecato non reagisca se non con la stessa meccanicità con cui minuto dopo minuto lasciava le proprie mani consumarsi intorno a una sigaretta.

Edgar scosse nuovamente il capo con pazienza. Si avvicinò a Paolo, lo prese di peso, dolcemente, e lo fece sedere al tavolo. Si inginocchiò al posto del suo compagno, raccogliendo il cibo ancora buono e sistemandolo nel piatto. Lo portò a Paolo. “Ora mangiamo insieme. Come si deve!”. Poi, sempre con dolcezza, mi chiese di uscire e si sedettero a consumare il loro pranzo¹¹.

Avevo già assistito a scene di “cura” tra pazienti. Condividere il tabacco, piccoli regali di oggetti di uso quotidiano, condivisione dei bagni quando in alcuni di questi non arriva l'acqua calda, cosa che non accadeva di rado e che soprattutto di inverno portava a un sentimento collettivo di insofferenza. Si possono spesso osservare manifestazioni di una spontanea solidarietà tra gli internati. Così come si possono osservare atti di un cinismo estremo, primo tra tutti il prestito con gli interessi nella forma di “una sigaretta per cinque sigarette”.

Si può osservare anche l'emergenza di forme di egoismo legate ad uno status differente all'interno dell'organizzazione lavorativa dell'istituzione. Alcuni dei cuochi, che avevano accesso tre volte al giorno alla cucina, potevano far entrare nella sezione grandi quantità di caffè. Non tutti tra loro, però, decidevano di compartecipare la preziosa risorsa in modo equanime¹². Spesso il caffè era usato come merce di scambio oppure diviso in

modo iniquo, condividendolo unicamente con gli “amici” – una legittima e individuale distribuzione di un bene personale. Non siamo di fronte a logiche differenti rispetto alle minute pratiche interpersonali del mondo esterno.

Ciò che invece mi colpì nella scena descritta fu l'indubitabile manifestazione di empatia. Che si voglia considerare l'OPG come prodotto archetipico della società contemporanea oppure che lo si voglia guardare con gli occhi di una ragione umanitaria (Fassin 2010) con l'obbligatorio corollario di un discorso sui diritti umani, ciò che viene sistematicamente eluso dalla sua rappresentazione è propriamente l'empatia. Poiché nell'immaginario comune l'empatia è il sentimento per eccellenza che definisce la qualità di “umano”¹³, essa non ha cittadinanza all'interno delle istituzioni totali. La reificazione del soggetto in una non-persona ha a che vedere, proprio per la perdita di qualsiasi possibilità agentiva del recluso, con la spoliazione di ciò che permette di considerarlo umano.

Il disappunto di Edgar, invece, racconta una storia differente. Nei suoi gesti e nelle sue parole – lo scuotere il capo di fronte al compagno di cella esiliatosi su una branda, l'accovacciarsi per raccogliere il cibo abbandonato in terra e guidare Paolo verso un pranzo più decente – si esprime una profonda attenzione all'Altro. Disappunto ed empatia, in questo caso, non sono banalmente delle rappresentazioni emotive di un sentimento interiore. O meglio, non sono solo questo: con le sue azioni emotive Edgar ha “performato” l'ambiente circostante stabilendo un ponte relazionale (Scheer 2012). Probabilmente non con Paolo, che forse è una delle più riuscite incarnazioni dell'immagine negativa che si ha dei soggetti internati in un manicomio. L'emotività resa azione, tuttavia, ha funzionato come esercizio di ripensamento di se stesso e del mondo che partecipava a questa dolorosa drammaturgia. La capacità di agire in modo empatico ha prodotto, forse solo per poco, una frattura dei codici asettici che strutturano l'ambiente delle celle.

Vi è poca possibilità, per gli internati, di agire materialmente sugli spazi che li circondano. I muri spogli rimangono spesso muri spogli e un lungo periodo di cattività porta di frequente ad una trascuratezza generalizzata. Gli spazi simbolici, invece, all'interno dei quali vengono edificati rapporti personali, sono costantemente modellabili e negoziabili.

Si potrebbe però supporre che queste forme di manifesta affettività si generino tra gli internati in quanto si riconoscono l'un l'altro in una coscienza identitaria. Riporto di seguito un altro passo tratto dal diario di campo.

Sentirsi parte di una comunità, sentire di essere umano, di essere considerato perché all'interno di una rete di affetti. Affetti fragili, precari, diretti forse verso una fine prematura. Affetti, pur sempre affetti.

Significa sapere che il giorno 3 maggio, in vista del mio compleanno, Alessandro ha chiesto di potermi preparare un dolce per festeggiarmi. Vedersi ricoperto di regali. Piccole cose, segni tangibili di legami e relazioni, simboli di un rapporto umano. Qualcosa che ha a che vedere con la reciprocità. Evidentemente un qualche senso di comunità riesce a resistere anche tra le sbarre.

Leonidas mi ha regalato una cartolina su cui ha scritto un suo pensiero e all'interno della quale ha inserito un santino. Leonidas il devoto.

Zazzà mi ha regalato un adesivo su cui vi è la scritta: "L'argento vale molto, di più vale l'oro: ma chi trova un amico, trova un tesoro".

Alessandro e Tancredi mi hanno regalato due libri con dedica. [...]

Forse tutto ciò è un nuovo punto a partire dal quale ricominciare ad interrogarsi. Forse ho cercato solo ciò che ho voluto trovare. Forse ora c'è altro da cui lasciarsi trovare.

Trovare ciò che si vuole trovare, se ciò che si vuole trovare è la miseria del mondo, in un OPG è semplicissimo. I vissuti sono intensi, gli odori a tratti insopportabili, alcune persone sono divorate dalla malattia mentale che se non collettivizzata può ridurre una persona ad un corpo impenetrabile; la polizia è scontrosa e, spesso, diffidente; gli internati sono diffidenti e, a volte, scontrosi. Ci si accorge velocemente che i codici e le grammatiche che regolano la convivenza dei soggetti all'interno del contesto detentivo e psichiatrico non sono completamente sovrapponibili a quelli della propria quotidianità. Se ciò che si cerca, allora, è l'alienazione, la violenza o, in modo più prosaico, l'ingiustizia, le si trova velocemente. Una volta trovate, tutto ciò che viene agito non è che una conferma di questa ipotesi iniziale. Ricevere un regalo però scompagina le carte, così come essere invitato a fare una partita di biliardino e bere un bicchiere di vino con gli agenti della polizia penitenziaria, appena finito il turno di servizio. Sono microeventi che obbligano un ripensamento.

Di questi microeventi, che non si riducono a relazioni di mutualità e reciprocità all'interno di un solo segmento sociale – come può essere il segmento degli internati, o quello degli psichiatri, o quello degli agenti della polizia penitenziaria –, se ne potrebbero narrare molti. Le feste – certamente poche – si svolgevano in un clima di complicità e allegria collettiva. Tanto che, in una mostra fotografica organizzata dagli internati e dal fotografo che svolgeva gratuitamente per loro un corso di tecnica fotografica, alcune delle foto esposte ritraevano proprio alcuni di questi istanti goliardici vissuti in una comunità più frastagliata e aperta di quella che vorrebbe l'OPG come luogo di opposizioni simmetriche e conflitti tra soggetti totalmente irriducibili gli uni agli altri. In quell'occasione, i ragazzi che partecipavano al corso di scrittura creativa cui sovraintendevo scrissero una serie di testi, più o meno lunghi, per accompagnare l'osservatore nella comprensione del senso delle foto che coprivano uno

dei quattro muri della sala colloqui. Purtroppo gran parte di quei testi incorsero in una rigida censura del direttore che, intimorito dall'audacia di alcune formulazioni, preferì impedirne l'affissione. Resta il fatto che uno di quei testi, che faceva riferimento a una fotografia che ritraeva gli internati-cuochi intenti nella preparazione di dolci ripieni di crema e cioccolato, approntati per una festa di carnevale, recitava:

E ci sono anche le foto di denuncia: lo sapevate che anche gli psichiatri e i poliziotti mangiano i bomboloni? Anche loro hanno un'umanità che lacerava la divisa. Fingono di non avercela, gli stronzi. Ma gliela vedi sfuggire da sotto la pelle mentre hanno un bombolone in mano. E questo, per noi, forse per voi un po' meno, è molto confortante.

Gli internati stessi, spesso rappresentati come vittime passive di un sistema di ricodificazione della "normalità" che struttura la quotidianità esterna ai muri dell'istituzione in funzione di un'altra normalità, vessatoria e mortificante, rivendicano in queste poche parole una prossimità umana, una vicinanza emotiva e affettiva, il riconoscimento di un'Alterità non più incommensurabile e meno che mai crudele e autoritaria, seppure nelle contraddizioni simboleggiate da una divisa. L'Altro, sempre cristallizzato nella sua lontananza e nella sua totalità, diviene qui ripensato non solo come estraneo, ma anche come prossimo – forse medesimo. Una narrazione che scompagina. Che sottrae senso alla costruzione scientifica classica dell'OPG –, o di istituzioni similari – indicando, producendo una visione della stessa, una visione dall'interno, che rende la complessità degli spazi sociali. Complessità che si fatica ad abbandonare alle parole di un testo.

Tornando però alla pagina di diario, ricevere dei regali di compleanno, sapere che un internato ha chiesto all'assistente capo¹⁴ addetto alla cucina il permesso di preparare una torta per festeggiare insieme il compleanno aiuta a focalizzare l'attenzione su pratiche più sottili, forse meno appariscenti, che concorrono anch'esse alla produzione di spazi di condivisione. Alla creazione di una comunità di soggetti.

L'istituzione è strutturata da un codice normativo molto rigido. L'Ordinamento Penitenziario, che ha come corollario una serie di circolari del ministero della Giustizia, è un corpus normativo vasto. Esso contempla e regola qualsiasi tipo di interazione all'interno di una struttura detentiva. Curiosamente, forse anche per la sua mole e complessità, è scarsamente conosciuto da chi opera e vive all'interno di un istituto detentivo. Di più, è scarsamente applicato. Ciò non significa che vi sia una situazione di anomia. Anzi, al contrario, tutta la vita agita entro le mura dell'OPG è soggetta a *sistemi normativi*. Sono codici informali che vengono sistematicamente rinegoziati dagli attori presenti nell'istituzione. Non solo dagli internati, ma da tutti gli attori sociali, inclusi i volontari che accedono

all'OPG per svolgere attività ludiche, riabilitative o di supporto. Sono i soggetti stessi che ripensano costantemente ciò che è possibile e ciò che non lo è, ciò che è tollerabile e ciò che non lo è.

Se per un lungo tempo ho pensato che la possibilità di accedere con una o più borse negli spazi propriamente detentivi dell'istituto fosse dovuto alla sbadataggine degli agenti di polizia penitenziaria, mi sono reso conto che essi erano ben consapevoli dell'infrazione al regolamento formale che norma le attività dell'OPG ma, all'interno dei codici di riferimento informali prodotti entro le mura dell'istituzione, non era strettamente necessario impedirmi di accedere munito del mio materiale di lavoro. Similmente avveniva per il tabacco. Sebbene abbia sempre cercato di regalare tabacco, penne, libri ai ragazzi internati senza essere notato dagli agenti preposti al controllo, nel corso dei mesi, venendo a sapere anche delle frequenti perquisizioni delle celle, notando le telecamere ubiquue, mi sono reso conto che era assurdo ipotizzare che nessuno si fosse mai accorto dei beni materiali che avevo silenziosamente introdotto. Ma erano libri, penne e tabacco; non alcool, marijuana o armi. Entro i limiti stabiliti tra ciò che poteva essere tollerato e ciò che non poteva esserlo, le mie infrazioni rientravano nel primo insieme. Attraverso questa relazione dialettica, e a tratti conflittuale, tra i codici e le grammatiche informali e *il* codice formale si possono rintracciare un numero indefinito di zone grigie e spazi liminali entro i quali i soggetti possono rinegoziare costantemente la propria identità e i termini provvisoriamente ultimi delle proprie capacità agentive.

Conclusioni. Ipotesi di lavoro per comprendere un "campo di battaglia"

In un OPG, che dovrebbe essere un caso *par excellence* di istituzione totale, tutto viene agito su livelli multipli e orizzontali, attraverso relazioni biunivoche, dove ciascuno ha un proprio capitale (informativo, sociale, culturale, economico) da investire. Voglio però sottolineare ugualmente che queste negoziazioni raramente avvengono in un clima pacificato. Dissattendere il codice formale, infatti, vuol dire generare conflitti e ambiguità, in quanto grande vantaggio del formalismo burocratico è almeno quello di supporre come universalmente valido per tutti i soggetti entro cui ha validità. Una negoziazione privata e informale non ha questo privilegio e, anzi, all'interno di una struttura come un OPG può condurre a condizioni di profonda disuguaglianza. Il codice formale, d'altronde, serve per strutturare univocamente le grammatiche di azione dei soggetti coinvolti nel campo e, se necessario, per armonizzare tra loro campi differenti che si trovano a coesistere in un unico spazio sociale.

Se invece si sostituisce la monodirezionalità della legge con relazioni multiple, biunivoche e precarie, relazioni che sono prodotte in una pratica di negoziazione permanente, è probabile che si sottrarrà ai soggetti il loro solido piano di certezza. Per questo motivo queste zone grigie sono simili a spazi liminali nei quali i regolamenti, le norme, i trattamenti psichiatrici, i modi di produrre ed esprimere sentimenti ed emozioni, gli status sociali sono costantemente modellati e ridefiniti. Questa è una grammatica generale che coinvolge tutti gli attori sociali presenti in OPG. Le negoziazioni avvengono tra infermieri e medici, infermieri e internati, internati e agenti di polizia, internati e personale amministrativo ecc. Norme e sistemi di significato non sono dati una volta per tutte. Non sono statici nè assoluti. Se è vero che i soggetti non esistono al di fuori di un orizzonte simbolico, di gesti minuti, di pratiche quotidiane che compongono la rete di significato entro cui ognuno è “buttato” (Dei 2002), in OPG tutto ciò viene riscritto e ripensato ogni singolo giorno.

Il codice formale, invece, costituisce una indispensabile garanzia. Qualora i soggetti siano coinvolti in dinamiche eccessivamente conflittuali, irrisolvibili entro una cornice negoziale, essi invocano il codice formale, la legge. Per questo motivo anche le relazioni esistenti tra i codici informali e quello formale sono precarie ed ambigue, sottratte ad una possibilità fondamentale per qualsiasi sistema normativo: la creazione di un ordine gerarchico di validità e applicabilità.

Questa ambiguità permanente tra codici e grammatiche, tra relazioni tra soggetti, produce ciò che credo si possa definire la “plasticità” dell’istituzione, ovvero la possibilità dell’istituzione di essere rimodellata attraverso le quotidiane interazioni informali tra soggetti che acquisiscono costantemente un differente posizionamento e che usano diverse forme di poteri per negoziare la loro rilevanza sociale all’interno del campo.

Note

1. Questo articolo è stato redatto, in prima stesura, negli ultimi mesi del 2016. In quei giorni, alcuni Ospedali Psichiatrici Giudiziari (da qui in avanti, OPG) erano ancora operanti. Nel momento della seconda stesura, essi erano invece stati sostituiti, secondo la legge 81/2014 da nuove istituzioni chiamate Residenze per l’Esecuzione della Misura di Sicurezza (REMS). Per correttezza cronologica, dunque, sarebbe appropriato modificare i tempi verbali che erano stati adottati al tempo dell’iniziale ideazione di questo lavoro. Credo, tuttavia, che tale cambio stilistico appesantirebbe eccessivamente il testo, rendendo la fruizione, soprattutto della parte etnografica, meccanica se non sgradevole. L’accorgimento che si dà al lettore è dunque quello di storicizzare i tempi verbali, ricordando che questo saggio presentifica un’istituzione ormai divenuta un residuo mnestico della storia sociale italiana.

2. Per motivi di tutela della privacy tutti i nomi sono frutto di immaginazione.

3. Gli istituti psichiatrici per malati di mente autori di reato nacquero nel 1876 con l’apertura della prima sezione per “agitati morali” presso il manicomio di Aversa. A tale struttura fece seguito, dieci anni dopo, il manicomio criminale di Montelupo Fiorentino.

Queste strutture, cui si aggiungeranno negli anni anche quelle di Napoli, Barcellona Pozzo di Gotto, Reggio Emilia e Castiglione delle Stiviere, nacquero quasi in maniera “spontanea”; esse corrisposero ad una traduzione istituzionale di ipotesi nate all’interno di un intenso dibattito tra psichiatria, giurisprudenza e antropologia criminale. Nel 1930, con il Codice Penale varato, durante il regime fascista, da Alfredo Rocco, il sistema legislativo italiano riconobbe di fatto l’esistenza di tale strutture e, contemporaneamente, produsse i dispositivi giuridici necessari per segnare un cammino di ingresso nei manicomi criminali. Cfr. Catalfamo (2010); Corleone, Pugiotta (2013); Ferraro (2005, 2014); Miravalle (2015); per una storia dettagliata, in una prospettiva marcatamente critico-filosofica, degli OPG, cfr. Manacorda (1982, 1988); per un approfondimento sul tema dell’incapacità di intendere e di volere, cfr. Fornari (2015).

4. Per una trattazione critica della cosiddetta *Theory*, cfr. Carnevali (2018); Dei (2017). È utile far notare come, già nel 1994, in *Narrare la malattia*, testo divenuto canonico per l’antropologia medica (Good, 1999), Byron Good muoveva aspre critiche, pur apprezzando alcuni spunti analitici, a quei ricercatori e studiosi che in quegli anni si andavano raggruppando sotto il vessillo della *critical medical anthropology*, trovando nelle opere di Roger Keesing, Michael Taussig, Nancy Scheper-Hughes e Lila Abu-Lughod – alcuni tra i tanti – il proprio bersaglio polemico; cfr. Good (1999: 88-98). Si trovano critiche molto simili e, forse, ancor più nette, in un altro testo fondamentale dell’antropologia culturale, ovvero in *Dal rito al teatro* di Victor Turner (1986). Vale la pena ricordare come l’antropologo britannico considerasse riduttive, per il complesso lavoro ermeneutico che viene garantito dall’approccio etnografico, alcune posizioni segnate da una prospettiva ideologica che rendeva più problematico comprendere l’eterogenea architettura dei mondi sociali, portando gli antropologi a essere “incapaci di ironia e di indulgenza”; cfr. Turner (1986: 29).

5. Per una ricostruzione di tutta l’esperienza della psichiatria radicale italiana basagliana, cfr. Foot (2014).

6. Sui rapporti tra la filosofia della prassi di Basaglia e la prospettiva archeologica e genealogica foucaultiana, cfr. Di Vittorio (2002). Tengo tuttavia a specificare che, nonostante l’incontro materiale tra Basaglia e il filosofo francese, oltre che l’apparente convergenza tra alcune tesi basagliane e il momento foucaultiano di analisi delle istituzioni, trovo rischioso e riduttivo accostare il pensiero dei due intellettuali. Una certa collaborazione tra i due è innegabile. È tuttavia necessario operare alcuni distinguo. Se, come tento di mostrare in diversi punti del corpo del testo, in Basaglia il momento politico – il sapere che si traduce in prassi – è fondamento necessario dell’attività speculativa, in Foucault il rapporto tra teoresi e prassi è pressoché invertito. In altre parole, per Basaglia l’impegno e l’azione sono momenti imprescindibili della vita morale, e dunque politica, dell’intellettuale. Il filosofo francese, invece, seppure apparentemente interessato al “cambiamento” dello status quo della società contemporanea, opera secondo una metodologia specifica, che è quella di darsi un oggetto di analisi – ad esempio, l’istituzione – e problematizzare le relazioni di potere e i sistemi di verità che costruiscono l’oggetto medesimo. L’oggetto, dunque, è solo punto di partenza – pretesto – per sviluppare un metodo di analisi, quello critico, che mira a denaturalizzare categorie, enunciati, relazioni. A ciò si deve aggiungere che, soprattutto per quanto riguarda tutte le analisi sulla soggettività e i soggetti portate avanti da Foucault già a partire dal 1975, la complessità e l’articolazione del suo pensiero verso molteplici direttrici non sembrano interamente ricomprese nelle tesi radicali – nel sapere pratico – della psichiatria basagliana. Ciò in virtù del fatto che il pensiero foucaultiano si fonda su una rappresentazione del soggetto e sull’esistenza necessaria di una dimensione di libertà dei soggetti, anche quelli ridotti in condizioni di massima subalternità, totalmente estranea al pensiero basagliano. Il potere e il dominio sono sempre stati relazionali differenti e non si possono ridurre l’uno all’altro. Il potere, come funzione di posizione del soggetto, ha sempre a che

vedere con la libertà dei soggetti di acquisire una nuova posizione nel campo sociale e nel campo di enunciazione. Il dominio, invece, è la negazione di qualsiasi possibilità di relazione di potere. A questo proposito, mi permetto di segnalare un mio recente contributo al dibattito sull'opera di Michel Foucault riletta in prospettiva filosofico-antropologica; cfr. Quarta (2017).

7. Sulla vacuità della categoria di neoliberalismo, nelle sue varie applicazioni con pretesa ermeneutica, cfr. Clemente (2017).

8. Sullo stato come oggetto immaginato e come feticcio si veda Taussig (1992).

9. Il mio rapporto con la psichiatria e i malati psichiatrici ha origini lontane. Figlio di due psichiatri, mia madre ha lavorato in uno degli ultimi Ospedali Psichiatrici in attesa dell'attuazione della legge 180/1978, che ne prevedeva la chiusura. Nonostante mia madre cercasse di evitarmi la vista di persone che mostravano quel tragico stato di abbandono ed impotenza descritto nei testi classici dell'antipsichiatria, è sporadicamente capitato di essermi trovato sull'infinito viale dell'Ospedale Psichiatrico Interprovinciale Salentino. Chiuso nella macchina di mia madre, aspettando il ritorno di mia madre, osservavo quelli che immagino mi sembrassero degli alieni. Carcasse inespressive, con fili di bava che penzolavano senza mai separarsi dalle labbra, passi lenti, faticosi, camicioni bianchi. E tante sigarette. Era uno strano modo di fumare, assente, non come quello che riscontravo nei miei genitori. Anni dopo, lontano dal manicomio, ritrovai pazienti che erano stati a lungo rinchiusi in quell'ospedale. Mia madre era diventata responsabile di una casa famiglia ed io, ragazzino, giocavo con i suoi pazienti. Ancora mi capitava di imbattermi in queste fumate "da robot". Da quei giorni sono passati molti anni ma, in OPG, ho ritrovato nuovamente persone con questa abitudine. Con un lessico che trovo insopportabile, ma allo stesso tempo molto efficace, mi è stato più volte spiegato che questo modo di fumare è un marcatore specifico del ritrovarsi davanti ad un "residuo manicomiale".

10. Nel momento in cui ho iniziato a svolgere la ricerca all'interno dell'OPG era già iniziata la lenta fase di dismissione della struttura, così come prescritto dalla legge 81/2014. Ciò aveva comportato un allontanamento di molti internati lavoranti e, per questo motivo, la direzione dell'OPG aveva richiesto la dislocazione di uno sparuto numero di detenuti ordinari, sette per la precisione, per impiegarli nello stesso ruolo all'interno dell'istituto.

11. Sebbene in questo caso la dimensione sociale del "mangiare insieme" assuma quasi esclusivamente il valore di una cornice entro cui inscrivere altre azioni e altre riflessioni, trovo ugualmente utile segnalare come, sulla stessa situazione e sui significati che il cibo e le pratiche a esso collegate possano assumere in una realtà detentiva, siano state scritte pagine molto interessanti da Francesca Cerbini (2016).

12. Negli istituti detentivi, e un OPG è uno di questi, il contante è proibito. Il denaro è amministrato dagli uffici della ragioneria e internati o detenuti non possono disporre liberamente. Tabacco e caffè diventano così beni di scambio. Opere letterarie o cinematografiche che hanno rappresentato la vita all'interno di istituti di pena o istituti psichiatrici si sono spesso soffermati in modo dettagliato su questo punto; si pensi, ad esempio, all'opera di Bunker, lui stesso a lungo detenuto, oppure a film come *Qualcuno volò sul nido del cuculo* di Miloš Forman, basato sull'omonimo libro di Ken Kesey, o *Si può fare* di Giulio Manfredonia.

13. Per una genealogia del processo di affermazione dell'empatia come qualità fondante la categoria di umanità, cfr. Hunt (2010). Per una rassegna degli studi sul concetto di empatia, in una prospettiva marcatamente antropologica, cfr. Hollan & Throop (2008). Più in generale, è necessario procedere ad una definizione, seppure contingente e transitoria, di cosa si intenda per empatia. Escluderei di trattare l'empatia nel senso di Hunt, ovvero come qualità, come dato. Mi pare più proficuo pensare all'empatia – o, in genere, a tutti i contenuti oggettivi di ciò che chiamiamo affetti e emozioni – come a delle costruzioni

processuali. Direi, allora, seguendo l'analisi proposta da Jason Throop (2008), che l'empatia non è una proprietà irrigidita del soggetto. Essendo dipendente da un contesto – sociale e relazionale – essa risponde ad un processo di costruzione e comprensione dell'alterità. In questo senso ha molto a che vedere con il concetto di presenza (de Martino, 1959, 1977). Darei come assunto che l'empatia, in quanto caso specifico dei modi di comprendere e esperire l'alterità, è un'articolazione complessa del rapporto esistente tra presenza (*being-in-the-world*) e conoscenza relazionale dell'altro (*being-with-others*); cfr. Throop (2010); per una definizione generale dell'empatia come processo intersoggettivo, si vedano anche Throop (2008) e Hollan (2008).

14. “Assistente capo” è una delle qualifiche del Corpo di Polizia Penitenziaria.

Bibliografia

- Basaglia, F. 1967. *Che cos'è la psichiatria?*. Torino: Einaudi.
- Basaglia, F. 2013 (1975). “Crimini di pace”, in *Crimini di pace*, a cura di Basaglia, F. & F. Ongaro Basaglia, pp. 11-106. Milano: Baldini & Castoldi.
- Basaglia, F. 2014 (1968). “Il problema della gestione”, in *L'istituzione negata*, a cura di F. Basaglia, pp. 370-380. Milano: Baldini & Castoldi.
- Bourdieu, P. 2014 (1998). *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli.
- Carnevali, B. 2018. Contro la Theory. Una provocazione. *Studi culturali*, 15 (1): 75-81.
- Catalfamo, C. 2010. *L'Ospedale Psichiatrico Giudiziario. Nascita, evoluzione e chiusura di una struttura*. Roma: Primitivi Editore.
- Cerbini, F. 2016. *La casa del sapone. Etnografia del carcere boliviano di San Pedro*. Milano: Mimesis.
- Clemente, P. 2017. Postfazione. Segnali da una deriva o coordinate di una nuova mappa?. *Lares*, 83 (3): 527-536.
- Clifford, J. 2010 (1988). *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Corleone, F. & A. Pugiotto 2013. *Volti e maschere della pena. Opg e carcere duro, muri della pena e giustizia ripartiva*. Roma: Ediesse.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.
- Dei, F. 2005. “Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza”, in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, pp. 7-76. Roma: Meltemi.
- Dei, F. 2017. “Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica”, in *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, a cura di Dei, F. & C. di Pasquale, pp. 9-49. Roma: Donzelli.
- de Martino, E. 1959. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- de Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Di Vittorio, P. 2002. *Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base*. Verona: Ombre Corte.
- Fassin, D. 2010. *La Raison humanitaire: Une histoire morale du temps présent*. Paris: Seuil.

- Fassin, D. 2014. *Ripoliticizzare il mondo*, a cura di C. Pilotto. Verona: Ombre Corte.
- Fassin, D. 2016. *Punir. Une passion contemporaine*. Paris: Seuil.
- Ferraro, A. 2005. *Delitti e sentenze esemplari*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Ferraro, A. 2014. *Voglio la neve qui ad Aversa*. Roma: Sensibili alle foglie.
- Foot, J. 2014. *La «Repubblica dei matti». Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*. Milano: Feltrinelli.
- Fornari, U. 2015. *Trattato di psichiatria forense*. Milano: Utet Giuridica.
- Foucault, M. 2014 (1975). “La casa della follia”, in *Crimini di pace*, a cura di Basaglia, F. & F. Ongaro Basaglia, pp. 143-159. Milano: Baldini & Castoldi.
- Goffman, E. 1968 (1961). *Asylums*. Torino: Einaudi.
- Goffman, E. 2014 (1975). “La follia del «posto»”, in *Crimini di pace*, a cura di Basaglia, F. & F. Ongaro Basaglia, pp. 331-384. Milano: Baldini & Castoldi.
- Good, B. 1999 (1994). *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino: Einaudi.
- Hollan, D. 2008. Being There: On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood. *Ethos*, 36 (4): 475-489.
- Hollan, D. & J. Throop 2008. Whatever Happened to Empathy?: Introduction. *Ethos*, 36 (4): 385-401.
- Hunt, L. 2010 (2007). *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*. Roma-Bari: Laterza.
- Manacorda, A. 1982. *Il manicomio giudiziario: cultura psichiatrica e scienza giuridica nella storia di un'istituzione totale*. Bari: De Donato.
- Manacorda, A. 1988. *Folli e reclusi. Una ricerca sugli internati negli ospedali psichiatrici giudiziari italiani*. Firenze: La Casa Usher.
- Miravalle, R. 2015. *Roba da matti. Il difficile superamento degli ospedali psichiatrici giudiziari*. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Quarta, L. 2017. “L'arco di Ulisse. Riflessioni per una possibile antropologia foucaultiana”, in *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, a cura di Dei, F. & C. di Pasquale, pp. 81-100. Roma: Donzelli.
- Scheer, M. 2012. Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A bourdieuan approach to understanding emotions. *History and Theory*, 51: 193-220.
- Scheper-Hughes, N. 2005. “Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio”, in *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, pp. 247-302. Roma: Meltemi.
- Taussig, M. 1992. “Maleficium: State Fetishism”, in *The Nervous System*, pp. 111-140. London: Routledge.
- Throop, J. 2008. On the Problem of Empathy: The Case of Yap, Federated States of Micronesia. *Ethos*, 36 (4): 402-426.
- Throop, J. 2010. Latitudes of Loss: On the Vicissitudes of Empathy. *American Ethnologist*, 37 (4): 771-782.
- Turner, V. 1986 (1982). *Dal rito al teatro*. Bologna: il Mulino.
- Wacquant, L. 2013. *Iperincarcerazione. Neoliberismo e criminalizzazione della povertà negli Stati Uniti*. Verona: Ombre Corte.

Riassunto

A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta una teoria interpretativa della contemporaneità si è progressivamente imposta. Essa, nota con il nome di "teoria critica", ha voluto rileggere il mondo seguendo l'asse del potere, dell'esercizio del potere, della creazione di subalternità. Tutto questo, in genere, ha avuto come presupposto la critica dei sistemi capitalistici e, come oggetto di analisi privilegiato, le istituzioni della modernità. Ospedali, manicomi, scuole, prigioni.

Questo testo vuole presentare uno spaccato di una ricerca etnografica svolta all'interno di uno degli ultimi Ospedali Psichiatrici Giudiziari (OPG) italiani, istituzioni che, preposte alla cura e al contenimento della follia e del crimine, dovrebbero essere oggetto par excellence dove applicare i precetti della teoria critica. L'etnografia, tuttavia, principio dello scandalo, mostra una realtà istituzionale e umana ben diversa da quella immaginabile alla luce di una rappresentazione "criticista" del mondo. L'analisi etnografica mette in risalto un terreno brulicante, in cui i soggetti mutano in continuazione, sovvertendo qualsiasi logica binaria, che li vorrebbe separati e opposti. Vittime e carnefici, dominanti e dominati, soggetti attivi e soggetti passivi sono ruoli che sfumano in una molteplicità di forme di convivenza che fanno della reciproca negoziazione il presupposto del superamento del concetto di istituzione totale. L'OPG, nell'etnografia, più che mostrarsi nella sua totalità, si offre nella sua plasticità. La tesi di questo scritto è, dunque, doppia: da un lato, segnalare i limiti di una teoria monolitica che mal si accorda alla realtà etnografica; dall'altra, offrire uno spaccato denso della quotidianità di soggetti multidimensionali, e dunque possibili e reali.

Parole chiave: Ospedale Psichiatrico Giudiziario, malattia mentale, soggettività, empatia, plasticità, pratiche di negoziazione.

Abstract

Starting with the 1950s and 60s, a new interpretive theory of the contemporary world has taken root: the so-called "critical theory". It has tried to follow the trajectories and places of "power" and the creation of subaltern subjects, presupposing a critique of capitalism and a similarly critical view on the institutions of modernity: hospitals, asylums, schools, prisons.

This article aims to present some findings of an ethnographic fieldwork inside one of the last High Security Hospitals (OPG) in Italy, a place which, with its objective of "curing" and containing the mentally ill offenders, should be one of the privileged sites for that kind of "critical" analysis. My ethnography, however, shows an institutional, and human, reality that is significantly different from what the "critical" representation would lead one to expect. It shows a shifting field, one in which subjects are in constant flux, and one that subverts any and all binary separation of forces at play. Victims and executioners, passive and active subjects, subalternity and hegemony blend into each other in a range of different modes of sharing and dwelling that, through reciprocal negotiation, transcend the confines of the total institution. The OPG, in my ethnography, shows itself in its plasticity, rather than in

its (supposed) monolithic nature. Therefore, my aim is twofold: on the one hand, to underscore the limits of an excessively rigid theory difficult to square with my ethnographic experience; on the other, to offer a slice of the everyday of multidimensional, contingent, “real” subjects.

Key words: High Security Hospital, mental illness, subjectivities, empathy, plasticity, practice of negotiation.

*Nondik gatoz?*¹
Riconfigurare il passato attraverso
le indagini genetiche per riscrivere
il presente in *Euskal Herria*

Laura Volpi
Università degli Studi di Milano

**La retorica della separazione
e la costruzione dell'etnia basca**

Gli studi genetici suggeriscono che tutta l'umanità attuale discenda da un gruppo di progenitori africani, che circa sessantamila anni fa ha iniziato un viaggio straordinario. Le impronte di quella traversata, da quell'Adamo (Omo I e Omo II dell'Etiopia) fino a me nell'attualità, possono essere studiate, visto che sono scritte nei miei geni. [...] Attraverso un tampone boccale ho prelevato della saliva, questa è stata inviata negli Stati Uniti dove, a partire dal cromosoma Y, è stato eseguito l'intero studio. [Ho fatto analizzare il mio DNA] con la finalità non solo di parlare dei nostri antenati, ma anche di scoprire da dove proveniamo realmente, [...] fino ad arrivare alla nostra Euskal Herria di oggi (Mail di Txetxu, 26 luglio 2014).

Con queste parole incomincia il racconto genetico di Txetxu, uno dei miei principali informatori sul campo. Txetxu vive in *Euskal Herria* ed è membro attivo di un'associazione di genealogisti baschi, denominata Antzinako². Quando l'ho incontrato a Sare³ mi ha raccontato di aver deciso di conoscere la propria storia genetica inviando del materiale biologico all'impresa Family Tree DNA, nei laboratori dell'Università dell'Arizona. L'agenzia a cui si è rivolto è quella di “*The Genographic Project*”, un ambizioso programma sviluppato a partire dal 2005 dal National Geographic che, utilizzando tecniche avanzate per l'analisi del DNA, si propone di studiare la storia delle migrazioni dell'essere umano. Ogni persona può partecipare a questo progetto facendosi spedire a casa un *kit* da 199.99 dollari, denominato *Geno 2.0 Kit*⁴, che contiene dei tamponi boccali e delle istruzioni che illustrano come raccogliere e inviare agli studiosi il proprio materiale genetico.

L'obiettivo del presente articolo è quello di dimostrare l'importanza di un'analisi etnografica incentrata sulle implicazioni socio-culturali degli studi dei genetisti. Venendo rimaneggiati dal pubblico dei non esperti, tali studi possono risultare in grado di «riscrivere i parametri contemporanei dell'azione sociale» (Trupiano 2013: 43) in virtù di una riconfigurazione del passato collettivo. La storia che Txetxu mi ha raccontato servirà da pretesto per delineare gli usi sociali della genetica nel territorio basco: le sue considerazioni testimoniano, attraverso un esempio concreto, cosa significhi “leggere il proprio passato nel DNA”. Attraverso il suo racconto verremo condotti verso riflessioni più ampie che coinvolgono i concetti di “identità”, di “fabbricazione dell'umano”, e di “costruzione della comunità”: l'idea che nelle profondità più intime della nostra natura si annidino elementi capaci di spiegare gli inizi dell'umanità può generare, a partire da un suggestivo intreccio di scienza e legittimazione ideologica, un discorso che dalla storia individuale può condurre alla reificazione di nozioni legate alle origini di un popolo e all'identità etnica.

L'*Euskal Herria* è una regione situata nei Pirenei settentrionali e affacciata sul Mare Cantabrico, a cavallo tra lo Stato spagnolo e la Francia. Gran parte del popolo basco, da diversi anni, chiede di veder riconosciuto il diritto di costituire uno Stato formato da Sette Province⁵ e denominato *Euskal Herria*, letteralmente “la terra di coloro i quali parlano *euskera*”. Questo territorio è stato protagonista di una vicenda storica e politica molto complessa⁶, nota in Europa principalmente a causa delle azioni violente promosse, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, dal gruppo indipendentista ETA⁷.

Espressione di una moderna forma di etnicità (Appadurai 2012: 177), il nazionalismo basco contemporaneo deve essere indagato tenendo presenti le diverse dinamiche che si collocano alla base dei processi di costruzione dell'identità etnica del popolo *euskaldun*⁸. Tra di esse spicca in particolar modo il ruolo assunto dalla moderna globalizzazione che, lungi dal produrre esclusivamente omogeneizzazione e massificazione, è in grado di rivitalizzare pratiche e discorsi locali. Il popolo basco si trova oggi costantemente in bilico tra la tradizione e la modernità (Zulaika 2000: 244): il nazionalismo autoctono pertanto deve essere indagato cercando di prescindere dall'idea stereotipata secondo la quale il popolo basco rappresenti ancora oggi un isolato etnico-culturale. Per fare questo è bene ricordare che nella produzione dell'identità etnica basca i cosiddetti “discorsi tradizionali” si incontrano sovente con i fenomeni globali⁹. Le indagini dei genetisti contemporanei, ad esempio, si innestano in *Euskal Herria* su un terreno estremamente fertile: le ricostruzioni genealogiche, a partire dal Sedicesimo secolo, hanno occupato un posto di primo piano nella definizione dell'etnicità basca e la nozione di “sangue” ha giocato

per un lungo periodo un ruolo fondamentale all'interno delle politiche di riconoscimento di questo popolo. A partire dal 1526 venne riconosciuta l'*hidalguía universál*, ovvero la nobiltà universale di tutti gli abitanti della Viskaya e delle altre province basche: la condizione di nobiltà permetteva al popolo *euskaldun* di mantenere numerosi privilegi¹⁰ nei confronti del Regno di Castiglia, ma doveva essere attestata per ciascun individuo attraverso la certificazione della purezza di sangue. La persona interessata doveva presentare il cosiddetto *Pleito de hidalguía*, che dimostrasse che le sue origini familiari fossero inequivocabilmente basche. L'antropologo Juan Aranzadi collega questi fatti a un processo di essenzializzazione della "razza basca": attraverso il riconoscimento della nobiltà universale del popolo *euskaldun*, gli abitanti delle Sette Province avrebbero trasformato un criterio di gerarchizzazione sociale in un parametro di discriminazione etnica (Aranzadi 2001: 890). A partire dal XVI secolo vennero infatti incoraggiate unioni endogamiche e vennero intraprese politiche dell'immigrazione estremamente restrittive (Stallaret 1998: 72). Venne forgiata inoltre una tradizione, ripresa successivamente dal nazionalismo radicale di Sabino Arana (1980), basata sulla costruzione di miti che legittimavano la continuità biologica e genealogica di un intero popolo. Quest'ultimo veniva definito talvolta come discendente di Túbal (nipote del patriarca biblico Noè), talvolta come il diretto erede di Adamo ed Eva (Vaca de Osma 2001: 14).

A partire dal XIX secolo numerosi studiosi stranieri, incuriositi da questo popolo che sembrava aver mantenuto invariate le sue tradizioni e il suo idioma, incominciarono a produrre una serie di indagini archeologiche e linguistiche. Queste ultime, supportate dalle tesi di folcloristi, antropologi culturali e fisici autoctoni produssero una sorta di reinvenzione dell'individuo basco (Zulaika 2012: 17). Si iniziò a postulare che il popolo *euskaldun* fosse diverso (e per certi versi inclassificabile) rispetto a quelli limitrofi e che la sua lingua (non appartenente alla famiglia indeuropea) si fosse mantenuta intatta nel corso dei secoli, grazie all'isolamento fisico e culturale della gente del posto. Nessuno di questi studi aveva il dichiarato intento di costruire l'identità etnica basca, eppure il fatto che il discorso scientifico si avvallesse di espressioni come "tipo basco" o "etnia basca" aiutò a conferire un certo grado di solidità a questo genere di oggetti.

A partire dalla fine degli anni Ottanta del Novecento, a seguito dello sviluppo delle indagini archeogenetiche, si sta assistendo in *Euskal Herria* a un vero e proprio "ritorno alle grotte preistoriche". Diversi scienziati suggeriscono che l'isolamento genetico del popolo basco sarebbe in grado di rendere conto della peculiarità di alcuni suoi tratti tipici, in quanto sarebbe connesso alla «preservazione dell'eredità culturale» (Piazza, Cappello & Cavalli-Sforza 1988: 169) e linguistica degli antenati (Piazza 2001:

72-86; Cavalli-Sforza 1987: 129-137; Piazza, Cappello & Cavalli-Sforza 1988: 169-177).

Alcuni degli argomenti esposti dai genetisti sono in grado di rimodellare e riproporre «narrative preesistenti intorno alla razza e all'identità nazionale», (Kent *et al.* 2014: 736), andando a riesumare una certa retorica della separazione (Zulaika 2000: 21) ispirata dal discorso scientifico di fine Ottocento. Appare doveroso sottolineare che l'oggetto di una simile indagine etnografica non è rappresentato dal prodotto scientifico scaturito dalle indagini dei genetisti. Gran parte dei progetti da essi sviluppati, lungi dall'essere affetti da un'ossessione naturalista, annoverano tra i principali obiettivi quello di combattere ogni forma di razzismo biologico. Tuttavia, una volta che gli studi genetici entrano a far parte delle arene politiche, iniziano a interagire con una grande varietà di schemi interpretativi preesistenti. Quando l'identità di un popolo diviene una risorsa politica, può accadere che il DNA si trasformi in un simbolo in grado di veicolare una serie di processi di naturalizzazione che divengono importanti (a volte addirittura necessari) all'interno delle dinamiche di negoziazione identitaria. Le interazioni tra il linguaggio della scienza genetica e il senso comune promuovono oggi l'idea che le Sette Province siano abitate da un raggruppamento etnico dotato di un patrimonio genetico condiviso: in diversi articoli di giornale il genoma basco viene definito «puro» (Gámez 2015), un «fossile vivente dei primi esseri umani moderni europei» (Vivanco 2008), e molto spesso la sua antichità viene messa in relazione alla singolarità della lingua *euskera* (Alvaro 2013).

Sono numerosi oggi i casi nel mondo che dimostrano quanto vivi e tenaci siano questi nuovi progetti di scoperta (e spesso di riedificazione) del proprio passato attraverso le indagini molecolari (Maca Meyer 2008; Kent *et al.* 2014; Kent *et al.* 2012; Tamarkin 2014). Crescente inoltre è il numero di antropologi che si occupa di questi nuovi ambiti di ricerca (Palmié 2007; Simpson 2000; Kent 2013; Solinas 2013; 2015; Trupiano 2013). I casi etnografici fino ad ora analizzati dimostrano da un lato il ruolo di primo piano assunto da questo tema all'interno della letteratura antropologica internazionale, dall'altro la pervasività delle narrazioni genetiche in ambito locale.

L'aplogruppo di Txetxu e la mandibola di Santimamiñe: i baschi come reliquie paleolitiche

Risulta interessante, a questo punto del discorso, offrire un breve resoconto di alcuni studi condotti da un gruppo di genetisti baschi: essi appaiono fortemente evocativi per quanto concerne il problema dell'attribuzione di

significato alle indagini genetiche da parte del pubblico¹¹. Nei primi anni 2000 il gruppo BIOMICS¹² dell'Universidad del País Vasco ha realizzato un'indagine archeogenetica¹³ sui reperti ritrovati nella grotta di Santimamiñe¹⁴. Dopo aver analizzato il DNA mitocondriale della mandibola ritrovata nel giacimento preistorico e aver scoperto il suo aplogruppo¹⁵ di appartenenza (T2b), gli scienziati hanno comparato tale campione con quelli di 242 individui contemporanei. Il lavoro, il cui intento era quello di ricostruire «la storia biologica della cornice basco-cantabrica» (Cardoso *et al.* 2011: 387), cercava di istituire una correlazione tra soggetti appartenenti a diverse aree geografiche: furono dunque analizzati i campioni biologici delle popolazioni autoctone del Paese Basco, del Nord della Navarra e della Cantabria (Cardoso *et al.* 2011: 389). L'indagine partiva dal presupposto che esistesse un isolamento riproduttivo nelle popolazioni che abitavano questi luoghi.

Questo primo studio porta alla luce alcuni fatti curiosi. Innanzi tutto per confermare tale isolamento i genetisti hanno preso in considerazione i campioni di individui che possedevano delle caratteristiche ben specifiche: soltanto i soggetti i cui nonni materni e paterni fossero nati nelle zone sopra indicate erano ammessi a tale indagine (Cardoso *et al.* 2011:387). Addirittura in Vizcaya, in Guipuzkoa e nel Nord della Navarra vennero selezionati unicamente quegli individui i cui primi otto cognomi fossero rigorosamente baschi¹⁶ (Cardoso *et al.* 2011:387). Considerando tali presupposti, non risulta difficile sposare le critiche avanzate da alcuni etnologi contemporanei a questo genere di indagini genetiche: la selezione previa dell'universo dei campioni mette in luce il fatto che lo studio citato pretenderebbe di confermare l'isolamento biologico di un gruppo umano a partire da dati di origine storica e sociale (i cognomi, o il luogo di nascita dei nonni materni e paterni) che già farebbero pensare a una situazione di chiusura. Si tratta di un discorso tautologico, in cui l'immaginario pubblico e la storia vengono riscritti «nella forma di tabelle di frequenze alleliche» (Trupiano 2013: 49).

Il secondo elemento curioso riguarda le conclusioni dell'indagine: dalla comparazione del DNA estratto dalla mandibola di Santimamiñe è risultato che l'aplogruppo T2b non corrispondesse con quello di nessun individuo basco sottoposto allo studio¹⁷. Tale esito inatteso portò gli scienziati a ripetere l'indagine qualche anno più tardi, questa volta considerando soltanto i soggetti provenienti dalle popolazioni più vicine alla grotta di Santimamiñe. Nella primavera del 2012 il gruppo BIOMICS raccolse quindi 158 campioni di saliva da individui risidenti nella riserva di Urdaibai, luogo in cui è ubicata la grotta. Il DNA mitocondriale¹⁸ di tali campioni venne comparato con quello estratto dai frammenti ossei ritrovati nel giacimento preistorico, rivelando una grande somiglianza.

Seppure questo studio non proponga alcun riferimento esplicito all'esistenza di una "identità basca", né tanto meno cerchi di avvallare l'ipotesi della presenza di una "razza" autonoma, le conclusioni tratte dal quotidiano spagnolo *El Mundo*, suonano piuttosto familiari: «la scoperta permette di sostenere l'ipotesi secondo cui la popolazione attuale discenda dagli antichi abitanti della grotta di Santimamiñe» (4.000 años viviendo en Urdaibai: 2013). La notizia ricevette una grande eco e comparvero alcuni articoli su riviste e siti internet baschi e spagnoli¹⁹. È importante ricordare che il ruolo dell'antropologia culturale non è affatto quello di confermare o meno la veridicità di queste indagini scientifiche: piuttosto è quello di comprendere il modo in cui questi racconti vengano colti "in superficie" e vengano dunque utilizzati in ambito sociale (Kent & Ventura Santos 2012; Tamarkin 2014; Kent 2013; Solinas 2013; Trupiano 2013). Molto spesso i media concorrono a istituire un ponte tra l'organo scientifico e il pubblico. Spesso inoltre il modellamento delle narrazioni genetiche, intrapreso dagli organi di stampa, non è immune da dubbie interpretazioni. Sul sito Internet del giornale "El País", ad esempio, si può leggere il resoconto dell'indagine di Urdaibai: nonostante la corrispondenza genetica tra gli uomini di Cro-magnon e gli abitanti della riserva possa sembrare sorprendente, afferma il giornalista, alcuni indizi riguardanti la grande antichità dei lignaggi materni della popolazione basca sarebbero stati individuati in passato. Tra di essi l'articolo segnala ad esempio «il mantenimento dei cognomi originari della zona o la condivisione di espressioni e locuzioni idiomatiche. Caratteristiche del posto che [indicherebbero] una grande presenza di generazioni passate nel suddetto ambiente» (*Un estudio relaciona a los habitantes de Urdaibai con los de Santimamiñe*: 2013).

A dire la verità queste affermazioni non possono che far pensare a un grande malinteso: è chiaro infatti che tanto i cognomi, quanto le espressioni idiomatiche difficilmente potrebbero suggerire un legame tra gli uomini moderni e il possessore di una mandibola risalente a 4000 anni fa. Interpretazioni di questo tipo sembrano dimenticare che ogni elemento culturale (si tratti della lingua, dei cognomi o appunto delle locuzioni idiomatiche) è sottoposto a diverse contingenze e vicissitudini. Se non si tiene conto di questi elementi, i rischi del riduzionismo e della radicalizzazione identitaria tendono a ripresentarsi con forza. La conclusione presentata nell'articolo di "El País" si basa sull'assunto ingenuo che la genealogia (i cognomi), il corredo genetico e la cultura di una popolazione siano tre aspetti sostanzialmente intercambiabili. Come sottolineato da Ander Ros²⁰, uno dei miei principali informatori sul campo, nonostante non possa essere negato un certo grado di comunicazione tra i tre livelli, risulta difficile credere che un qualsiasi aspetto culturale si innesti semplicemente su un sostrato naturale:

Certo che i tre oggetti possono tenersi la mano, ma non è necessario. Ho conosciuto alcuni gitani con cognomi baschi e con un'ottima pronuncia basca. Al contrario mio padre, che era nato a Eraul (in Navarra) aveva due cognomi certamente non baschi: Ros e López. E la sua famiglia aveva perso la lingua basca da almeno sei generazioni, cosa che non ha certo impedito ai suoi figli di recuperarla (Intervista a Ander: 2 settembre 2015).

È precisamente a partire da un simile appiattimento che sorgono nuove domande e necessità: alla scienza moderna viene chiesto di corroborare o confutare i miti riguardanti l'isolamento basco o le origini della lingua *euskera* e spesso si tenta di rispondere alla domanda «da dove vengono i baschi?» (Gámez 2015). Più volte nel corso del mio soggiorno a Donostia²¹ mi è stato mostrato quanto la suggestione creata da tali studi stia coinvolgendo il pubblico basco:

Ultimamente ho notato un interesse direi quasi affannoso nei confronti della preistoria. E spesso questo interesse è legato agli studi genetici. C'è gente che ha iniziato a studiare il tema legandolo all'origine dell'euskera e della razza basca e... io credo che stiano delirando: fanno congressi a riguardo, riunioni, scrivono articoli. Alcuni li conoscevo da molto tempo, sono amici. Non sono esperti del settore, ma semplicemente persone che si interessano alla questione. C'è un impegno qui, tra i "puristi" che affermano che abbiamo i geni non so come (geni diversi rispetto agli altri) e quindi questo proverebbe che l'euskera è una lingua antichissima, come il nostro popolo sarebbe antichissimo (Intervista a Ander, 5 settembre 2015).

È interessante a tale proposito ritornare per un momento a Txetxu e alla sua "storia genetica": la caratteristica che maggiormente mi ha incuriosito nello scritto da lui inviati, consiste nelle modalità attraverso le quali viene narrato il percorso dei suoi antenati.

Circa trentamila anni fa, un discendente del Clan [M173], compiendo il suo cammino in Europa, diede origine al marcatore M343, il marcatore che definisce il mio aplogruppo. Sono discendente diretto delle persone che dominarono l'espansione umana in Europa, i Cro-magnon. Essi sono responsabili delle famose pitture trovate in Euskal Herria, nel sud della Francia e in Spagna (Mail di Txetxu, 10 agosto 2014).

L'idea che la natura sia in grado di "parlare" attraverso i geni, e che la voce dello scienziato abbia il compito di tradurre i codici nucleotidici in frammenti di verità storica, sembra percorrere l'intero racconto. Il cromosoma Y di Txetxu si trasforma in un reperto archeologico che, come quelli ricavati dalle caverne, è in grado di svelare preziose informazioni riguardo alla vita dei progenitori: «i miei antenati sapevano come cucire vestiti, usando le fibre naturali delle piante e possedevano strumenti relativamente avanzati di pietra, osso e avorio» racconta Txetxu (mail del 10 agosto 2014).

Nonostante le palesi implicazioni sociali, il ruolo politico della genetica viene spesso negato proprio dagli stessi genetisti che definiscono «il proprio lavoro solo in termini di affermazioni scientifiche» (Trupiano 2013: 43): l'individuo e la sua storia genetica personale vengono considerati il centro di queste indagini, le quali nulla spartiscono con il razzismo biologico. Eppure, come si è accennato in precedenza, quando tali studi entrano a far parte del dibattito politico e vengono riproposti dal pubblico dei “non addetti ai lavori”, subiscono un processo di risemantizzazione che trasforma gli oggetti della scienza genetica in simboli e costrutti sociali, i quali devono essere analizzati come dei veri e propri oggetti etnografici (Trupiano 2013).

Quando gli esseri umani [intende l'Homo Sapiens] si avventurarono per primi fuori dall'Africa, circa 60.000 anni fa, lasciarono delle impronte genetiche che ancora oggi sono visibili. Realizzando una lettura dei nostri geni è possibile creare un'immagine che ci mostra come e quando gli antichi esseri umani si sono spostati per il mondo (Mail di Ttextu, 10 agosto 2014).

È possibile, in altre parole, individuare le radici dei diversi gruppi umani. Approfondire la conoscenza delle origini aiuta ad articolare l'idea di comunanza dei gruppi sociali: quanto più lontano nel tempo tali origini vengono collocate, tanto più paiono in grado di rafforzare e legittimare le identità (Zerubavel 2005: 180). Questa affermazione sembra particolarmente evidente se si considera il ruolo attribuito ai cosiddetti “miti delle origini” nella legittimazione di alcune scelte politiche. Si è accennato ad esempio al mito che attribuisce a Túbal la fondazione della terra basca. Ai fini di tale indagine risulta particolarmente importante evidenziare come tale «ossessione embriogenetica» (Bloch 2009: 25) abbia giocato un ruolo fondamentale all'interno di quelle battaglie identitarie per il predominio di una o dell'altra rappresentazione della storia. Radicare il presente nel passato, e per di più in un passato naturalmente accertato, appartiene ad un processo di stabilizzazione a cui ogni gruppo umano anela. Secondo Francesco Remotti l'edificazione dell'identità individuale o, nel nostro caso, dell'identità sociale è un compito che l'uomo tende a delegare a enti che rispondono a leggi universali e a principi primi. Egli, in virtù degli stessi, viene liberato da ogni responsabilità (Remotti 2013: 71). Rivendicare, come fanno molti articoli di giornale, la peculiarità o l'antichità del corredo genomico di un popolo è un atteggiamento che si iscrive perfettamente all'interno di queste dinamiche. Invece di affidarsi ai libri di storia, ai miti o agli antichi testi religiosi, le nuove indagini genetiche offrono la possibilità di leggere e interpretare un altro genere di testo. Le lunghe catene nucleotidiche altro non sarebbero che pagine entro le quali, attraverso un linguaggio criptato (Solinas 2013: 22), verrebbe narrata la storia

dei nostri progenitori. L'aspetto sorprendente di questi "libri genetici" è che essi sono sempre stati presenti nell'intimo di ogni individuo, ciò che mancava erano gli scienziati capaci di leggerli e interpretarli. Oggi invece nei laboratori, veri e propri «spazi oracolari» (Solinas 2003: 98), viene offerta la possibilità di individuare quell'eredità che da sempre ci lega ai nostri antenati e di conseguenza a chi oggi condivide il nostro patrimonio genetico.

Le agenzie di *DNA consulting* inoltre offrono la possibilità al cliente di essere istruito e pertanto iniziato ai linguaggi molecolari (Solinas 2013: 12). Quando il campione di DNA viene analizzato, infatti, al fruitore del servizio vengono presentati una serie di codici, formati da numeri e lettere di difficile interpretazione:

Il mio DNA, [mi informa Txetxu], è stato analizzato attraverso le Short Tandem Repeats (o STRs), le quali ripetono i segmenti del mio genoma. Le STRs del mio cromosoma Y sono le seguenti: DYS393:13 DYS439:11 DYS388:12 DYS385a:11 DYS19:14 DYS389-1:13 DYS390:24 DYS385b:15 DYS391:10 DYS389-2:16 DYS426:12 DYS392:13224 (Mail di Txetxu, 10 agosto 2014).

Il «cliente-iniziando» (Solinas 2013: 12) verrà messo nella condizione di comprendere il significato di questi codici: gli verrà spiegato che le STR sono delle sequenze ripetute e non codificate di DNA²², le quali contengono un alto livello di polimorfismo e pertanto rappresentano materiale estremamente prezioso per tutti gli studiosi di genetica delle popolazioni.

Leggendo il racconto genetico di Txetxu si rimane colpiti proprio dall'operazione di "traduzione" del linguaggio criptato e oscuro delle indagini scientifiche nel più comprensibile e accattivante racconto storico. Questo fatto è in grado di dimostrare quanto la narrativa genetica sia capace di produrre «l'illusione di una sequenza straordinaria» (Zulaika 2000: 95), di una catena ininterrotta in grado di confermare, mediante la retorica continuista, il «sogno identitario» (Fabietti 2013: 163) di chi spera di appartenere a un gruppo immediatamente riconoscibile. Così la nascita del linguaggio, il miglioramento delle armi, la cooperazione, i cambiamenti climatici e molti altri fattori sono emersi dalle tracce genetiche, da quel naturale lascito ereditario costituito dai polimorfismi del cromosoma Y. Questi ultimi, usando il linguaggio di Txetxu, si sarebbero «accumulati in sequenze come gli strati di uno scavo archeologico» (Mail di Txetxu, 10 agosto 2014), fino a dare origine all'aplogruppo del mio interlocutore. Il racconto di Txetxu è corredato da un cladogramma che mostra, esattamente come un albero genealogico, le relazioni di discendenza dei membri dell'aplogruppo Rb1. Invece di essere indicati attraverso il cognome, gli antenati del mio informatore sono rappresentati dalla lettera M, seguita

da una cifra: si tratta del marcatore del cromosoma Y che definisce ogni separazione delle popolazioni²³.

Prima di continuare la narrazione genetica di Txetxu sembra interessante presentare un servizio proposto dall'impresa svizzera iGenea. Questa parentesi aiuterà infatti a comprendere in che modo si compie quel salto che dalla ricostruzione degli alberi filogenetici porta alla ricerca della propria etnia di appartenenza. L'impresa, con sede a Zurigo, propone tre diversi tipi di test²⁴ in grado di determinare se le linee di discendenza (materna, paterna o entrambe) abbiano a che vedere con l'etnia basca. Rispondere alla domanda «lei è basco?»²⁵ è una faccenda molto complicata secondo i curatori del sito internet dell'agenzia, i quali sostengono: «i baschi non solo posseggono una storia e una lingua particolare, ma studi recenti hanno dimostrato che essi si differenziano anche fortemente dai francesi e dagli spagnoli a causa della loro eredità genetica»²⁶. Gli antropologi culturali propongono di prestare particolare attenzione al fatto che i test genetici, offerti da questo genere di imprese, siano dei veri e propri prodotti commerciali (Solinas 2015: 90). Concepire ogni indagine genetica come una fonte di guadagno porta a sviluppi centrali per la presente trattazione: la dinamica della compravendita legittima l'uso, da parte delle agenzie di *DNA consulting*, di formule retoriche e di un linguaggio pubblicitario che, se interpretati alla lettera dai potenziali clienti, rischiano di veicolare interpretazioni essenzialiste dell'identità etnica. Vale la pena riportare le parole che si possono leggere su una pagina del sito:

Oggi giorno più del 60% dei baschi spagnoli si definisce esclusivamente come basco e non come spagnolo o francese, mentre solo un 2% si definisce spagnolo e un 4% come francese e non basco. I baschi, gli spagnoli e i francesi si differenziano geneticamente in modo molto pronunciato, in maniera tale che è possibile [operare] una distinzione genetica. I baschi spagnoli e francesi esibiscono un aplogruppo differente dai loro vicini. [...] "Essere basco", pertanto non solo si definisce attraverso la lingua o attraverso gli antenati, ma si può anche determinare attraverso l'uso della genetica, e ciò aiuta a rispondere a molte domande²⁷.

Le parole sopra riportate sono estremamente evocative e conducono direttamente al nodo della questione: l'autorità della scienza molecolare può essere utilizzata per tracciare i confini delle comunità etniche, decretando in questo modo l'esistenza di gruppi identitari, che si distinguono gli uni dagli altri a partire dall'individuazione di una "sostanza naturale". L'agenzia iGenea propone innumerevoli progetti, molti dei quali volti a scoprire proprio l'appartenenza ai diversi "gruppi etnici" (ebrei, celti, vichinghi...). I pericoli che si corrono mettendo in atto questo genere di interpretazioni della scienza genetica sono molteplici (*infra*) e vanno dalla

genetizzazione²⁸ di ogni ambito della vita umana (Lippman 1991), alla creazione di «comunità genetiche immaginate» (Simpson 2000).

Alla luce di queste nuove riflessioni non dovrebbero sorprendere le conclusioni che Txetxu ha cercato di trarre dalla sua indagine genetica. Conoscere e ripercorrere la storia degli spostamenti dei suoi antenati è stato, usando le sue parole, «un bell'esercizio, che magari potrà tornare utile ai [suoi] discendenti» (Mail di Txetxu, 10 agosto 2014). Eppure un'inquietudine, come lui stesso l'ha definita, lo ha spinto oltre: dopo aver conosciuto il suo aplogruppo di appartenenza, ha voluto capire se esso corrispondesse o meno all'etnia basca. Il suo desiderio per la verità non è stato realizzato²⁹:

Mi sono consultato con il The Genographic Project. Questi hanno mandato la mia domanda al Family Tree DNA, il quale la verità è che non ha apportato nulla di nuovo ai miei desideri. Sì... sono arrivati a darmi un nuovo aplogruppo, più avanzato del precedente. Da questa nuova investigazione con il FTDNA³⁰, ho saputo che il mio nuovo aplogruppo è il R1b1b2a1b (Mail di Txetxu, 10 agosto 2014).

L'impresa ha inoltre ricordato a Txetxu che l'aplogruppo R1 è il più diffuso in Europa e che le zone in cui esso è più presente sono il Galles, il Paese Basco e l'Irlanda, con una frequenza vicina al 90%. Questa dichiarazione (molto generica, come lo stesso Txetxu lamenta) ha tutto il sapore di quelle «felici tautologie» di cui Valeria Trupiano parla nella sua monografia (Trupiano 2013: 49), e che sono tipiche di diverse narrazioni molecolari.

Genetica e progetti antropo-poietici

A questo punto del discorso resta da considerare un ultimo aspetto, ovvero quello più strettamente legato all'edificazione dell'umano. Esso coinvolge direttamente il problema della correlazione tra eredità biologica e culturale, considerando il DNA come un vero e proprio oggetto antropo-poietico (Trupiano 2013: 48).

Il concetto di antropopoesi è stato proposto per la prima volta da Francesco Remotti nel 1996 (Remotti 1996: 9-25) per indicare un processo di auto-fabbricazione attraverso dei meccanismi di plasmazione e costruzione dell'individuo sociale. Secondo l'antropologo italiano tutti noi siamo condannati in un qualche modo a costruire umanità (Remotti 2013), ma la domanda importante da porsi è quale sia l'atteggiamento corretto da assumere quando mettiamo in gioco questo progetto di edificazione dell'umano: una volta riconosciuta a ognuno la capacità di «auto-foggiarsi» (Remotti 2013: 24), emerge infatti il problema delle modalità e dei modelli da utilizzare.

La volontà di poter ottenere una volta per tutte la risposta al quesito «da dove veniamo realmente?» (Mail di Txetxu, 10 agosto 2014) non è un

capriccio nato con lo sviluppo delle nuove tecnologie. Al contrario è una necessità radicata nel tentativo di delegare ad «altre entità umane, “extra-umane” o “sovra-umane”» (Remotti 2013: 46-47) il compito di spiegare i meccanismi di costruzione dell’identità individuale o collettiva. Il dato biologico o genetico, secondo questa prospettiva, potrebbe essere considerato un punto di partenza. Esso, lungi dall’essere definito una dattità naturale predeterminata, rappresenterebbe uno strumento moderno in grado di dare forma, non diversamente dagli elementi di origine sociale e culturale, al mondo simbolico dell’essere umano. Tuttavia, come denunciano diversi etnografi, il rischio delle narrazioni genetiche è cadere nella convinzione che esista una natura soggiacente sulla quale si innesterebbe la dimensione culturale: il pericolo della genetizzazione, accennato in precedenza, scaturisce precisamente dal tentativo di relegare l’ambito sociale a una dimensione marginale o consequenziale. I prodotti della genetica rischierebbero di diventare, utilizzando le parole di Remotti, strumenti potenti nelle mani di individui che, affidandosi a tecniche all’avanguardia, arrivano a celare la precarietà del compito antropo-poietico, «fino alla negazione che esista» (Remotti 2013: 47) una tale incombenza. Questi individui, paragonati da Remotti agli ingegneri, si distinguerebbero radicalmente da chi al contrario, con lo spirito del *bricoleur*, «si deve accontentare di ciò che si trova ad avere “tra le mani”» (Remotti 2013: VIII).

In un articolo pubblicato sulla rivista *Munibe* (Cavalli-Sforza 1987: 129-137), Cavalli-Sforza affronta la questione della lingua *euskera*, cercando di rispondere alla seguente domanda: «perché i baschi mantengono la loro lingua?» (Cavalli-Sforza 1987: 135). L’idioma dei baschi infatti, insieme alla «loro genealogia etnica e [alla] preservazione dell’eredità culturale dei loro antenati» (Piazza *et.al.* 1988: 170), viene reputato da alcuni scienziati un elemento sorprendente. Il genetista italiano ritiene che tutti questi aspetti “unici” possano essere analizzati alla luce di un processo, da lui definito «trasmissione culturale» (Cavalli-Sforza 1996: 269) e proposto nel 1981, insieme a Marc Feldman (Cavalli-Sforza & Feldman 1981).

Il genetista italiano distingue tra quattro diversi tipi di trasmissione culturale: quella verticale, quella orizzontale, quella magistrale e quella concentrata³¹. Nella famiglia basca, descritta da Cavalli-Sforza come «patriarcale e con un forte attaccamento alla casa e alla terra» (Cavalli-Sforza 1987: 135), concorrerebbero due diversi tipi di meccanismi: «la trasmissione verticale (dai genitori ai figli) e la pressione sociale» (Cavalli-Sforza 1987: 136), ovvero la trasmissione concentrata. Se ogni nucleo familiare viene considerato come un gruppo sociale di piccole dimensioni, quello basco sarebbe caratterizzato dalla presenza di un forte potere in grado di mettere in atto la pressione sociale tipica della trasmissione molti-a-uno e, di conseguenza, capace di produrre un trasferimento sostanzialmente

conservativo dei tratti culturali (Cavalli-Sforza 1987: 136). La lingua *euskera*, quella «reliquia» (Cavalli-Sforza 1987: 129), quell'«isolato, senza parenti affini viventi» (Cavalli-Sforza 1987: 129) viene considerata un prodotto di questo genere di meccanismo evolutivo.

Sembra ragionevole inferire [conclude il genetista] che la cultura comune abbia aiutato a mantenere la lingua basca e che l'idioma comune probabilmente abbia aiutato a preservare importanti aspetti della cultura originale. [...] Probabilmente anche l'orgoglio nazionale è un valore fortemente trasmesso ed estremamente conservato (Cavalli-Sforza 1987: 136).

Prima di proseguire con l'analisi delle parole scritte da Cavalli-Sforza, sembra doveroso precisare quanto segue: il genetista è ben consapevole del fatto che i geni non siano in grado di influenzare la possibilità di parlare l'una o l'altra lingua. Al contrario egli afferma che talvolta siano proprio gli idiomi a indirizzare la trasmissione genetica, in quanto la differenza linguistica tra due popolazioni pare capace di diminuire gli scambi genetici, senza mai annullarli (Cavalli-Sforza 1996: 228). Tuttavia, in diversi testi, Cavalli-Sforza pone l'accento sulle somiglianze che intercorrerebbero tra la trasmissione culturale e quella genetica³²:

Nell'una come nell'altra [spiega il genetista] vi è un passaggio di informazioni da una generazione all'altra. Il genoma si trasmette tramite la duplicazione del DNA; l'informazione culturale passa dalle cellule nervose del cervello di un individuo a quelle di un altro (Cavalli-Sforza 1996: 253).

Per quanto questo parallelismo possa apparire suggestivo e per certi versi aderente alla realtà dei fatti, le conclusioni riguardanti la lingua basca appaiono come delle vere e proprie semplificazioni: risulta difficile credere che il mantenimento di un idioma o l'orgoglio nazionale possano essere interpretati come il risultato di un simile processo. Tanto più se si considera che l'*euskera*, prima dell'epoca franchista, non veniva parlato nemmeno dal 20% della popolazione (Tejerina 1999: 75): esso venne recuperato soltanto in seguito, come reazione alla politica di annientamento dell'identità culturale delle Sette Province. In un'epoca in cui era illegale perfino attribuire nomi baschi ai bambini, le donne organizzarono scuole clandestine per istruire i propri figli e insegnare loro questo idioma quasi dimenticato. Esso è divenuto oggi il simbolo di un movimento sociale, volto a difendere l'identità collettiva minacciata: la pressione esercitata dallo Stato spagnolo, la sua negazione di ogni diversità culturale e politica (durante la Guerra Civile, durante l'epoca franchista e negli anni immediatamente successivi) spinse l'«alterità» culturale basca a servirsi del medesimo discorso politico a cui stava tentando di resistere. Il po-

tere simbolico della lingua *euskera* è uno dei pilastri del nazionalismo di stampo culturalista (Appadurai 2012: 187) del Paese Basco contemporaneo. Ciò è testimoniato sia dall'utilizzo costante dell'idioma da parte delle nuove generazioni, sia dal rifiuto di molti anziani di esprimersi in basco (Intervista a Ignacio³³, 24 agosto 2015). Durante l'operazione di recupero, questa lingua ha subito manipolazioni, fino alla recente creazione dell'*Euskera Batua*³⁴. Quanto appena affermato dimostra che la lingua basca, lungi dall'essere considerata una reliquia preistorica conservata a causa della rigidità della struttura sociale e familiare (Cavalli-Sforza 1987), sia un elemento vivo e in continua evoluzione.

La trasmissione culturale di cui parla Cavalli-Sforza si iscrive all'interno del paradigma ideologico della scienza moderna, caratterizzato dalla tendenza alla segmentazione: l'idioma, la famiglia e il sentimento nazionale vengono considerati dei piccoli pezzi di cultura che, come «le preferenze estetiche, le preferenze nell'accoppiamento, nel lavoro e nel tempo libero» (Lewontin 1993: 13), possono essere trasmessi di generazione in generazione, per poi andare a comporre quel quadro più ampio che è denominato “cultura”.

Secondo il genetista italiano anche gli etnografi dovrebbero ispirarsi, per i loro studi, al modello di trasmissione culturale da lui presentato (Cavalli-Sforza 2008). Seppure non si vogliano rifiutare le prospettive e gli approcci quantitativi (e non si voglia pertanto assumere un atteggiamento antiscientifico), sembra ragionevole concludere che «una cultura depurata dai significati e dalle rappresentazioni locali» (Allovio 2010: 107), come quella raffigurata da Cavalli-Sforza, possa dar esito a interpretazioni sterili. Esse non solo impoveriscono la realtà sociale e culturale, non restituendo il giusto valore all'elemento della complessità, ma rischiano di dare origine a interpretazioni poco aderenti alla realtà dei fatti (per citarne alcune: il patriarcato nella famiglia moderna basca, la lingua *euskera* come fossile preistorico, il sentimento nazionalista come risultato della pressione sociale). Applicare il modello biologico, proposto da Cavalli-Sforza, alle scienze sociali potrebbe inoltre favorire la legittimazione di un certo determinismo genetico:

la gerarchia è completa: i geni costituiscono gli individui, gli individui hanno particolari preferenze e comportamenti, l'insieme delle preferenze e dei comportamenti costituiscono la cultura, quindi i geni costituiscono la cultura (Lewontin 1993: 13).

Mantenere le distanze da una simile rappresentazione della società, è importante sottolinearlo, non significa prendere congedo dall'ambito biologico. Limitarsi a mostrare la centralità della dimensione sociale e culturale nella definizione dell'umanità significherebbe infatti ripropor-

re in altri termini l'opposizione tra l'ambito naturale e quello culturale. Per sfuggire una volta per tutte da questa logica dicotomica ed estremamente riduttiva bisogna considerare, come insegnano gli stessi genetisti, l'uomo come «il prodotto di una interazione unica tra geni e sequenze ambientali» (Lewontin 1993: 26). Tale concezione è condivisa oggi anche dalle scienze sociali che ammettono una «doppia incompletezza» (Remotti 2013: 13) dell'essere umano. Da un lato l'incompletezza biologica «del “non ancora”» (Remotti 2005: 69), l'idea cioè che per natura l'uomo non sia specializzato. Dall'altro l'incompletezza generata dall'azione di modellamento della cultura che, compiendo «un'opera di sfrondamento» (Favole & Allovio 2002: 201) sulla nostra natura biologica, dà origine a un «essere particolarizzato (frutto di selezione e di riduzione)» (Favole & Allovio 2002: 201).

Le nuove prospettive antropologiche si aprono dunque a un confronto in grado di prevenire ogni tipo di essenzialismo (biologico o culturale). Da un lato il dato naturale non deve più essere considerato il “terreno fertile” su cui si innestano gli elementi di ordine culturale. Dall'altro lato è necessario prendere le distanze dall'idea che la cultura abbia il solo compito di «colmare vuoti e lacune» (Remotti 2013: 29).

Il discorso antropologico sul Paese Basco risulta particolarmente fecondo da questo punto di vista: l'etnografia autoctona ha ricoperto per molto tempo un ruolo essenziale nella definizione dell'identità basca. Nel corso degli anni le narrazioni antropologiche

sono state incaricate di difendere discutibili “ipotesi delle origini”, annotare differenze etnografiche, giustificare pretese differenze biologiche, così come consolidare la convinzione più profonda che il “basco” sia un fatto culturale e politico autonomo (Zulaika 2000: 8).

La continua oscillazione tra il determinismo biologico e l'essenzialismo culturale ha reso gli abitanti del Paese Basco dei «pezzi da museo viventi» (Zulaika 2000: 21). Lo studio dei frammenti archeologici ritrovati in *Euskal Herria* e le recenti indagini archeogenetiche hanno contribuito, quanto le opere etnografiche riguardanti la “vera tradizione”³⁵, alla formazione di un'immagine stereotipata dell'“uomo basco”³⁶. Oggi l'etnografia autoctona ha preso coscienza dei pericoli che possono scaturire da un simile atteggiamento³⁷: gli studiosi contemporanei (lunghi dal considerare la biologia, il linguaggio e la cultura come elementi in grado di spiegare da soli cosa significhi “essere basco”) hanno messo in atto un'acuta critica nei confronti delle «reificazioni concettuali» (Zulaika 2000: 79) nate dallo stesso discorso etnografico, dimostrando la grande importanza del processo dialettico che tenta di definire le rispettive interazioni tra la dimensione naturale e la costruzione culturale.

Note

1. Espressione riportata in *euskera*. Letteralmente “da dove veniamo?”.
2. Significa “Antenati”. Tale associazione, nata da un gruppo di genealogisti provenienti dal Paese Basco e dalla Navarra, si occupa della digitalizzazione degli archivi genealogici e delle fonti documentali dell’*Euskal Herria*. Chiunque voglia cercare le origini della propria famiglia può consultare la pagina web www.antzinako.org. Qui si possono reperire informazioni riguardo agli archivi parrocchiali, che contengono certificati di battesimo, di matrimonio e di morte, raccolti in tutte le province basche.
3. Ho conosciuto Txetxu il 10 settembre 2015 in questa piccola cittadina del Paese Basco francese. Per un anno intero però, prima di incontrarlo di persona, ho scambiato diverse e-mail con lui e altri membri dell’associazione.
4. Cfr. <<https://shop.nationalgeographic.com/browse/productDetail.jsp?%20npd&npd&productId=2001246&gsk&code=EM091112I>> [1/02/2016].
5. La parte francese del Paese Basco (a cui appartengono le province di *Lapurdi, Nafarroa Beherea* e *Zuberoa*) viene indicata con il nome di *Iparralde*. La parte spagnola, nota con il nome di *Hegoalde*, è composta dalle province di *Álava, Guipuzkoa, Vizcaya* e dalla Navarra.
6. Il peculiare contesto storico, politico e culturale dell’*Euskal Herria* rappresenta, per chi si interessa degli usi sociali della genetica, una chiave di lettura irrinunciabile per comprendere i motivi per cui gli studi dei genetisti affascinano tanto alcuni attori sociali baschi. Di seguito, per ragioni di spazio, offriremo soltanto alcune suggestioni, che rimangono tuttavia estremamente parziali. Per una più completa trattazione si vedano Casanova (2008), Díaz (2001: 253-284), Muro (2008), Orella (2004), Ortigosa (2013), Traversari (2014).
7. ETA è l’acronimo di *Euskadi Ta Askatasuna*, in italiano “Paese Basco e Libertà”. L’organizzazione è nata alla fine degli anni Cinquanta da alcuni studenti appartenenti al collettivo EKIN. Al momento della sua fondazione ETA non si definisce partito politico, ma movimento di liberazione patriottica. L’intento dei primi membri è quello di valorizzare l’identità culturale basca provando a dare impulso a un importante lavoro di studio e ricerca riguardo alla storia dell’*Euskal Herria*. La Guerra Civile spagnola produsse infatti una cesura profonda tra il primo nazionalismo e le nascenti rivendicazioni identitarie le quali, lungi dal mettere in evidenza la purezza della “razza” basca, proposero una nuova retorica incentrata sull’idea di un popolo vittima dei soprusi dello Stato spagnolo e della violenza del regime franchista. Nei primi testi scritti dai suoi affiliati non esiste alcun riferimento alla lotta armata, ma poco prima della fine del regime di Franco, ETA inizia a compiere una serie di attentati che in cinquant’anni provocheranno 829 vittime. Il 20 ottobre del 2011, tre giorni dopo la celebrazione della *Conferencia Internacional de Paz de San Sebastián*, ETA diffonderà un comunicato in cui annuncerà il termine dell’attività armata.
8. Letteralmente “parlante *euskera*”.
9. Se da un lato è vero che il tradizionale attaccamento alla terra, alla famiglia e alla Nazione abbia rappresentato un elemento centrale per la costruzione del primo nazionalismo basco, oggi è di vitale importanza accantonare lo stereotipo che vede il popolo *euskaldun* opporsi in modo dicotomico a un mondo moderno e globale. Grazie alle pagine Internet, ai gruppi Facebook e alle *chat rooms* il popolo basco, disgregato dalla diaspora, è in grado di espandere la comunità immaginata e di convertirla in una realtà virtuale, una vera e propria comunità transnazionale (Totoricagüena 2005). Il *web* consente di promuovere lo sviluppo di associazioni dedicate alla ricerca genealogica in rete e permette, anche attraverso il recupero della lingua, dei simboli e dei motivi tradizionali, di rafforzare i legami con la madre patria e tra i differenti raggruppamenti diasporici.

10. Si tratta dei cosiddetti *Fueros*. Per una più completa trattazione cfr. Traversari (2014).

11. Il caso di studio di seguito analizzato deve essere interpretato soltanto come un esempio utile allo sviluppo di considerazioni teoriche più ampie. Sebbene infatti in queste pagine si esaminerà soltanto una delle modalità di ispezione e di lettura delle identità genetiche (quella incentrata sull'analisi del mtDNA), è importante proporre un breve accenno ai diversi studi compiuti nel territorio basco. L'interesse dei genetisti per la storia evolutiva di questo popolo risale agli anni Quaranta del Novecento quando, cercando di individuare le cause della sua singolarità culturale e linguistica, ci si dedicò allo studio della distribuzione del gene Rh (per un'analisi più approfondita cfr. Piazza 2001). Nel Paese Basco inoltre il rapporto tra genealogia e genetica venne sviluppato con lo scopo di indagare le origini dell'insonnia familiare fatale (IFF) come stimatore indiretto dei livelli di consanguineità (Rodríguez Martínez *et al.* 2007). La "questione basca" da un punto di vista genetico emerse in particolar modo a partire da studi basati sull'analisi dei marcatori mitocondriali (a partire dalla pionieristica indagine di Bertranpetit *et al.* 1995). I risultati dei lavori successivi, basati sullo studio dei polimorfismi del cromosoma Y (Hurles *et al.* 1999; Alonso *et al.* 2005) e del DNA autosomico (Rodríguez-Ezpeleta *et al.* 2010), corroborarono l'ipotesi secondo la quale il popolo *euskaldun*, apparendo come omogeneo, potesse considerarsi parzialmente distinto rispetto ai raggruppamenti umani limitrofi. Grazie allo sviluppo delle nuove tecnologie, la storia evolutiva basca viene oggi affrontata a partire da due diverse prospettive (de la Rúa 2002). Da un lato, attraverso l'individuazione della "genealogia dei geni", si cerca di identificare il lignaggio della popolazione ancestrale a partire da un lignaggio della popolazione attuale. Dall'altro (ed è il caso di seguito presentato) attraverso l'analisi del DNA recuperato dai resti antichi, è possibile cercare una correlazione con i lignaggi che esistono ancora oggi. Seppure nel territorio in questione si siano sviluppate differenti modalità di indagine della storia genetica, per quanto concerne l'analisi del DNA antico, il marcatore genetico maggiormente utilizzato rimane il DNA mitocondriale: esso rappresentava, fino allo sviluppo delle tecniche di *Next Generation Sequencing*, l'unico materiale genetico affidabile rimanendo protetto dalla membrana mitocondriale ed essendo pertanto meno sottoposto alla degradazione.

12. Questo gruppo si concentra sullo studio della diversità del genoma umano e animale. A esso appartengono esperti di vari settori: antropologia fisica, biologia cellulare, neuroscienze e zoologia.

13. L'analisi dei resti materiali e umani ritrovati nei giacimenti archeologici ha offerto la possibilità di proporre delle ipotesi riguardanti la storia evolutiva del popolo basco. Grazie allo sviluppo delle nuove tecnologie, questi ambiti di indagine vengono affrontati a partire da una nuova prospettiva. Da un lato, come abbiamo accennato presentando il "*Genographic Project*", attraverso l'individuazione della "genealogia dei geni", dall'altro attraverso l'analisi del DNA recuperato da resti antichi (cfr. nota 11).

14. Questa grotta preistorica, individuata per la prima volta da Telesforo de Aranzadi e José Miguel de Barandiarán, si trova nella località di Urdaibai, in Vizcaya.

15. L'aplogruppo è un raggruppamento di lignaggi genetici caratterizzato dalla presenza di profili aplotipici ripetuti.

16. Il fatto che i cognomi siano proprio otto risulta particolarmente evocativo nel contesto culturale del Paese Basco. "Otto cognomi baschi" è un'espressione molto conosciuta, che rimanda in modo piuttosto esplicito alle tesi prodotte dai primi nazionalisti. Ai tempi di Sabino Arana infatti, per essere considerato un "vero uomo basco" un individuo doveva possedere almeno otto cognomi baschi tra quelli dei suoi antenati. Anche se oggi le cose sono molto cambiate, non è infrequente conoscere individui che conoscono tutti i loro otto cognomi baschi.

17. Soltanto sette soggetti originari della Valle di Baztán e quattro della Valle del Pas sono risultati portatori di tale aplogruppo (Cardoso *et al.* 2011: 389).

18. Il test del DNA mitocondriale (mtDNA), a cui si possono sottoporre sia gli uomini sia le donne, permette di indagare la propria linea ancestrale materna. Gran parte del materiale genetico di ogni individuo si trova localizzato nel nucleo di una cellula, esiste però una piccola porzione del DNA contenuta appunto nei mitocondri. La maggior parte del genoma mitocondriale codifica le proteine che intervengono nella divisione dello stesso organulo, ma esiste una regione non codificante che viene definita regione di controllo. Quest'ultima è quella che normalmente viene analizzata nell'ambito degli studi evolutivi, in quanto mostra un'alta variabilità tra gli individui, in particolar modo in quelle che vengono definite regioni ipervariabili (HVR1 e HVR2).

19. Alcuni articoli comparvero ad esempio sul *Diario Vasco*, sulla rivista "DEIA", sul sito Internet di "El País", e sulla pagina di *Basque Research*. La notizia è rimbalzata anche sulla EITB, l'emittente televisiva basca.

20. Ander era membro della già citata associazione Antzinako.

21. Donostia è il nome in basco della città di San Sebastián.

22. Le STR sono dei siti che contengono una sequenza ripetuta di quattro nucleotidi. Al posto di analizzare l'intero corredo genetico di un individuo, operazione alquanto dispendiosa, nei laboratori vengono analizzati i frammenti di STR, che sono ereditabili.

23. Leggendo il racconto genetico del mio informatore si può individuare la seguente discendenza (dall'antenato più antico a quello più recente): antenato 1: M168 (50.000 anni fa, Africa); antenato 2: M89 (45.000 anni fa, Nord Africa o Medio Oriente); antenato 3: M9 (40.000 anni fa, Iran o Sud dell'Asia Centrale); antenato 4: M45 (35.000 anni fa, Asia centrale); antenato 5: M207 (30.000 anni fa, Asia Centrale); antenato 6: M173 (30.000 anni fa, Asia Centrale).

24. Il primo è un test base da 199 dollari, il secondo (definito Premium iGenea) costa 449 dollari e l'ultimo (iGenea Expert) ne costa ben 1099. La differenza di prezzo dei tre prodotti è determinata dall'accuratezza dell'indagine eseguita e dalle linee ancestrali che il cliente vuole investigare.

25. Cfr. <<https://www.igenea.com/es/vascos>> (consultato il 1° febbraio 2016).

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. Ovvero la tendenza a spiegare ogni aspetto della realtà attraverso il ricorso al DNA.

29. Questo fatto meriterebbe una trattazione più approfondita: risulta infatti interessante notare come gli attori sociali, che si rivolgono alle agenzie di *DNA consulting* per avere delle conferme intorno alla propria appartenenza etnica, vengano spesso delusi. La sequela di sigle e numeri fornita da questo genere di agenzie può essere interpretata come una traccia in grado di individuare il cammino degli antenati di un individuo. Gli studi genetici, nonostante quanto dichiarato nelle pubblicità *online*, non sono in grado di definire i confini specifici di un raggruppamento umano. Per questo motivo Txetxu, così come molti altri, è rimasto deluso dalla risposta ottenuta dall'impresa: i documenti a lui forniti non testimoniano in nessun modo l'appartenenza a una presunta "etnia basca".

30. *Family Tree DNA*.

31. Per una trattazione completa dell'argomento si veda Cavalli-Sforza (1996: 270-271).

32. Per un'analisi degli studi dedicati al rapporto tra evoluzione genetica e linguistica si vedano Villar (1997), Cavalli-Sforza (1996), Cavalli-Sforza *et al.* (2000).

33. Ignacio è un architetto in pensione. Lui e sua moglie Ana mi hanno ospitato nella loro casa rurale, durante la mia ricerca di campo.

34. La lingua unificata.

35. Questa espressione, estremamente generica, si riferisce all'ampio corpus tradiziona-

le basco (*Euskal Kultura*). Per un approfondimento del processo di essenzializzazione della tradizione culturale basca, si veda Zulaika (2012).

36. L'idea che il popolo basco abbia ereditato delle caratteristiche morfologiche dai suoi primi abitanti era ipotizzata ad esempio dallo storico nazionalista Martín de Ugalde, il quale credeva di poter trovare nei primi abitanti dell'*Euskal Herria* il cosiddetto "tipo basco" (Vaca de Osma 2001). Denise Ferembach (1987) inoltre riteneva che fattori naturali e culturali avessero contribuito a creare un gruppo endogamico nella regione basca. Contro queste immagini monolitiche che rappresentano "l'uomo basco" come dotato di caratteristiche (fisiche o culturali) stabili nel tempo, si è scagliato l'antropologo e linguista Julio Caro Baroja (1980).

37. Molti studiosi tendono oggi a interpretare il nazionalismo come il prodotto dell'ideologia di Arana, il quale non a caso viene definito il "fondatore" del movimento politico separatista basco. Le radici di questo atteggiamento però sono assai più profonde: linguisti e antropologi offrono molto prima di Arana le basi per incoraggiare il popolo basco a credere nell'idea che quest'ultimo dovesse riscoprire la propria storia, diversa da quella francese o spagnola. Il fondatore del PNV non fece altro che tradurre questa coscienza identitaria in questioni di stato e razzismo. Una traduzione che, seppure non debba essere imputata agli archeologi o ai linguisti, dipese in larga misura dall'autorità attribuita al discorso scientifico.

Bibliografia

- Allodio, S. 2010. *Pigmei europei e altri selvaggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Alonso, S., Flores, C., Cabrera, V., Alonso, A., Martín, P., Albarran, C., Izagirre, N., de la Rua, C. & O. Garcia, 2005. The place of the Basques in the European Y-chromosome diversity landscape. *European Journal of Human Genetics* 13: 1293-1302.
- Alvaro, H. 2013. La edad del euskara y la repoblación de Europa a debate en Atlantiar. *Gara*, 18 maggio, <<http://gara.naiz.eus/paperezkoa/20130518/403634/es/La-edad-euskara-repoblacion-Europa-debate-Atlantiar>> [16/11/2015].
- Appadurai, A. 2012 (1996). *Modernità in polvere*. Milano: Raffaello Cortina.
- Arana, S. 1980. *Obras Completas*, vol. 2. San Sebastián: Senda.
- Aranzadi, J. 2001. Raza, linaje, familia y casa-solar en el País Vasco. *Hispania*, 209: 880-906.
- Bertranpetit, J., Sal, J., Calafell, F., Underhill, P. A., Moral, P. & D. Comas 1995. Human mitochondrial DNA variation and the origin of Basques. *Annals of Human Genetics*, 59: 63-81.
- Bloch, M. 2009 (1949). *Apologia della storia o Mestiere di storico*. Torino: Einaudi.
- Cardoso, S., Valverde, L., Palencia, L., Martínez de Pancorbo, M., López Quintana, J. C., & L. Guenaga 2011. Análisis del ADN mitocondrial en los restos humanos de la cueva de Santimamiñe (Kortezubi, Bizkaia). *kobie*, 1: 383-392.
- Caro Baroja, J. 1980. *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, vol. 1 di *Estudios Vascos*. San Sebastián: Txertoa.
- Casanova, I. 2008. *ETA 1958-2008. Medio siglo de Historia*. Tafalla: Editorial Txalaparta.
- Cavalli-Sforza, L. L. 1987. The basque population and ancient migration in Europe. *Munibe* 6: 129-137.
- Cavalli-Sforza, L. L. 1996. *Geni, popoli e lingue*. Milano: Adelphi.

- Cavalli-Sforza, L. L. 2008. *L'evoluzione della cultura*. Torino: Codice.
- Cavalli-Sforza, L. L. & M. W. Feldman 1981. *Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach*. Princeton: Princeton University Press.
- Cavalli-Sforza, L. L., Menozzi, P. & A. Piazza 2000. *Storia e geografia dei geni umani*. Milano: Adelphi.
- Díaz, J. R. 2001. "Linajes y bandos en el País Vasco durante los siglos XIV y XV", in *La familia en la edad media: XI semana de Estudios Medievales, Nájera del 31 de julio al 4 de agosto de 2001*, a cura di J. I. Iglesia Duarte, pp. 253-284, Logroño: Instituto de estudios Riojanos.
- Douglass, W. 2007. "In search of the Basque American Diaspora", in *Opportunity Structures in Diaspora Relations. Comparisons in Contemporary Multilevel Politics of Diaspora and Transnational Identity*, a cura di G. Totorticagüena, pp. 113-135, Reno: Center of Basques Studies.
- Fabietti, U. 2013. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Favole, A. & S. Allovio 2002. "Plasticità e incompletezza tra etnografia e neuroscienze", in *Forme di umanità*, a cura di F. Remotti, pp. 167-207. Milano: Mondadori.
- Ferembach, D. 1987. Préhistoire et peuplement ancien du Pays Basque. *Munibe* 6: 139-148.
- Gámez, L. A. 2015. El origen asiático de los baserritarras. *El Diario Vasco*, 8 settembre, <<http://www.diariovasco.com/culturas/201509/08/origen-asiaticobaserritarras-20150908003635-v.html>> [15/10/2015].
- Hurles, M., Veitia, R., Arroyo, E., Armenteros, M., Bertranpetit, J., Perez-Lezaun, A., Bosch, E., Shlumukova, M., Cambon-Thomsen, A., McElreavey, K., Lopez De Munain, A., Rohl, A., Wilson, I., Singh, L., Pandya, A., Santos, F., Tyler-Smith, C. & M. Jobling 1999. Recent Male-Mediated Gene Flow over a Linguistic Barrier in Iberia, Suggested by Analysis of a Y-Chromosomal DNA Polymorphism. *Human Genetics* 65: 1437-1448.
- Kent, M. 2013. The Importance of Being Uros: Indigenous Identity Politics in the Genomic Age. *Social Studies of Science* 43 (4): 1-23.
- Kent, M. & R. Ventura Santos 2012. "Os charruas vivem" nos Gaúchos: a vida social de uma pesquisa de "resgate" genético de uma etnia indígena extinta no Sul do Brasil. *Horizontes Antropológicos* 18 (37): 341-372.
- Kent, M., Ventura Santos, R. & P. Wade 2014. Negotiating Imagined Genetic Communities: Unity and Diversity in Brazilian Science and Society. *American Anthropologist* 116 (4): 736-748.
- Lewontin, R. 1993 (1991). *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lippman, A. 1991. Parental Genetic Testing and Screening: Constructing Needs and Reinforcing Inequities. *American Journal of Law and Medicine* 17: 15-50.
- Maca Meyer, N. 2008. *Composición genética de poblaciones históricas y prehistóricas humanas de las Islas Canarias*. New York: Taylor & Francis Group.
- Muro, D. 2008. *Ethnicity and Violence. The Case of Radical Basque Nationalism*. New York: Taylor & Francis Group.
- Orella, J. L. 2004. *Historia de Heuskal Herria. Los Vascos de Ayer*. Tafalla: Bostgarren.
- Ortigosa, J. 2013. *La cuestión vasca, desde la prehistoria hasta la muerte de Sabino Arana*. Madrid: Visión Libros.

- Palmié, S. 2007. Genomics, divination, “racecraft”. *American Ethnologist* 34 (2): 205-222.
- Piazza, A. 2001. “I geni e le lingue umane. Due alberi genealogici a confronto”, in *Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*, a cura di Bocchi, G. & M. Ceruti, pp. 72-86. Pavia: Mondadori.
- Piazza, A., Cappello, N. & L. L. Cavalli-Sforza 1988. The Basques in Europe: A Genetic Analysis. *Munibe* 6: 169-177.
- Remotti, F. 1996. “Tesi per una prospettiva antropo-poietica”, introduzione a S. Allovio & A. Favole (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, pp. 9-25. Torino: il Segnalibro.
- Remotti, F. 2005. “Sull'incompletezza”, in *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, a cura di Affergan, F., Borutti, S., Calame, C. Fabietti, U., Kilani, M., & F. Remotti, pp. 21-90. Roma: Meltemi.
- Remotti, F. 2013. *Fare Umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Rodríguez-Ezpeleta, N., Álvarez-Busto, J., Imaz, L., Regueiro M., Nerea Azcárate, M., Bilbao, R., Iriondo, M., Gil, A., Estonba, A. & A. M. Aransay 2010. High-Density Snp Genotyping Detects Homogeneity of Spanish and French Basques, and conWrms Their Genomic Distinctiveness from other European Populations. *Human Genetics* 128 (1): 113-7.
- Rodríguez-Martínez, A., Zarranz, J. J., Digón, A., Galdós L., Ibáñez, A. & M. M. de Pancorbo 2007. Estudio Genealógico del Insomnio Familiar Letal en el País Vasco. *Antropo* 15: 41-47.
- Rúa de la, C. 2002. “Las poblaciones prehistóricas desde una perspectiva genético-molecular”, in *XV Congreso de Estudios Vascos*, pp. 177-185. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Simpson, B. 2000. Imagined Genetic Communities. Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century. *Anthropology today* 16 (3): 3-6.
- Solinas, P. G. 2003. “Arbores Americae”, in *Antropologia dell'occidente*, a cura di P. Scarduelli, pp. 69-101. Roma: Meltemi.
- Solinas, P. G. 2010. “Una Caro. Lignaggi genetici e parentele elettroniche”, in *Relativa Mente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche*, a cura di L. Lombardi Satriani, pp. 41-54. Roma: Armando.
- Solinas, P. G. 2013. Genealogia Parentela Genetica. Mantenere le distanze?. *ANUAC* 2: 1-25.
- Solinas, P. G. 2015. *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici*. Firenze: Editpress.
- Stallaret, C. 1998 (1996). *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto a.
- Tamarkin, N. 2014. Genetic Diaspora: Producing Knowledge of Genes and Jews in Rural South Africa. *Cultural Anthropology* 29 (3): 552-574.
- Tejerina, B. 1999. El Poder de los símbolos. Identidad colectiva y movimiento etnolingüístico en el País Vasco. *Reis*, 88: 75-105.
- Totoricaguena, G. 2005. *Basque Diaspora: Migration and Transnational Identity*. Reno: Center for Basque Studies.
- Traversari, M. 2014. *Etnonazionalismo e costruzione dell'identità culturale basca. Fare etnografia a Guipúzkoa*, tesi di dottorato, corso di dottorato in Antropo-

- logia della contemporaneità, sede amministrativa Università degli Studi Milano Bicocca, XXIV ciclo, rel. Vincenzo Matera.
- Trupiano, V. 2013. *Gli usi della diversità genetica. DNA, parentele e politiche dell'appartenenza*. Bologna: il Mulino.
- Un estudio relaciona a los habitantes de Urdaibai con los de Santimamiñe, 2013. *El País*, 11 gennaio, <http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/01/11/paisvasco/1357896752_306883.html>.
- Vaca de Osma, J. A. 2001. *Los Vascos en la Historia de España*. Madrid: Rialp.
- Villar, F. 1997 (1996). *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa. Lingua e storia*. Bologna: Il Mulino.
- Vivanco, J. 2008. Nuevo estudio sobre los lazos genético de los vascos. Genes de Dersu Uzala corren por sangre vasca. *Gara*, 11 luglio, <<http://gara.naiz.eus/paperezkoa/20080711/86327/es/Genes-Dersu-Uzala-corren-sangre-vasca>>.
- Zerubavel, E. 2005 (2004). *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Bologna: il Mulino.
- Zulaika, J. 2000. *Del Cromañon al carnaval. Los vascos como museo antropológico*. Donostia: erein.
- Zulaika, J. 2012. *Tradizioak*, Donostia: Etxepare Euskal Institutua. 4.000 años viviendo en Urdaibai, 2013. *El Mundo*, 11 gennaio, <<http://www.elmundo.es/elmundo/2013/01/11/paisvasco/1357901510.html>> [10/02/2016].

Riassunto

Il presente articolo si propone di individuare le modalità attraverso le quali le narrazioni genetiche contribuiscono a plasmare le retoriche identitarie all'interno della comunità etnica basca. Attraverso recenti indagini, condotte nell'ambito della biologia molecolare, diversi genetisti autoctoni hanno provato a dimostrare la somiglianza tra il patrimonio genetico degli attuali abitanti dell'Euskal Herria e quello di alcuni individui che, in epoca preistorica, avrebbero abitato questi territori. L'antropologia culturale ha il compito di individuare i criteri attraverso i quali tali studi vengono colti e rielaborati dalle popolazioni locali. Essi possono avere delle importanti implicazioni sociali e politiche, risultando in grado di riconfigurare il passato di una comunità mnemonica e conseguentemente di influenzare in modo concreto le sue scelte riguardo al futuro (Palmié 2007: 205-222). Attraverso l'indagine etnografica condotta nel 2015, si è cercato di gettare uno sguardo critico su questi racconti genetici facendo ricorso a numerosi "luoghi della ricerca": siti internet, blog, social network, pagine dedicate al DNA consulting, hanno accompagnato una più tradizionale ricerca sul campo in Guipuzkoa. Concentrarsi sulle relazioni intrattenute tra le indagini genomiche e le politiche identitarie, risulta particolarmente importante: la scienza molecolare pare assumere in diversi contesti etnografici una grande valenza simbolica, coinvolgendo vari settori legati all'ambito sociale. Nel contesto basco, dove è in voga una certa retorica della separazione e dove l'interesse per le genealogie risulta oggi estremamente diffuso, queste scoperte scientifiche paiono capaci di fondersi con la memoria collettiva e riproporre, in termini del tutto nuovi, le antiche nozioni di "sangue", "radici" ed "etnia".

Parole chiave: DNA, biologia molecolare, Euskal Herria, etnicità, nazionalismo.

Abstract

The present paper aims to point out how a certain narration, based on scientific concepts, shape the rhetoric of identity in Basque community. By the means of molecular biology research, some native geneticists recently attempted to demonstrate the similarity, at the level of genetic heritage, of actual inhabitants of Euskal Herria and some men that dwelled the land in prehistoric times. From the point of view of cultural anthropology, it is interesting to study how this kind of research has been elaborated and incorporated by local population. Indeed, this studies bear important implications at the social and political level, as far as they contribute in reshaping the way in which the community deals with its own past and, consequently, how it decide to act in the future (Palmié 2007: 205-222). In this paper, I will present the results of the fieldwork that I conducted in 2015 in Guipuzkoa. In integrated the traditional field research with diverse research loci, such as websites, blog, social network, DNA consulting dedicated Internet pages. Focusing on the relation between genetic research and identity policies turned out to be particularly important, since molecular biology seems to gain a key symbolical meaning in different social areas and discourses. In Basque Country, where the rhetoric of separation is gaining momentum and the interest in genealogy is today significantly widespread, these scien-

tific findings are indeed able of being integrated in collective memory rephrasing, in new terms, the old notions of “blood”, “roots” and “ethnicity”.

Key words: DNA, molecular biology, *Euskal Herria*, ethnicity, nationalism.

Sezione monografica su
“il dono in Oceania”

Introduzione: il ritorno del dono in Oceania

Matteo Aria
Sapienza Università di Roma

La riscoperta del dono maussiano è ormai da più di vent'anni un tema ampiamente dibattuto all'interno delle scienze sociali, rappresentando per diversi studiosi una risorsa interpretativa tanto per sconfessare l'egemonia del pensiero economico ortodosso quanto per fronteggiare gli effetti dirompenti del tardo capitalismo (Aria 2016). Questo ritorno a Mauss ha riguardato anche molti antropologi impegnati a studiare quei mondi insulari dell'Oceania che, come i samoani di George Turner e Augustin Krämer, i maori di Elsdon Best, i kanak di Maurice Leenhardt e, ovviamente, i trobriandesi di Bronisław Malinowski, hanno costituito il repertorio etnografico da cui ha preso forma la nozione antropologica del “dono” nelle molteplici interpretazioni susseguitesi per gran parte del secolo scorso. A partire dagli anni Ottanta del Novecento sono infatti apparse non poche ricerche sulle isole del Pacifico dedicate a dar conto dei mutamenti avvenuti in risposta alle correnti della globalizzazione e al rapido diffondersi del consumo di merci. Il *kula*, il *potlach* e gli altri scambi cerimoniali che avevano destato gli entusiasmi dell'etnologo francese sono diventati nuovamente oggetto di indagine per smentire le visioni orientate a preannunciarne l'inevitabile scomparsa a causa della diffusione onnipervasiva del mercato e per svelare al contrario la varietà dei modi in cui le transazioni commerciali e i doni interagiscono e convivono. All'interno di questo comune orientamento, Christopher Gregory (1982; 1997) è stato tra i primi a riflettere sull'influenza dell'imperialismo e dei rapporti coloniali sulle economie di dono. I suoi studi hanno mostrato come nella Papua Nuova Guinea contemporanea un secolo di dominio esercitato dall'Inghilterra e dall'Australia abbia da un lato trasformato certi doni e alcune prestazioni lavorative in beni commerciabili e dall'altro favorito l'espansione dello scambio “tradizionale” in un contesto dominato dall'economia di

mercato. Lo stesso *kula* è da considerarsi un artefatto della storia recente perché, come molti altri sistemi di circolazione presenti in Papua Nuova Guinea, è “rifiorito” quando l’autorità coloniale ha soppresso il sistema clanico (Gregory 1997: 43).

Simili tematiche, al centro tra l’altro delle celebri ricostruzioni storiche di Eric Wolf (1999) sul *potlach* o dei lavori pionieristici di Andrew Strathern (1971) sullo scambio *moka*, continuano tuttora a catalizzare gli interessi degli antropologi oceanisti. In particolare, nel recente volume *Engaging Capitalism* curato da Fiona McCormack e Kate Barclay (2013) sono riuniti numerosi contributi dedicati ad analizzare come gli isolani del Pacifico si confrontino con il capitalismo senza rinunciare ad altri modi di concepire le relazioni, l’economia e la società. Tale interesse non ha significato solo registrare la presenza e i cambiamenti delle economie del dono, ma anche porre in luce l’originalità con cui queste comunità organizzano la problematica convivenza tra economie morali e capitalismo. Lungi dall’essere una “sopravvivenza” del passato o una “sfera” chiusa nella propria logica, il dono può essere indagato come una capacità creativa di rispondere alle sfide e ai rischi di un mondo immerso, e non da oggi, in un vasto mercato globale (Favole 2008). Nel sostenere la presenza in Oceania di sistemi scambio dinamici e complessi², queste prospettive si legano a quel filone dell’antropologia economica contemporanea che ha elaborato un’attenzione empirica all’esistenza di una pluralità di forme economiche, contestando al contempo l’identificazione dell’economia con il capitalismo. Così, in sintonia con la rivalorizzazione del pensiero di Mauss (e di Polanyi) proposta da autori come Keith Hart (2013), Chris Hann (2006) o David Graeber (2011), le etnografie raccolte da McCormack & Barclay (2013: 6) hanno evidenziato come in Melanesia e Polinesia l’accumulazione materiale, l’emergere di una stratificazione sociale basata sulla proprietà privata, la competizione individualistica o la diffusione delle merci si intreccino intimamente con un sistema di relazioni non centrate sui rapporti di classe, con l’inalienabilità della terra e di altri beni particolari, nonché con scambi differiti nel tempo, estranei a logiche di equivalenza e di calcolo e tesi a creare legami più che profitto e guadagno. Del resto sono altrettanto significative le ricerche che alle Fiji (Toren 1989), in Papua Nuova Guinea (Mosko 2013) o a Futuna (Favole 2010) sono tornate ad esplorare, sulla scia delle tesi di Jonathan Parry e Maurice Bloch (1989), i processi di domesticazione e di risemantizzazione del denaro, per fornire una teoria della convivenza in una medesima società di usi e significati alquanto diversi della moneta e decostruire le consolidate visioni del potere pervasivo e corrosivo del tanto disprezzato “sterco del diavolo”.

Le posizioni fin qui menzionate sono così orientate a superare non solo la tendenza a dicotomizzare la società tipica della disputa tra so-

stantivisti e formalisti degli anni Sessanta/Settanta ma anche l'antinomia dono-merce sviluppatasi proprio dalle prime elaborazioni teoriche del già citato Gregory. Il suo testo seminale del 1982 – recentemente ripubblicato (2015) con una nuova introduzione dell'autore e una prefazione di Marilyn Strathern –, ricercando «un'alleanza tra gli economisti politici e gli antropologi contro gli economisti neoclassici», ha rappresentato il principale riferimento per criticare l'interpretazione economicista (Raymond Firth) e quella strutturalista (Claude Lévi-Strauss) della reciprocità fino ad allora dominanti e per evidenziare le differenze strutturali tra le *gift economies* e la *commodity economy*. Rileggendo Mauss attraverso Ricardo e Marx, Gregory ha infatti individuato nel concetto di inalienabilità la chiave di volta che permette di separare l'economia mercantile, dove le persone e le cose sono nettamente distinte e assumono la forma sociale di beni alienabili, dalle economie del dono dove oggetti e soggetti sono personificati e dunque non alienabili³. Le sue suggestioni hanno alimentato un intenso dibattito che ha visto contrapporsi una lettura discontinuista, volta a distinguere la spinta ad estendere le relazioni sociali propria delle società fondate sulla parentela dal desiderio individuale di appropriarsi dei beni tipico del capitalismo, e una visione continuista tesa a mettere in risalto gli elementi comuni e i significati culturali soggiacenti alle due modalità di scambio.

Sempre negli anni Ottanta e sempre in Melanesia la riscoperta della tematica maussiana del legame tra persone e cose portata avanti da Gregory si è intrecciata con il femminismo, con il pensiero postmoderno e con la necessità di superare l'impianto etnocentrico e "l'astorico essenzialismo" della norma di reciprocità. In tal senso i lavori di Strathern (1988) in Papua Nuova Guinea hanno rappresentato una fondamentale connessione tra il dono, le questioni di genere e gli studi sul "dividualismo" ossia sull'idea del soggetto inteso non come individuo ma come insieme di relazioni sociali. Tali connessioni sono state altrettanto centrali nelle ricerche etnografiche alle Trobriand di Annette Weiner (1992), costruite intorno al paradosso del *keeping while giving* e al ruolo universale di quei possessi inalienabili che, come indicato da Mauss, non possono essere facilmente dissociati dal loro proprietario originario, ma devono essere trasmessi solo all'interno del proprio gruppo e sono, pertanto, alla base delle identità collettive e individuali. Sulla scia di queste sollecitazioni, Maurice Godelier (1996) ha poi sviluppato ulteriormente lo spostamento dalla circolazione alla conservazione avvicinando il dono al sacro e ponendo come presupposto di ogni società la triplice distinzione tra oggetti sacri inalienabili e inalienati, doni inalienabili ma alienati e merci alienabili e alienate. Le riletture melanesiane della relazione persone/cose si sono infine rivelate particolarmente feconde anche nel recente dibattito sviluppatosi all'in-

terno dei nuovi studi sulla cultura materiale collegandosi ai concetti di vita sociale delle cose (Appadurai 1986) e biografia degli oggetti (Kopytoff 1986), come anche alle etnografie del consumo culturale (Miller 1987) e alle reinterpretazioni gramsciane operate dai *cultural studies* (Hall 1981).

Nonostante l'orientamento economicista di Malinowski in *Crime and Custom* (1926) e le teorizzazioni formaliste di Raymond Firth (1939), l'Oceania sembra quindi aver rappresentato per tutto il Novecento un solido ancoraggio etnografico per continuare a proporre suggestioni capaci di ripensare il mercato e le teorie dell'economia, come d'altronde ben evidenziato da Susanne Kuehling (2005; 2009). Nel riproporre l'idea del dono come fatto totale in grado di cogliere più in profondità la struttura sociale, le emozioni e l'agentività degli abitanti dell'isola di Dobu, l'antropologa tedesca ha infatti anche valorizzato la reciprocità generalizzata come aspetto essenziale per imparare a vivere secondo le regole della comunità locale. Ha quindi riletto il *fieldwork* nei termini di spazio relazionale attraversato da ambiguità, obblighi, slanci di generosità, momenti di condivisione e articolate forme di pressione e persuasione che intercorrono tra ricercatori e soggetti ospitanti. Una prospettiva non dissimile tra l'altro da quella dei sostenitori di un'antropologia non egemonica e autori del *Manifesto di Losanna* (Saillant, Kilani & Graezer Bideau 2012) che hanno rivendicato la centralità delle interazioni etnografiche strutturalmente attraversate da quel continuo flusso di doni e controdoni e da quell'alternarsi di debiti mai completamente saldati (Favole 2013), distintivi delle lunghe e approfondite permanenze sul terreno.

Il ritorno al dono oceaniano che abbiamo qui sommariamente descritto costituisce lo sfondo teorico ed etnografico in cui s'inseriscono i tre saggi pubblicati in questo numero e realizzati da tre importanti studiosi francesi, esperti dei mondi insulari della Melanesia e Polinesia e particolarmente sensibili agli insegnamenti maussiani. Patrice Godin ha dedicato una parte consistente delle sue oltre trentennali ricerche etnografiche in Nuova Caledonia al tema degli scambi cerimoniali (*genaman*) ricorrenti nella vita di ciascun individuo e alla base della costruzione non solo della persona e del legame sociale, ma anche del mondo nella sua totalità. Serge Tchérézoff ha a sua volta mostrato, nel recente libro *Mauss à Samoa* (2016), come nella cultura samoana i doni (soprattutto le stuoie) simboleggino la capacità dell'essere umano di "nutrire", avvolgere e dare la vita ed esprimano la dimensione relazionale dell'essere umano che va oltre la dimensione dell'esistente, perché unisce i viventi con gli antenati e con coloro che stanno per nascere. In linea con simili orientamenti, Bernard Rigo ha infine sviluppato una raffinata riflessione teorico-filosofica sulla pervasività del nesso tra dono e sacro che caratterizza le società melanesiane e polinesiane di ieri come di oggi.

Occorre in conclusione ricordare come la pubblicazione di questi lavori sia il frutto delle relazioni e degli incontri che negli ultimi anni hanno avvicinato La Sapienza a l'Université de la Nouvelle-Calédonie giungendo a realizzare un Accordo Quadro, siglato da Anna Iuso e Bernard Rigo, la cui inaugurazione scientifica ha dato vita al convegno "Ricerche d'Oceania. Prospettive dall'Italia" svoltosi a Roma nel gennaio 2015. Tale evento ha rappresentato un significativo momento di confronto tra gli oceanisti italiani, confluito poi nel volume monografico de "L'Uomo" del 2016 *Nuovi Fermenti dell'antropologia oceanistica italiana* (a cura di Aria, Favole & Paini) rispetto al quale i contributi di Godin, Tcherkézoff e Rigo possono essere pensati come un prolungamento e un ampliamento.

Note

1. Negli stessi anni i lavori di Keesing (1990) e Liep (1990), sviluppando le riflessioni emerse in Leach & Leach (1983), hanno messo in evidenza il ruolo ancora basilare svolto dal Kula nella Papua Nuova Guinea postcoloniale.

2. In ambito francofono prospettive simili sono state al centro del volume *A l'épreuve du capitalisme. Dynamiques économiques dans le Pacifique* curato nel 2007 da Christine Demmer e Marie Salaün.

3. Si veda su posizioni analoghe Gell (1992).

Bibliografia

- Appadurai, A. 1986. "Introduction: Commodities and the Politics of Value", in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, a cura di A. Appadurai, pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press [trad. it. "Le Mercè e la politica del valore", in *Gli attrezzi per vivere*, a cura di E. Mora, pp. 3-76. Milano: Vita e Pensiero].
- Aria, M. 2016. *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*. Roma: Cisu.
- Aria, M., Favole, A. & A. Paini (a cura di) 2016. *Nuovi Fermenti dell'antropologia oceanistica italiana. L'Uomo 2*.
- Demmer, C. & M. Salaün (éds.) 2007. *A l'épreuve du capitalisme. Dynamiques économiques dans le Pacifique*. Paris: L'Harmattan.
- Favole, A. 2008. "Forme e dilemmi del dono a Futuna (Polinesia Occidentale). Una lettura etnografica di Marcel Mauss, in *Le culture del dono*, a cura di Aria, M. & F. Dei, pp. 109-129. Roma: Meltemi.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Favole, A. 2013. "Terreni condivisi. Etnografia e restituzione, tra Alpi e Oceania", in *Antropologia e beni culturali nelle Alpi. Studiare, valorizzare, restituire*, a cura di Bonato, L. & P. P. Viazzo, pp. 185-195. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Firth, R. 1939. *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge & Kegan Paul [trad. it. *Un'economia primitiva polinesiana*. Milano: Franco Angeli, 1977].

- Gell, A., 1992. "Inter-Tribal Commodity Barter and Reproductive Gift-Exchange in Old Melanesia", in *Barter, Exchange and Value*, ed. by Humphrey, C. & S. Hugh-Jones, pp. 142-168, Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M., 1996. *L'énigme du don*. Paris: Fayard [trad. it. *L'enigma del dono*. Milano: Jaka Book, 2013].
- Graeber, D. 2011. *Debt, the Firsts 5000 years*. New York: Melville House [trad. it. *Debito. I primi 5.000 anni*. Milano: il Saggiatore, 2012].
- Gregory, C. A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Gregory, C. A. 1997. *The Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. London: Routledge.
- Gregory, C. A. 2015. *Gifts and Commodities*, with a New Foreword by Marilyn Strathern and an Introduction by the Author. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, S. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular", in *People History and Socialist Theory*, ed. by R. Samuel, pp. 227-240. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hann, C. 2006. "The Gift and Reciprocity: Perspectives from Economic Anthropology", in *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, ed. by Kolm, S.-C. & J. M. Ythier, pp. 207-223. Amsterdam: North Holland.
- Hart, K. 2013, *Manifesto for a Human Economy*, <<http://themorybank.co.uk/2013/01/20/object-methods-and-principles-of-human-economy/>>.
- Keesing, R. 1990. "New Lessons from Old Shells", in *Culture and History in the Pacific*, ed. by J. Siikala, pp. 139-163. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- Kopytoff, I. 1986. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. by A. Appadurai, pp. 64-91. Cambridge: Cambridge University Press [trad. it. *La biografia culturale delle cose. La mercificazione come processo*, in *Gli attrezzi per vivere*, a cura di E. Mora, pp. 77-114. Milano: Vita e Pensiero].
- Kuehling, S. 2005. *Dobu. Ethics of Exchange on Massim Island, Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kuehling, S. 2009. "Il dare e il ricevere che contano", in *Antropologia dell'Oceania*, a cura di Gnechchi Ruscone, E. & A. Paini, pp. 125-153. Milano: Raffaello Cortina.
- Leach, J. W. & E. Leach 1983. *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liep, J. 1990. "Gift Exchange and the Construction of Identity", in *Culture and History in the Pacific*, ed. by J. Siikala, pp. 164-183. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.
- Malinowski, B. 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul [trad. it. *Diritto e costume nella società primitiva*. Roma: New Compton, 1972].
- McCormack, F. & K. Barclay, 2013. Engaging with Capitalism: Cases from Oceania. *Research in Economic Anthropology* 33.
- Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. New York: Basil Blackwell.

- Mosko, M. 2013. "Dividuals, Individuals, or Possessive Individuals? Recent Transformations of North Mekeo Commoditization, Personhood, and Sociality", in *Engaging with Capitalism: Cases from Oceania*, ed. by McCormack, F. & K. Barclay, pp. 167-198. *Research in Economic Anthropology* 33.
- Parry, J. & M. Bloch. 1989. "Introduction: Money and the Morality of Exchange", in *Money and the Morality of Exchange*, ed. by Parry, J. & M. Bloch, pp. 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saillant, F., Kilani, M. & F. Grazer Bideau 2012. "Il manifesto di Losanna", in *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, a cura di Saillant, F., Kilani, M. & F. Grazer Bideau, pp. 25-48. Milano: Elèuthera.
- Strathern, A. J. 1971. *The Rope of Moka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tcherkézoff, S. 2016. *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*. Aix-Marseille: Pacific-credo Publications.
- Toren, C. 1989. "Drinking Cash: The Purification of Money through Ceremonial Exchange in Fiji", in *Money and the Morality of Exchange*, ed. by Parry, J. & M. Bloch, pp. 142-164. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, A. B. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, E. R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.

La personne comme “don” en pays hyeehen

Patrice Godin

Université de la Nouvelle-Calédonie

Dans son dernier livre intitulé *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien* (2016), Serge Tcherkézoff opère une double et salutaire mise au point. Tout d'abord, citations et arguments à l'appui, il nous montre que l'*Essai du don* de Mauss, loin de porter sur le “don” en général comme on le croit trop souvent, est au contraire un effort pour penser comparativement une catégorie particulière de dons, ceux que l'on englobe souvent aujourd'hui sous l'appellation générique d'“échanges cérémoniels”. En ce sens, au-delà du don lui-même, Mauss explore une sorte de faits auxquels Durkheim et ses collaborateurs de l'École française de sociologie n'ont jamais cessé de s'intéresser, ces faits au travers desquels se révèle l'identité d'un groupe social, sa pérennité ou son mouvement. Les dons qui préoccupent Mauss sont des prestations dans lesquelles les objets donnés réfèrent, non à un individu, mais à une totalité sociale. Et c'est cette orientation qui explique le choix de Mauss d'ouvrir son “essai” par une brève analyse des échanges de nattes fines à Samoa. Ceux-ci constituent un bon exemple de prestations sociales “totales” puisque les nattes en circulation ne sont pas et n'ont jamais été la propriété personnelle d'individus, mais celle de familles étendues, *aiga*, dont elles “représentent” – au sens fort de rendre présent – tout à la fois la généalogie et les pouvoirs de fécondité. On a là le second apport majeur de l'ouvrage de Serge Tcherkézoff. Vu de Samoa, l'“esprit” du don n'est pas, comme l'a écrit Claude Lévi-Strauss, une symbolisation quelque peu illusoire de la nécessité universelle de l'échange, il est l'expression d'une relation d'appartenance qui lie donateurs et donataires. Entrelacs de brins tirés d'un pandanus particulier, lavées et séchées pendant des jours et tissées pendant des mois par les “sœurs” de la famille, puis données ou

reçues collectivement avant d'être redistribuées, les nattes fines samoanes sont les signes tangibles de l'inscription dans la famille étendue de chacun de ses membres et de l'inscription dans la société prise comme un tout de chacune des familles étendues qui la composent.

Consacré à une brève analyse des échanges qui marquent aujourd'hui encore la naissance d'un enfant dans deux communautés kanak de la région de Hienghène, au nord-est de la Nouvelle-Calédonie, le présent article entend se situer dans la perspective dessinée par Mauss. Au travers des prestations et des richesses qui sont données pour la fête d'un nouveau-né, il s'agit de comprendre la manière dont l'individu est effectivement rattaché au groupe social et le groupe à la société dans son ensemble. Il s'agit aussi de montrer que dès qu'il est question de dons et d'échanges se révèle une dimension essentielle des sociétés kanak, comme océaniques en général, le fait qu'elles ne peuvent être pleinement pensées que comme des "cosmologies en actes"¹.

Quelques données générales

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut fournir quelques brèves données sur l'organisation sociale actuelle des communautés qu'on regroupe ici sous le nom de *hyeehen*. Elles se répartissent aujourd'hui en seize réserves territoriales, récemment rebaptisées "terres coutumières" et vingt villages appelés "tribus" par l'administration française, lesquels se distribuent de façon presque égale entre l'intérieur et le bord de mer. "Réserves" et "tribus" se regroupent par ailleurs en deux districts: Tendo (Tnedo en langue némi) et Hienghène proprement dit (Hyeehen en némi) – qui correspondent aux territoires fortement amputés et remaniés de deux chefferies, localement appelées "maisons", *hwanga*, celles de Tnea Bwaarhat et Tnea Goa.

Cette organisation territoriale est un produit de la colonisation et n'offre qu'un pâle reflet du système social hyeehen avec sa division en trois "pays", *kavemoo*, et une cinquantaine de clans localisés ou "maisons-souches", *punga*, qui existait au moment des premiers contacts avec les Occidentaux, au milieu du XIXe siècle. Elle n'est cependant totalement arbitraire. Repliés sur les terres qui leur étaient "concedées", les Kanak de Hienghène ont mis à profit leurs anciennes relations traditionnelles pour recomposer des "chefferies" et des unités sociales qui sont le plus souvent des prolongements ou des transpositions des anciennes. Ainsi les "tribus" délimitées par l'administration, à une seule exception, portent le nom des terroirs sur lesquelles elles sont établies et, en leur sein, les habitants se répartissent conformément à leurs affiliations et/ou leurs alliances précoloniales. D'autre part, la plupart des 164 "clans" enregistrés

par l’Etat civil – en fait des familles élargies ou sous-clans (*tuun*) dont le patronyme a souvent été francisé – tout en s’intégrant à l’une ou l’autre des nouvelles “chefferies” continue ainsi qu’en témoignent notamment les revendications de terres des années 1970 d’affirmer leur appartenance à un des anciens terroirs de la région. En fait, tout comme les interlocuteurs kanak de Christine Demmer à Canala, les Hyeehen soulignent que “sans être la copie conforme des systèmes politiques précoloniaux”, les “maisons” actuelles « en reprennent nombre de références passées » (Demmer 2009: 81): en l’occurrence non seulement le modèle de hiérarchie statutaire, distinguant chefs (*daama*) et soutiens (*yabuvec*), mais aussi, en autres traits, le système de parenté, l’inscription des relations dans l’espace, un lien d’identification des hommes à la terre, la culture vivrière de plantes à clones, un calendrier communautaire fondé sur le cycle de l’igname, de nombreux rituels et, c’est le point qui nous intéresse surtout ici, les différentes formes d’échanges cérémoniels. Les échanges, dit un dicton hyeehen, sont le souffle de la coutume, *ven pe-na-aman o ven hnaahna ven hun moo*. Ils le demeurent en 2017 ainsi que le montrent les enquêtes ethnographiques menées dans la région sur plus de trente années.

Le “panier de l’enfant”

Avec le mariage et la cérémonie de levée de deuil d’un mort, le “panier de l’enfant”, *hyan pwec*, ou fête de naissance – d’une fille comme d’un garçon – est un des trois grands temps d’échanges ou *genaman* du monde hyeehen. Le terme *genaman* signifie “moment”, “nuit de la chose” ou “des choses” (de *gen*: nuit, date; *aman*: chose) Nuit: car dans le comput cérémoniel du temps ce ne sont pas les journées, mais les nuits qui sont décomptées. “Choses”: parce un *genaman* se présente avant tout comme un échange de “choses”, c’est-à-dire de biens entre deux groupes de parenté. Ces biens sont de trois types: des richesses appelés “choses de la richesse”, *aman o tnoot*, ou “monnaies de perles et trésors”, *thewe men jila*, des vivres rassemblés sous le générique de “taros d’eau et ignames”, *hyo men kuuk*, et des discours (*puunet*). Tout comme les autres *genaman*, la fête de naissance est explicitement définie comme un acte de respect, une célébration destinée à honorer la personne de l’enfant et ses maternels. Et comme « ...dans toute célébration coutumière de la vie et de la mort, il y a toujours deux groupes en présence et personne n’intervient sans intégrer l’un ou l’autre groupe. C’est la personne qui est au centre de l’événement qui départage les gens » (Tjibaou 1976: 289). Les deux groupes en question sont en l’occurrence: d’une part la parentèle paternelle de l’enfant organisatrice de la fête et à ce titre appelée les “maîtres des échanges”, *kaavue-aman*; d’autre part la parentèle maternelle

ou “entrée des interdits” ou des “sacrés”, *hwan-biri*, propriétaires du sang et de la vie de l’enfant. En tant que responsables des fêtes, les paternels reçoivent chez eux les maternels qu’ils ont au préalable invités par un geste public, petit discours lors d’une fête précédente ou message expédié par un représentant du groupe, tous deux accompagnés d’une monnaie

Au cours des cérémonies, les paternels se tiennent en haut de l’espace où se déroule la fête et sont dits former une seule “maison souche”, *punga*. Les maternels se tiennent en bas. Et quelle que soit la taille de leur groupe, on s’adressera à eux à la forme duelle – pronom *dau*, “vous deux”. Seuls la mère et l’oncle maternel de l’enfant sont en effet pris en compte dans le *genaman* de naissance. Ceux qui les accompagnent sont dits “derrière les maternels” et comme cachés par eux. Réduits à une paire frère-sœur, les maternels ne forment pas une “maison souche”, mais le “seuil du chemin”, une sorte de ligne de démarcation entre la “maison souche” et l’extérieur.

Parmi les richesses que les deux groupes échangent, il faut distinguer les richesses anciennes – qui continuent de circuler dans les fêtes, mais qui sont aussi de plus en plus rares – et leurs équivalents modernes. Les premières comprennent des monnaies de perles, des jupes de fibres enroulées en forme de case, des longueurs d’étoffes d’écorce battue de mûrier à papier et de banian et les nattes en pandanus. Les richesses récentes incluent de l’argent et parfois du tabac, des vêtements (chemises, pantalons, robes, jupons), des coupons et des longueurs de tissus imprimés et des nattes manufacturées, importées d’Asie. Dans les fêtes, les deux sortes de richesses sont présentées, ensemble, en tas organisés dans la verticalité. Il n’est pas nécessaire d’entrer ici dans le détail de la composition. Il suffit de dire l’organisation des tas correspond à une classification qui attribue aux biens un ordre statutaire calqué sur celui en vigueur entre humains au sein de la société hyeehen (distinctions de rang et de genre). Il en va de même pour les tas de vivres.

Dès qu’il a été averti de la naissance de sa fille ou de son fils, le père a prévenu ses frères et sœurs du jour choisi pour tenir la fête destinée à “donner son nom à l’enfant”, *na yare-hyaok*, puis il a envoyé une monnaie à l’oncle maternel pour lui transmettre la nouvelle. Cette monnaie s’appelle “faire la cuisine”, *pweyilek*. La dénomination est une référence aux invocations que l’oncle accomplissait autrefois pour éveiller et lier l’esprit de l’enfant. Mais cette monnaie est beaucoup plus qu’une invitation, elle est regardée comme le “souffle” même, *hnaanan*, du neveu ou de la nièce, ainsi que l’a déjà montré Leenhardt (1930) et elle sera, en tant que telle, conservée par l’oncle maternel dans son panier personnel jusqu’à la mort de l’individu concerné.

Quelques jours avant la date de la fête, les parents qui constituent la maison souche paternelle ont apporté leurs participations. Celles-ci

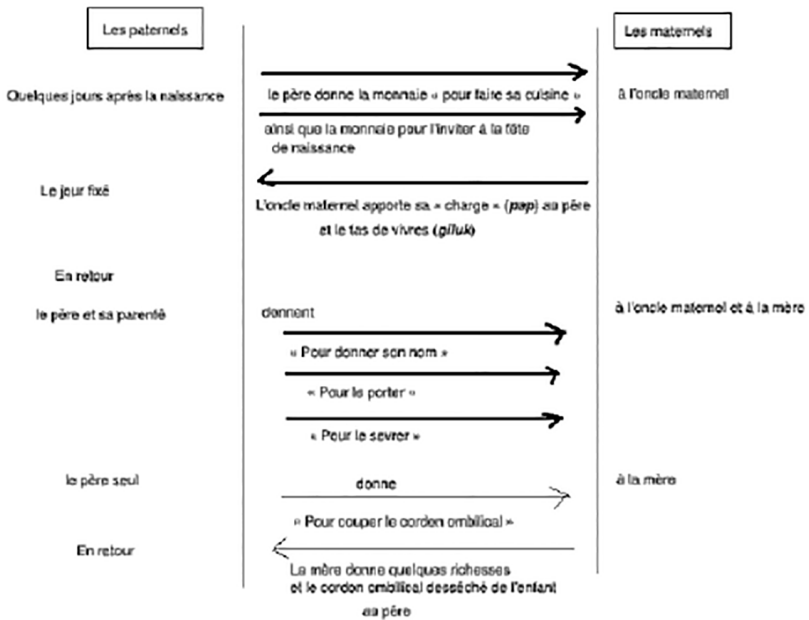
ont ensuite été rassemblées et divisées par les “vieux” du groupe familial en trois tas de richesses plus un tas de “taros et ignames”. Le jour dit, c’est au tour de l’oncle et de la mère de faire leur apparition. Dès leur arrivée, ils remettent au père une monnaie “bout du voyage”, *hure-hmeno*, accompagnée d’un petit discours signifiant qu’ils répondent à l’appel qui leur a été fait, puis ils donnent un tas de richesses et un tas de vivres, qui a pour particularité d’être surtout composé de taros avec leurs feuilles posées au-dessus des ignames. Ce tas de taros dont le but est de “nourrir l’enfant” a pour nom *giluk*, “pétiole de feuille de taro”. Les tiges de ce tubercule fournissent en effet un ersatz du lait maternel: en cas d’absence ou de fatigue de la mère, on fait chauffer, dans un peu d’eau, une section de liane et quelques pétioles de taro attachées en faisceau autour d’un pétiole plus long qui forme tétine. L’enfant suce la sève chaude au bout du pétiole qui dépasse. En apportant ces taros, l’oncle accomplit non seulement un geste de soutien vis-à-vis de la mère, mais prend aussi l’engagement solennel vis-à-vis des paternels de continuer dans l’avenir à “planter” des champs pour “nourrir” son neveu ou sa nièce. C’est là une obligation qu’il maintiendra en effet bien au delà de l’enfance en apportant des tubercules tirés de ses propres jardins à chaque fête que son neveu organisera lorsqu’il sera adulte.

Le *giluk* ramassé, les paternels étalent les trois paquets de richesses et le tas de vivres qu’ils ont préparés pour les maternels (FIG. 1). L’orateur du groupe paternel, généralement un ancien, s’avance et prononce un discours scandé par tous les hommes où il exprime la joie du groupe d’accueillir un enfant du sang des *hwan-hiri* et rappelle les liens entre les deux familles impliquées. Puis il désigne chacun des tas offerts:

1. “pour donner son nom”, *ba na yalen*, ou “pour crier son nom”, *ba-thoovei-yalen*. Ce tas est toujours le plus chargé en richesses et comporte normalement au moins une jupe *mada jangi* et la plus valorisée des monnaies noires, “feuillage de bois de fer”, *doon hamak*. La prestation a pour fonction de révéler le nom personnel, *yat*, qui est attribué à l’enfant et du même coup le statut et la fonction qui seront les siens dans le sous-clan paternel.

2. “pour porter l’enfant”, *ba-ha-fe-ek* ou *ba-hava-fe-ek*. Il s’agit d’une demande d’autorisation pour porter l’enfant. Jusque là, dans le principe sinon dans les faits, seule sa mère l’a porté. L’enfant non seulement n’a pas encore été promené dans le village ou dans son voisinage mais son père lui-même n’a théoriquement pas pu le prendre dans ses bras. La prestation engage les paternels qui doivent prendre tous les précautions matérielles et rituelles afin que l’enfant puisse être déplacé sans danger pour sa vie. Il s’agit aussi d’un paiement pour avoir le droit de porter l’enfant devant ses oncles auxquels il appartient de droit par son sang.

FIGURE 1
Les principales prestations de la fête de naissance



3. *ba-hyuu-dit hwan* « pour casser le lait de sa bouche ». Il s'agit d'un paiement pour que, le moment venu, les maternels mettent fin à l'allaitement, et cela afin que l'enfant puisse devenir fort et dur, boire et manger chaud. Les locuteurs de langue piye appellent aussi cette prestation *ba-thii-we het hwan* pour lui « permettre de boire et de manger chaud » (Tjibaou 1976: 289). Il est surtout, selon les termes de Jean-Marie Tjibaou, « l'engagement des paternels au sevrage de l'enfant », mais est présenté parfois aussi comme un dédommagement pour la mère qui nourrit son enfant pour un *tuun* qui n'est pas le sien. La période d'allaitement est assez longue aujourd'hui encore, souvent plus d'une année. Pour Belep aux temps anciens, le Père Lambert (1900) parle d'une période de deux à trois années. Il existe des médicaments pour stopper la lactation et ainsi réduire le temps d'abstinence. Les rapports sexuels sont interdits jusqu'au sevrage de l'enfant. La mesure a, dit-on, pour effet de limiter naturellement le nombre de naissances par couple.

Les trois tas présentés aux maternels, le père sort de son groupe et appelle la mère pour lui donner personnellement une monnaie accompagnée

de quelques autres biens afin de la remercier d’avoir porté l’enfant tout le temps de la grossesse. Cette prestation s’appelle *ba-thua-gulon*, “pour couper le cordon ombilical”. Pour le remercier, la mère lui donne en retour une prestation plus petite, mais qui renferme le restant de cordon ombilical qui s’est détaché du ventre de l’enfant peu après la naissance. Quelques jours après le père le placera sur le linteau de sa case ou l’entertera à côté de sa maison, en plantant par dessus un pied de cordylone, symbole d’enracinement, de robustesse et de longévité. Cet acte est essentiel, dit-on, pour la survie de l’enfant. Et, sans commenter le fait, on notera que le nombril de l’enfant est désormais désigné par le terme *hwan-guc*, “trou de la terre”.

Enfin, quelques derniers tas de richesses sont aussi donnés par les paternels pour remercier tous ceux qui ont rendu des services à la mère lors de la grossesse et pendant l’accouchement.

La distribution des biens achevée, chacun des récipiendaires, à commencer par l’oncle maternel, fait un bref discours de remerciement et remet aux paternels une monnaie ou un peu d’argent pour ramasser les biens étalés.

Ce n’est toutefois pas encore la fin du rituel. Après le repas offert aux maternels, les deux familles viendront en délégation faire de modestes cadeaux, *pereek*, à l’enfant afin de lui souhaiter la bienvenue. Et quelques heures après, le père conduira son enfant dans sa case ronde et lui murmurer son nom personnel après lui avoir enduit le front d’une pincée de cendres tirées du foyer.

La conception relationnelle de la personne

Comment lire cet ensemble de rituels qui constituent le *genaman* de la naissance ? Pour Jean-Marie Tjibaou qui est le premier à décrire la fête, le message est relativement clair: « En somme ces trois *thawé* [tas de richesses] disent aux oncles maternels, l’enfant issu de votre sang est entre de bonnes mains. Il a reçu un des noms de notre clan. Sa position sociale est inscrite dans notre hiérarchie. D’autre part, il a sa subsistance assurée. Et il peut circuler en toute sécurité chez nous et parmi tous les frères du clan » (Tjibaou 1976: 289).

C’est là un résumé plus que probant. Mais peut-on aller plus loin? Pour tenter de pénétrer plus avant le sens des échanges, il est intéressant de considérer la conception que les Hyeehen se font de la personne humaine. Pour la caractériser, on pourrait parler de représentation “dividuelle” (Strathern 1988) ou “fractale” (Wagner 1991) de la personne, mais le qualificatif de “relationnelle” est sans doute plus approprié. Plus que le fractionnement de la personne en différentes composantes sur lequel insistait déjà Leenhardt (1947), ce sont en effet les liens sociaux qui dérivent de ce fractionnement qui apparaissent les plus significatifs d’un point de vue sociologique.

A l'origine, dit Jean-Marie Tjibaou qui était originaire de Hienghène, il y a l'arbre, le tonnerre², etc. Puis il y a la série des ancêtres, et puis il y a nous. Et la vie passe à travers cette généalogie, et cette généalogie, elle est celle de mes pères, mais elle est aussi celle du clan qui a donné ma mère et qui, en donnant ma mère, me donne la vie. Le principe de vie, nous disons que c'est la mère qui donne la vie. Le père donne le personnage, le statut social, la terre [...]. La vie est donnée par le sang. Le sang, c'est la mère qui le donne. Et le propriétaire du sang, c'est elle, ses frères et ses pères. Alors je reste toujours duel. Je ne suis jamais individu. Je ne peux pas être individu. Le corps n'est pas un principe d'individuation. Le corps est toujours la relation (Tjibaou 1981: 85-86).

En quelques mots sont ici énoncées les vérités premières d'une ontologie kanak que plus d'un siècle de christianisation n'a pas réussi à oblitérer³. Le sujet hyeehen n'est pas une "personne" au sens occidental et contemporain du terme parce les principes qui la constituent ne lui appartiennent pas en propre. Ils la débordent et la rattachent à des groupes sociaux. Ils la placent dès sa naissance en position de débitrice vis-à-vis d'eux.

Concrètement, les Hyeehen continuent de nettement distinguer les apports de la mère et de sa famille de ceux du père et des siens dans la conception d'un enfant. La mère et sa famille donnent la "vie", *maric*, qui passe par le "sang", *kurana*. La médecine traditionnelle décrit un véritable processus de coagulation qui aboutit à la formation du "corps", *cenen*, de l'enfant. Le sperme, qui est transformation du sang du père, fabrique en durcissant le squelette, *duun*, qui vient arrêter le sang de la mère et lui permettre de s'accumuler pour constituer les parties molles du corps³. Consubstantiel au sang, l'"esprit", *nawen*, de l'enfant se confond quant à lui avec son souffle, *hnanan*. Emanation de l'esprit ancestral du sous-clan maternel⁴, il demeure à l'état pour ainsi dire dormant jusqu'au moment où l'oncle maternel, le frère attiré de la mère, l'éveille par un rituel aujourd'hui plutôt édulcoré, le plus souvent une simple prière. De son côté, le père, qui a bâti le squelette et fixé la "vie" dans le ventre de la mère, est celui qui, dès la naissance, va avec ses frères et ses sœurs enraciner le nouveau-né dans son sous-clan et au-delà dans l'espace social de la "chefferie". Du père, on dit qu'il donne le "nom", *yat*, et le "rang", *nyin*. Les deux éléments sont liés. A chaque "nom" de personne, le répertoire anthroponymique du sous-clan fait correspondre au moins un site où construire sa maison, une terre à cultiver, un rang dans la hiérarchie de statuts du groupe, une fonction cérémonielle et plusieurs relations de parenté et d'échange, intérieures comme extérieures au sous-clan, puisque c'est par le truchement des noms personnels qu'on hérite de celles-ci. Et cela est vrai pour les hommes comme pour les femmes, même si pour celles-ci les attributs statutaires ne peuvent jamais être détachés de ceux détenus par leurs frères. Enfin, le "nom souche" ou "nom ancestral", *puyat*, du sous-clan paternel, ancre

la personne comme tous les autres membres du sous-clan dans le système statutaire et l'espace foncier de la “chefferie”.

Côté “vie”, côté “nom” : dès la naissance, la composition “duelle” de la personne dessine la géographie tout à la fois de ses obligations vis-à-vis de ses parentés, maternelle et paternelle, et de ses appartenances sociales, lesquelles incluent l'inscription dans une “maison” ou chefferie. De l'enfant issu d'un mariage sanctionné par les échanges et la communauté, on dit qu'il appartient au sous-clan de son père et qu'il “sort” – ou plus précisément “pousse”, la métaphore est végétale – du sous-clan de sa mère.

Maintenant, parler de personne “relationnelle” n'éclaire qu'un aspect de la représentation hyeehen. Le concept laisse dans l'ombre le fait que si la personne est, dès l'enfance, porteuse de liens et de dettes, ce n'est pas seulement qu'elle est socialement et moralement tenue par les différents apports à sa constitution, mais aussi qu'elle est l'objet d'un échange entre les sous-clans de son père et de sa mère, ce qui nous ramène à la fête de la naissance.

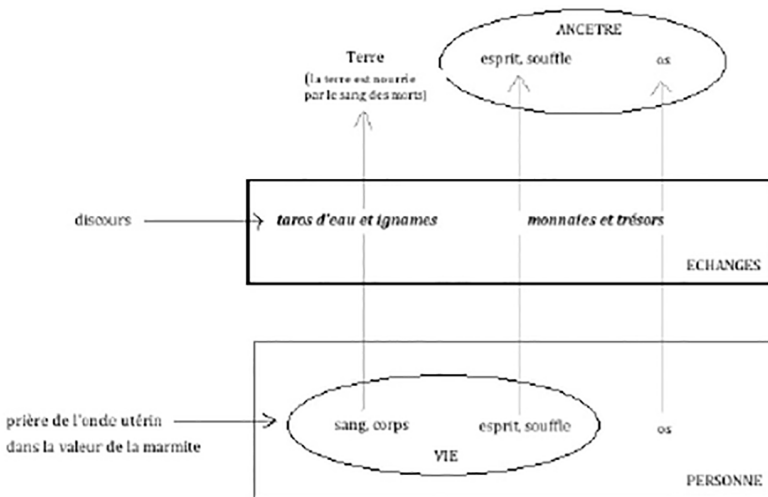
Dans la vision hyeehen, en effet, seule la mère et son frère sont donneurs de “vie” et ce fait incontesté implique qu'à la naissance de l'enfant leur groupe familial est le seul à pouvoir décider de son appartenance sociale. Pour que le père puisse affilier celui-ci à son sous-clan, il faut qu'il en fasse la demande solennelle aux utérins et effectue un paiement en monnaie et richesses traditionnelles. S'il n'est pas marié à la mère, sa requête peut être refusée. C'est même souvent le cas, sauf s'il prend un engagement tout aussi solennel d'épouser la mère dès qu'il aura l'opportunité et les moyens⁶. Si les parents sont mariés, la demande sera très rarement rejetée, mais les utérins attendent que le père organise dans les plus brefs délais la fête de naissance de l'enfant. Actuellement, cette cérémonie a le plus souvent lieu le week-end qui suit la sortie de la maternité. Dans les cas où le père tarde à satisfaire à ses obligations, il se verra plus ou moins explicitement menacé par la mère et l'oncle maternel de se voir reprendre l'enfant. De nombreux récits traditionnels évoquent les dangers qu'on encoure à trop retarder le paiement des obligations vis-à-vis des maternels. Françoise Ozanne-Rivierre en a collecté plusieurs dont le conte de la fille du soleil (Ozanne-Rivierre 1979: 90-105). « Le grand chef dit: maintenant je vais lui donner un nom. – N'en fais rien dit Kaavo, car ses oncles maternels sont dangereux. – Mais, il faut que je lui donne un nom, réplique le chef. Elle finit par céder. Il donne alors un nom à l'enfant. Dès qu'il l'a donné et dès qu'il convoque les oncles maternels, le cyclone, la pluie et l'inondation se déchaînent. Il n'y a plus de maison à cet endroit ».

Cette puissance des maternels doit inciter à relativiser la configuration de l'espace cérémoniel qui lors de la fête de la naissance, comme lors de la levée de deuil, place les maternels en position basse par rapport aux paternels. La subordination est relative, liée au fait que les paternels sont

chez eux et les maternels en position d'invités. Mais lorsqu'on considère les échanges eux-mêmes, il est aisé de constater que les polarités s'inversent. Quelle que soit la fête, en effet, les maternels reçoivent toujours plus qu'ils ne donnent. L'écart entre leurs prestations et celles des paternels peut varier considérablement selon les circonstances mais il est toujours sensible. La règle minimale pour les paternels consiste à rendre autant de biens qu'on en a reçus et de rajouter un bien de chaque catégorie (nattes, monnaies, tissus, argent...). Cette différence est dite *maric*, terme dont la signification est très exactement la "vie". Le mot n'est pas propre au langage cérémoniel – il tend à désigner tout écart entre ce qui est donné et rendu au cours d'un échange quel qu'il soit – mais, dans le contexte de la fête de naissance, il en traduit nettement l'enjeu: transférer un enfant du sous-clan de sa mère à celui de son père. Il est aussi révélateur de la position supérieure des maternels en tant que donneurs de vie.

Le mot met aussi sur la piste du sens même des vivres et des richesses en circulation dans les fêtes de naissance comme dans l'ensemble des échanges cérémoniels hyeehen. On ne peut mieux faire dans les limites de cet article que d'évoquer cursivement les résultats d'une recherche exposés ailleurs (Godin 2015) et résumés FIG. 2.

FIGURE 2
Signification ontologique des biens cérémoniels



Les vivres donnés dans les *genaman* ont une valeur sociale qui dépasse, et de beaucoup, leur usage alimentaire. Les plantes traditionnelles sont aujourd’hui associées à des denrées “nouvelles” (riz, boîtes de conserve, cartons de poulets congelés...), mais elles n’ont pas perdu leur charge symbolique. Les mythes font état d’une origine “surnaturelle” : des plantes mâles que sont par exemple les ignames, ils disent généralement qu’elles ont été rapportées de Tiduon, le pays du sous-marin des mots, situés à l’embouchure de la Ouaième, par les ancêtres de sous-clans particuliers qui ont conservé la garde des rituels liés à leur culture; les plantes femelles sont, elles, le plus souvent dites avoir été transmises à des femmes par les esprits de défunts, *danu*, venus leur porter secours à l’époque d’une famine ou d’une guerre (cfr. par exemple le mythe d’origine du bananier, de la canne à sucre et du taro d’eau recueilli par Françoise Ozanne-Rivierre à Tnedo et reproduit dans ses « Textes nemi » 1979, t. 1). Le lien avec les ancêtres est plus fortement marqué encore dans les techniques et les rituels de l’horticulture. Originaires du monde des esprits, les plantes alimentaires poussent dans une terre fertilisée par le sang des défunts qu’on y a inhumés et obéissent à un calendrier commandé par l’igname dont le cycle horticole est de neuf mois. L’igname, dit une “vraie parole” (dicton) hyeehen, nourrit l’homme, mais l’homme [par sa mort] nourrit aussi l’igname.

Quant aux monnaies et aux autres richesses, elles sont symboliquement assimilées à des éléments corporels ancestraux. Dans la cosmologie ancienne, le défunt n’est plus qu’os et esprit. Or la monnaie qui vibre au souffle des discours est constituée d’éléments durs et secs: perles de coquillages ou de lianes durcies au feu, pendeloques de nacre, poil de roussette... Donnée par le père à l’oncle maternel pour l’avertir de la naissance d’un enfant, elle est le “souffle”. Conservée dans le panier sacré du sous-clan, au milieu des reliques et des ustensiles rituels, elle en est l’“os”. Les nattes en pandanus sont, elles, des peaux. « *L’important chez nous, me disait un jour un ami hyeehen, c’est l’homme, la monnaie et la terre; la terre et tout ce qui sort de la terre et rentre de la terre, le sang, les plantes et les morts. La monnaie permet de rentrer en communion avec tout cela* ».

À la différence des nattes fines samoanes, les monnaies et autres richesses hyeehen sont moins des signes d’appartenance qu’un héritage mythique des ancêtres, les symboles d’un ordre social entièrement fondé sur les échanges. Associées aux plantes qui sont une transformation des morts, elles acquièrent une puissance qui s’accroît dans le pouvoir même qu’elles ont de faire circuler de la vie et de contribuer à sa reconduction à l’échelle de chaque sous-clan (*tuun*) comme de la société dans son ensemble. Une puissance toutefois qui n’est ici possible que par le fait

qu'avant d'être acteurs de toute cette circulation, les hommes et les femmes sont d'abord eux-mêmes objets des échanges. De même que l'igname et l'homme sont dits se nourrir mutuellement, la monnaie et les richesses sont avec l'homme dans un rapport social de complémentarité hiérarchique. Les hommes fabriquent la monnaie et les richesses qui les font être socialement. Au travers des échanges cérémoniels, des dons réciproques de richesses et de vivres, se révèle la subordination des hommes à un ordre qui les dépasse et les englobe. "Les échanges sont le souffle de la coutume", *ven pe-na-aman o ven hnaabna ven hun moo*.

En guise de conclusion

Elargissons la focale pour conclure, au moins très provisoirement. Ce que la fête de naissance – et plus largement l'étude de l'ensemble du cycle des échanges cérémoniels hyeehen nous apprend, c'est tout d'abord et de fait la place déterminante des échanges dans la société kanak. En vérité, le système des échanges est à Hienghène la société elle-même. Les personnes – mais nous pourrions aussi le montrer pour tous les groupes, toutes les institutions, tous les objets, etc. – n'ont d'existence sociale, ne sont actrices reconnues de leur société que parce qu'elles sont d'abord des produits de différents échanges, dont les premiers sont ceux qui viennent sanctionner leur naissance. La société est ici moins un groupe qu'un système d'action.

Cette première leçon, il faut le souligner, n'invalide en rien la lecture faite par Serge Tcherkézoff des pages samoanes de l'*Essai sur le don* de Mauss. Bien au contraire. Elle appelle à son approfondissement. La relation d'appartenance qui, dans les échanges, lie donateurs et donataires à Hienghène comme à Samoa, procède de leur subordination à un ordre social dont le fondement n'est pas à rechercher dans la nécessité universelle de l'échange, mais dans une cosmologie qui fait de la "vie" la valeur suprême de la société. D'où l'idée de caractériser ces sociétés comme des "cosmologies en actes"⁷. S'il existe bel et bien une différence entre Hienghène et Samoa, elle est à rechercher dans les modalités de production des richesses échangées et des procédures sociales qui en font des signes de l'identité sociale des groupes comme des personnes. La tâche serait intéressante à mener, mais elle excède pour l'instant les limites de la recherche qui a inspiré cet article.

Au-delà d'une éventuelle comparaison Hienghène/Samoa, ce travail se veut aussi une incitation à explorer les différents dispositifs institutionnels qui, au sein des sociétés humaines, font des personnes des acteurs sociaux, c'est-à-dire bien autre chose que des êtres moraux, indépendants, autonomes, et essentiellement non sociaux tels qu'on les rencontre dans l'idéologie occidentale moderne de l'homme et de la société (Dumont 1983:

264). Si succinct que soit le compte-rendu fait ici de la fête hyeehen de la naissance, il permet déjà de saisir quelques-uns des fondements de la représentation hyeehen de la personne, notamment la caractère relationnel de sa constitution, avec tout ce que cela implique pour la personne de “dettes” – envers ses maternels, ses paternels, sa chefferie... – qui la suivront jusqu’à la fin de sa vie. Des “dettes” qui sont moins à concevoir comme des contraintes extérieures qu’exercerait – vision toute occidentale – la société sur la personne, que comme des composantes de son substrat, c’est-à-dire de ce qui existe en elle indépendamment de ses qualités propres et qui la constitue comme un acteur social. Ce que la conception hyeehen de la personne, les complémentarités indistinctement sociales et cosmologiques entre les hommes, les monnaies et les ignames, l’ensemble du cycle des échanges cérémoniels nous invitent à penser, c’est l’unité personne-société et c’est là une leçon qui doit nous conduire bien au-delà des données ethnographiques présentées ici, dans le sillage toujours actuel de la pensée de Mauss.

Notes

1. Pour reprendre ici une formule de Jean-Paul Latouche, énoncée il y a maintenant plusieurs années lors d’une conversation informelle.

2. Comprendre les esprits ancestraux, appelés “totems” par Leenhardt (1930).

3. Dans la région de Hienghène, les premières vraies conversions au christianisme n’ont pas lieu avant le début du XXe siècle, alors même que des missionnaires protestants et catholiques sont présents dans l’île depuis plus de soixante ans. Sur les difficultés locales de l’implantation missionnaire, v. Dauphiné (1996).

4. Cette fabrication s’effectue lors des quatre premiers mois de la grossesse. Après cette période, les rapports sexuels entre époux sont interdits et, en principe sinon en fait, jusqu’au sevrage de l’enfant.

5. Cet “esprit”, lui aussi appelé *nawen* se confond avec l’ancêtre apical du groupe auquel on attribue de nombreux pouvoirs de métamorphose. Pour parler de ce personnage central de l’ontologie kanak, Leenhardt (1930; 1970) emploie le terme de “totem” que nous évitons de reprendre pour ses implications pour le moins floues et peu maîtrisables.

6. Par exemple: tant que ses frères aînés ne sont pas mariés, un homme ne peut lui-même prendre femme; il lui faut attendre son tour, ce qui peut exiger plusieurs années.

7. Cf. sur ce point tous les travaux de Daniel de Coppet (notamment 1970; 1981; 1998).

Bibliographie

- Coppet, D. de 1970. 1, 4, 8; 9, 7. La Monnaie: présence des morts et mesure du temps. *L’Homme* 10: 17-39.
- Coppet, D. de 1981. “The Life-Giving Death”, in *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archeology of Death*, ed. by Humphreys, S. C. & H. King, pp. 175-204. London: Academic Press.
- Coppet, D. de 1998. “Une monnaie pour une communauté mélanésienne

- comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes", in *La monnaie souveraine*, éd. par Aglietta, M. & A. Orléan, pp. 159-211. Paris: Odile Jacob.
- Dauphiné, J. 1996. *Christianisation et politique en Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle (Ouvéa et Hienghène)*. Nouméa: C.T.R.D.P. (Point d'histoire 11).
- Demmer, C. 2009. Secrets et organisation politique kanake. *L'Homme* 190 (2): 79-104.
- Dumont, L. 1983. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Godin, P. 2015. *Les échanges sont le souffle de la coutume. Logiques sociales de la « vie » et de la « puissance » en pays hveeben (Nouvelle-Calédonie, côte nord-est. Nouméa)*. Nouméa: Thèse de doctorat en anthropologie sociale soutenue à l'Université de Nouvelle-Calédonie.
- Lambert, P. 1900. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*. Nouméa: Nouvelle Imprimerie Nouméenne.
- Leenhardt, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris: Institut d'ethnologie (coll. Travaux et mémoires, 8).
- Leenhardt, M. 1970. *La structure de la personne en Mélanésie*. Milan: Stoa.
- Leenhardt, M. 1947. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Ozanne-Rivierre, F. 1979. *Textes Nemi (Nouvelle-Calédonie)*. Vol. 1: *Kavatch et Tendo*; vol. 2: *Bas-Coulna et Haut-Coulna, accompagnés d'un lexique nemi-français*. Paris: SELAF (coll. « Langues et civilisations à tradition orale »).
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tcherkézoff, S. 2016. *Mauss à Samoa. Le holisme méthodologique et l'esprit du don polynésien*. Aix-Marseille: Pacific-credo Publications.
- Tjibaou, J.-M. 1976. Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle. *Journal de la Société des Océanistes* 53: 281-292.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Etre mélanésien aujourd'hui. *Esprit* 57: 81-93.
- Wagner, R. 1991. "The Fractal Person", in *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, ed. by Godelier, M. & M. Strathern, pp. 159-173. Cambridge: Cambridge University Press.

Résumé

La description et l'analyse des échanges qui marquent aujourd'hui encore la naissance d'un enfant dans deux communautés kanak de la région de Hienghène, au nord-est de la Nouvelle-Calédonie conduit à s'interroger sur la manière dont l'individu se rattache effectivement au groupe social et le groupe à la société dans son ensemble. Le système des échanges se révèle en définitive comme étant la société elle-même en même temps que son au-delà puisque le mouvement des échanges englobe tout le vivant, hommes, institutions, richesses, plantes alimentaires et ancêtres.

Mots clés: personne, échanges, société, cosmos.

Abstract

The description and the analysis of the exchanges, which keep defining the birth of a child in two Kanak communities of the Hienghène region, in the north-east of New Caledonia, led to wonder about the way the individual is actually connected to the social group and the way the social group is connected to the society in general. The exchanges system can be considered as the society itself and also what stands beyond it. In fact, the exchanges movement includes every thing: the persons, the institutions, the wealth, the food plants and the ancestors.

Key words: person, exchanges, society, cosmos.

L'échange ou le don du sacré. Polynésie orientale et sociétés kanak, hier et aujourd'hui

Bernard Rigo

Université de la Nouvelle-Calédonie

Introduction

Sauf à faire un legs pour une association caritative, on ne donne jamais, on échange toujours. Il est d'ailleurs significatif que le don en tant que tel n'apparaît que dans des systèmes sociaux où la personne se dissout dans une catégorie: sans domicile fixe (SDF), handicapés, victimes d'une maladie orpheline ou d'une catastrophe naturelle. On donne alors de façon anonyme au nom d'un principe (solidarité) mais on ne donne pas directement à quelqu'un: c'est bien la raison pour laquelle il y a un don, c'est-à-dire un acte sans autre retour que celui de sa conscience au plus intime de soi. Dès qu'on introduit un lien entre donateur et donataire, on entre dans l'échange proprement dit qui suppose une réciprocité plus ou moins inégale, une dimension sociale forte, des représentations culturelles complexes, des dynamiques cosmologiques, symboliques... C'est dire qu'il n'y a pas d'action unilatérale et que la compréhension de l'échange passe par le repérage de ce qui s'échange. Or, même dans les sociétés les plus marquées par une logique capitaliste, ce qui est donné, offert, n'est jamais réductible à une simple valeur économique. Il n'y a pas de société sans échanges parce que c'est précisément les logiques à l'œuvre dans ceux-ci qui caractérisent la conformation des cultures et le type de sociétés.

Ce n'est pas tout à fait par hasard si l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss inaugure en quelque sorte l'acte de naissance de l'anthropologie sociale et culturelle dans la mesure où c'est par rapport à lui que la plupart des anthropologues situeront leurs pensées théoriques. Il est significatif aussi que Mauss illustre son fait social total en puisant ses données comparatives auprès des sociétés indiennes de la côte du Pacifique nord, des sociétés mélanésiennes et polynésiennes du sud pacifique.

A partir des travaux de Babadzan (1993: 341) et de Godin (2015: 652), nous nous en tiendrons ici à deux exemples: les cérémonies anciennes autour du *marae* en Polynésie orientale, plus précisément le rite du *pai'atua*, et les cérémonies coutumières aujourd'hui en pays hienyeen. Le premier exemple, à partir des notes et descriptions laissées par les premiers explorateurs puis les missionnaires, décrit un rituel qui existait dans les îles de la Société avant l'évangélisation des populations et le second une coutume toujours active dans le nord de la Grande Terre telle que Godin a pu l'observer directement et souvent. Nous croisons pour des raisons méthodologiques fortes deux temporalités distinctes et deux aires culturelles dont la frontière peut être discutée (Tcherkézoff 2007: 374). Il ne s'agit pas de suggérer que ce qui se faisait là continuerait à se faire ici mais bien plutôt que, au-delà d'une temporalité courte, l'échange dans le Pacifique procède d'une logique où s'engage bien autre chose que des valeurs marchandes: la définition même de ce qui pose le sujet comme relevant d'une certaine sacralité par laquelle un espace social est possible avec ses dimensions visibles et invisibles. Nul doute que l'on aurait pu choisir d'autres exemples, à Samoa, au Vanuatu ou ailleurs: il importait à notre propos de montrer que, en Océanie, le "don" relève à la fois du sacré et du social, parce que c'est précisément sa dynamique de vie qui anime les entités, leur confère un statut dans une hiérarchie non figée, et irrigue de ses pulsations à un ensemble social qui ne cesse de s'élaborer (Rigo 2004: 148-156). Dans tous les cas donner est aussi la seule façon efficace de ne pas mourir tant sur le plan visible et social que sur le plan invisible et ancestral.

La cérémonie du *Pai'atua* aux îles de la Société

Lieu cultuel, en Polynésie orientale, le *marae*, vaste plateforme lithique sacrée, est aussi le lieu de "la prestation totale", telle que décrite par Mauss. Sous forme d'offrandes et de sacrifices, accumulés grâce au *rahui* (interdits temporaires posés sur des ressources animales ou végétales), les richesses convergent vers lui et sont redistribuées tant aux esprits qu'aux hommes. La circulation liturgique stimule la circulation économique. Qu'il s'agisse de la *kula* décrite par Malinowski, de la théorie du don/contre-don illustrée par le concept maori de *hau* ou de la cérémonie du *Pai'atua*, « le plus sacré de tous les rites » (Henry 1988: 132), décrite par le révérend Orsmond (Henry 1988: 164-185), par le pasteur Ellis (1972: 212-214; de Bovis 1978: 58-60; Moerenhout 1837: 514-517), et lumineusement analysée par A. Babadzan (1993: 101-140), dans tous les cas nous sommes au cœur d'une pensée océanienne.

A propos de la nécessité du contre-don provoqué par le *hau*, on se rappelle la diversité des interprétations: participation magico-religieuse

pour Mauss (1950), concentration (souveraineté) et individualisation (féodalisation) pour G. Davy, implication psychologique et sociale pour R. Firth (1959), nécessité sociale de l'échange pour Cl. Lévi-Strauss (1950), économie morale de l'échange opposée au capitalisme amoral pour M. Sahlins (1976: 200-236), pratique singulière de l'aliénation pour R. Guidieri (1984: 129-156)... Il nous semble que tous ces auteurs ont d'un certain point de vue raison, qu'ils énoncent chacun une vérité partielle mais que chaque vérité partielle n'est que l'effet de ce qui la sous-tend: le primat de la circulation, celle-là même du *hau*, équivalent maori de *tupu* (croissance) tahitien, c'est-à-dire celle « d'un procès de croissance en marche » (Babadzan 1993: 71). L'important est moins dans le besoin des objets échangés que dans la nécessité existentielle et holiste d'une circulation dans l'espace d'un territoire donné.

Limitons nos observations au cas exemplaire de la cérémonie du *Pai'atua* dédiée dans les Îles de la Société au dieu Oro. La logique qui anime celle-ci nous semble en effet paradigmatique. Cette cérémonie appelée par T. Henry (Babadzan 1993: 164) « le rassemblement et le déshabillage des dieux » et traduite plus précisément par A. Babadzan, « l'enveloppement des dieux » (Babadzan 1993: 102), avait essentiellement lieu sur les *marae* importants consacrés à Oro (Babadzan 1993: 95), pour marquer soit les grands cycles saisonniers, « toutes les trois lunes » (Ellis 1972: 217; Moerenhout 1837), soit les grands événements de la vie sociale, politique et religieuse: calamités, investitures ou maladies d'un *ari'i nui*, guerres, mise en place de la pierre de fondation pour cloner un « marae national ». Oro, à la suprématie récente dans les Îles de la Société au moment du contact, est à la fois dieu de la fécondité et dieu de la guerre (Henry 1988: 127, 204), connu pour son goût pour les sacrifices humains. Il réunit en une seule figure ambivalente ce que, par exemple, les Hawaïens vénèrent sous forme de deux divinités distinctes: Lono et Kū, les maoris sous celles de Rongo et de Tu, et, aux Îles de la Société mêmes, celles de Ro'o et Tū. L'explication maussienne du don/contre-don est connue: il faut donner la vie – sous forme de sacrifice – pour la recevoir: fécondité, fertilité. Oro, comme d'autres divinités polynésiennes, est, au sens fort, représenté (rendu présent) par un support de bois oblong, le *to'o*. Il s'agit là d'un simple réceptacle matériel que l'esprit divin peut occuper à la demande des *tabu'a* (traduit par « prêtres », en fait « spécialistes » du sacré): élément de bois emmailloté dans du *tapa* et recouvert de minces cordelettes de fibres de coco.³ Cette effigie divine majeure contient ou exhibe des plumes rouges, signes visibles du *mana*⁴. La cérémonie du *Pai'atua* consiste, pour l'essentiel, dans l'échange de ces plumes entre différentes effigies d'entités secondaires – toutes hiérarchisées entre elles – et celle d'Oro. On trouve chez T. Henry (1988: 165-185) la description

la plus détaillée du rituel: on pourra donc se rapporter à *Tabiti aux temps anciens* pour le détail des séquences préliminaires: nettoyage du *marae* (*vaere'a marae*), prières, “rites purificateurs”, procession du *fare ia manaha* (maison consacrée à la déité Oro) vers le *abu* (partie la plus sacrée du *marae*, souvent traduit par “autel”)... La séquence centrale du *pai'atua* consiste dans le désenveloppement des effigies et dans l'échange: « Lorsque tout le monde était uni, le grand-prêtre ouvrait l'arche et sortait l'image sainte et, pendant qu'il la déshabillait sur la natte, les autres prêtres déshabillaient leurs images en chantant avec lui... » (Henry 1988: 174). Ceci étant fait, le “grand-prêtre” donne aux représentants des autres dieux, les plumes qui avaient “enveloppé” Oro, et reçoit en échange des « offrandes d'amulettes *ura* et des plumes » (Henry 1988: 175). Puis les *to'o* secondaires seront à nouveau enveloppés avec les plumes qui avaient été en contact avec le réceptacle d'Oro, tandis que l'enveloppe nouvelle de l'effigie d'Oro sera réciproquement reconstituée à partir des offrandes qu'elle vient de recevoir. A. Babadzan fait remarquer que, en dépit des apparences, l'échange est inégal: les plumes offertes aux *to'o* d'Oro sont *noa* (non sacrées), celles distribuées à partir de l'entité principale sont *tapu* (interdit car porteur d'une sacralité très grande et donc dangereuse, cf. Rigo 2004: 210-213). Ainsi, Oro apparaît-il comme source du sacré, « voué à attester et concrétiser l'effectivité d'une transmission, le *to'o* est également ce par quoi l'on affirme l'éternité et la stabilité d'une source inépuisable » (Babadzan 1993: 123). Dans cette circulation, l'effigie tutélaire, semble, certes, être source du sacré, mais au sens fonctionnel où elle opère comme un transformateur: par son médium, la plume *noa* (traduit à tort par “profane”, en fait le plus bas degré de sacralité) se charge de sacré. Au nom du principe largement répandu d'une « contagiosité du sacré » (Durkheim 1912: 542-547), le contact avec le *tapu* rend *tapu*. Le *Pai'atua* apparaît dès lors comme une façon de “charger” en sacralité les divinités secondaires en les “branchant” à la source principale de tout procès de croissance: Oro. La circulation des plumes opère comme une mise en charge du sacré. D'où la périodicité du *Pai'atua* ou la nécessité occasionnelle de réactiver le *mana* quand des circonstances particulières l'exigent: menaces pesant sur le pouvoir politique ou sur la croissance naturelle, maladie du *ari'i*, guerres, sécheresse, etc. A. Babadzan (1993: 136) attire notre attention sur deux points majeurs. D'abord l'invocation des dieux est une convocation, tout se passe à l'initiative des prêtres; ensuite, la circulation suppose manipulation et médiation: la partie centrale en bois du *to'o* est enveloppée et manipulée comme le corps des défunts... Pour résumer la pensée d'A. Babadzan sur ces deux points: les dieux deviennent les obligés des hommes qui ont l'initiative de l'échange. « La circulation divine » amorcée par le *Pai'atua*, cette « captation du

mana divin » (Babadzan 1993: 128) suit un itinéraire inverse de celui des grands défunts lors des rites funéraires: tandis que ces derniers passent de l'humain au divin, le rite permet de « rabattre » la divinité elle-même, Oro en l'occurrence, « vers l'humain » (Babadzan 1993: 123).

Nous souscrivons pleinement à ces deux idées qui n'ont de sens que dans une dynamique de la croissance (*tupu, mana, hau*) et dans une logique de la relation. Notons, au passage, que dans cette circulation la plume rouge condense une symbolique complexe: les oiseaux accompagnent souvent les déités, parfois elles-mêmes représentées sous forme d'oiseau ou de poisson qui se meuvent dans l'espace aérien et marin, la couleur rouge renvoie à l'élément vital le plus *tapu*, le sang, à l'importance statutaire et ancestrale liée à la généalogie, à la couleur des parures et des chefs les plus éminents⁵. . . De fait la plume rouge devient un signifié complexe: elle est un réceptacle énergétique dont la circulation rituelle réactive le sacré qui alimente le pouvoir du to'o et de la déité tutélaire.

Cela étant établi, on peut prolonger la réflexion en amont aussi bien qu'en aval par deux questionnements majeurs: depuis M. Mauss, nous savons que le don implique un contre-don: le donateur n'est pas généreux, il oblige l'autre à une contre prestation marquée d'une surenchère⁶. Il n'est pas jusqu'à l'usage banal requis par la plus simple des politesses qui veut que, dans les sociétés industrialisées comme dans les communautés traditionnelles, on est tenu de rendre une invitation... Donner, c'est d'une certaine façon exercer un pouvoir sous forme d'exigence tacite. Ainsi, sacrifier aux dieux, c'est contraindre les dieux. A force d'être répétée, cette formule semble aller de soi, pourtant elle est tout sauf évidente: si l'on voit bien en quoi la pression de la société fait obligation à un humain, sous peine de perdre la face ou son statut, de restituer un contre-don à un autre humain, on ne voit pas *a priori* quel pouvoir l'inférieur humain peut exercer sur le supérieur divin. Autrement dit, en quoi le divin est-il obligé au contre-don? On sacrifierait, par exemple, en vain aux dieux d'Epicure. Si une extrême distance ontologique nous sépare des dieux, ceux-ci ne peuvent pas plus nous être redevables que l'apiculteur ne l'est vis-à-vis des abeilles ou le maître vis-à-vis de l'esclave. Si l'on réussit à trouver une raison de cette obligation, à première vue contradictoire, une deuxième question se posera aussi fondamentale qu'elle est simple: quels sont les effets de cette obligation? On se doute bien que la description des rituels propitiatoires ne répond nullement à cette interrogation: l'amorce d'un processus ne se confond pas avec le processus enclenché.

Il faut sans doute penser en terme de procès plutôt que d'entité, en terme de faire plutôt que d'être, en terme d'énergie plutôt que de vérité.

Dès lors échanger c'est mettre en circulation, la circulation n'est que la modalité de l'activation, l'entropie commence dès que les échanges

s'arrêtent: les *to'o* et autres véhicules du sacré, privés de relation, c'est-à-dire immobilisés, perdent leur *mana*. Il y a là une donnée fondamentale qui entraîne bien des considérations. D'une part, l'introduction de "plumes neuves" ouvre la circulation et évite un brassage en cycle fermé, contraire à toute logique d'expansion et de croissance, d'autre part le primat du *tupu* – ou du *hau* – exige plus qu'un donateur et un donataire: si Ranapari, dont le discours a été tant commenté depuis E. Best, exige une tierce personne pour décrire la circulation du *hau*, il faudrait ajouter qu'il exige au moins une tierce personne. Cela pour toutes les raisons qui ont déjà été données par les différents commentateurs mais aussi et surtout parce qu'il faut au moins trois éléments pour constituer un réseau. De là, sans doute, la distinction maorie entre *utu*: contre prestation d'un échange à deux partenaires, compensation d'une dette, et *hau* qui suppose une circulation entre au moins trois partenaires (Babadzan 1993: 61; Patterson 1992: 116-135). C'est bien la raison pour laquelle nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir entre l'humain et le divin le moindre dualisme (Babadzan 1982: 155), ni même « des barrières » (Babadzan 1993: 124). De l'un à l'autre, tout au plus, existe-t-il une certaine distance que, précisément, les rites de passage et les réceptacles sacrés permettent de franchir.

Du Dieu puissant (*atua*) au humble *manahune* (terme désignant quelqu'un qui occupe le plus bas degré dans l'échelle sociale, souvent improprement traduit par "plébéiens") un lien existe nécessairement: la disproportion des pouvoirs du premier par rapport à ceux du second ne retire rien au fait que l'un et l'autre sont reliés – nécessairement reliés. C'est précisément ce lien qui crée l'obligation et sans lequel l'idée même d'un contre-don divin n'aurait aucune signification. Dire cela, c'est dire certes que le pêcheur dépend du dieu de la pêche mais c'est dire aussi et surtout que le dieu de la pêche dépend du pêcheur. Cette double dépendance exclut toute idée de dualisme, toute rupture ontologique. Elle implique aussi l'existence d'un autre élément: si l'on s'en tient à une dichotomie binaire, en quoi le plus fort peut-il dépendre du plus faible? En quoi Oro est-il tenu d'alimenter en plumes sacrées divinités mineures et humains? En quoi le *hau* de l'objet donné doit-il revenir au donateur, à l'instar des plumes que Oro recharge après les avoir déjà données et rechargées dans des cérémonies antérieures? La réponse s'impose si on veut bien se rappeler que le *faire* prévaut sur l'entité, que la relation constitue le sujet: il n'y a pas des entités qui font circuler des objets de pouvoir, il y a une circulation du pouvoir qui distribue des entités.

A l'éclairage de cette conception d'une nécessaire circulation constitutive d'un réseau, on comprend que le contre-don assure la vitalité du réseau: l'élément donateur devenant donataire reste dans la relation, aussi loin qu'elle puisse s'étendre. En regard de cela, les divers

commentateurs du célèbre récit de Ranapari rapporté par E. Best ont raison. Il y a bien, comme le pense M. Mauss, une participation magico-religieuse, mais pas au sens où le donateur croit donner quelque chose de soi à travers l'objet, mais au sens où l'action individuelle participe d'une circulation sacrée qui engage plus que l'individu puisqu'elle agit sur l'ensemble du réseau. Il y a bien, comme le pense Cl. Lévi-Strauss, une nécessité de l'échange pour toute société mais au sens où l'échange fait la société polynésienne et non pas l'inverse, et sous réserve d'inclure cette société dans un réseau plus vaste constitué de dieux, d'ancêtres, d'animaux et de végétaux... Il y a bien, comme le pense R. Firth, une implication psychologique et sociale mais précisément parce que l'échange est intégration du sujet dans un maillage humain et ultra humain qui le dépasse. Il y a bien, comme le pense M. Sahlins (1976: 236), une logique de l'échange qui privilégie la sociabilité à l'accumulation de biens matériels mais il ne s'agit pas d'une morale ou d'un devoir être kantien, il s'agit de la seule façon intéressée et intéressante d'exercer une influence dans le réseau socio-cosmique auquel on appartient. Il y a bien, comme le pense R. Guidieri, une pratique singulière de l'aliénation, mais au sens où toute société particulière, pour perpétuer un ordre culturel singulier, impose ce que l'on peut appeler une aliénation, c'est-à-dire sa visée particulière comme visée naturelle: ici, le souci de la circulation. Il y a bien, enfin, comme le pense A. Babadzan, une mainmise des *tabu'a* sur la nature et sur les dieux qui deviennent leurs obligés, encore fallait-il que ces hommes pensent dans un système de représentations qui rendait cette obligation possible, or cette obligation allait de soi à partir du moment où, d'une part, les dieux et les éléments naturels ne sont pas séparés des hommes et où, d'autre part, la relation précède en les constituant les diverses entités. Ainsi F. Douaire-Marsaudon peut-elle à juste titre affirmer:

Dans les trois sociétés polynésiennes de Tonga, de Wallis et de Futuna, le terme de *kainga* définit avant tout une relation multiforme entre trois éléments: des gens conçus comme parents, une terre et un chef. Cette relation est "mise en action" par l'intermédiaire des biens produits par les membres du *kainga*, essentiellement le *kai* – la nourriture, fruit du labeur masculin – et les *koloa* – nattes et tissus d'écorce, manufacturés par les femmes – objets qui apparaissent comme les signes identitaires du *kainga*⁷ (Douaire-Marsaudon 1998: 180).

Aussi bien, renversant l'ordre des termes, préférons-nous dire, la mise en action est la relation; sans cette mise en action le *kainga* et l'identité disparaissent, à l'instar des dieux privés de culte. Après tout, les sociologues, les psychologues et les éthologues ne nous ont-ils pas appris que lorsqu'il y avait société, c'est elle qui précédait l'individu et prévalait sur lui; et, en ce qui concerne l'humain, nous savons bien que l'individu,

privé de société, n'est qu'un monstre dans la nature et que c'est en elle et par elle qu'il devient à la fois personne, personnage et personnalité. Faut-il chercher ailleurs que dans cette constatation simple, le primat accordé à la communauté dans les sociétés traditionnelles opposé à l'individualisme forcené du sujet cartésien? Si nous soulignons ici qu'il y a du bon sens à penser en termes de relations et de réseaux plutôt qu'en termes d'être et d'individu en soi, encore faut-il ne pas perdre de vue que, le primat de la relation étant posé, celle-ci ne saurait être limitée ni par l'humain, ni par le visible⁸. Pour appréhender la perspective océanienne, il faut tenter d'opérer un décrochage dans notre point de vue habituel: par exemple, on peut certes dire que des danseurs font l'action de danser, mais on peut également dire que l'action de danser constitue des sujets comme danseurs; cette action engage bien plus que les danseurs, c'est en fonction d'elle que s'organise la communauté dans une dimension politico-sacrée, à la fois sociale et rituelle. La danse alors n'est ni virtuelle, ni entité mais elle commande, dans la réalité des prestations, tout le réseau. Notre analogie est certes limitée. Elle peut toutefois nous aider à décaler notre perspective intellectuelle. Comme, dans les faits, il ne s'agit pas de raisonner sur la danse, il faut revenir d'une part sur ce qui relie divin, humain et non humain, et d'autre part sur les effets logiques d'un tel primat de la relation.

Ici encore, la notion de sacrifice mérite que l'on s'y arrête: étymologiquement, elle renvoie bien à un rapport avec le sacré: *sacrum facere*. Mais pourquoi sacrifierait-on? Interrogation au sens fonctionnel: comment opère l'acte de sacrifier? Selon l'explication traditionnelle, depuis M. Mauss, il s'agirait de contraindre l'entité divine à un contre-don. Soit. Dans cette logique-là, il s'agirait plutôt en fait de verser un supplément de tribut à la divinité: la pêche n'a pas été bonne parce que l'offre des prémices aurait été insuffisante. On peut poser le problème autrement, non plus en termes de psychologie ou d'économie mais en terme énergétique. Le sacrifice vise-t-il à compenser une faute humaine, à soumettre les dieux à une obligation de contre-prestation ou ne visent-ils pas à pallier une défaillance de l'entité divine? Autrement dit, cette entité ne veut-elle pas procurer du *mana* (Rigo 2004: 205-210)⁹ ou ne le peut-elle pas comme une batterie déchargée ne peut plus donner de la lumière? La perspective est radicalement différente: le sacrifice ne vise pas à apaiser la colère d'un dieu ou à susciter sa générosité mais à le recharger, à le revitaliser en quelque sorte. Et dans ce cas, quel meilleur moyen que le sang? Ce que craignent les hommes, est-ce la colère des dieux ou leur faiblesse? Seul un dieu puissant est fécond. Le sacrifice restaure le dieu, dans tous les sens du terme. Si Oro était si « avide en sacrifices humains » (Oliver 1989: 901), c'est qu'il avait des prétentions hégémoniques. Un dieu

modeste consomme moins. En ce sens, on peut bien dire avec D. Raapoto que « le pouvoir du ari'i (et donc du dieu auquel il est affilié) se nourrissait et se fortifiait du sang du peuple » (Raapoto 1977: 77, la parenthèse est de nous). Et c'est bien parce qu'ils appartiennent à des réseaux particuliers, traversés par une double circulation, que les dieux dépendent aussi des hommes: que la circulation s'arrête dans un sens ou dans l'autre, que les rituels de réactivation ne soient pas enclenchés et c'est l'ensemble du réseau qui est menacé. Dans ces conditions, le sacrifice n'oblige pas au contre-don, il rétablit une nécessaire circulation, étant bien entendu que le *mana* n'est ni chez les hommes, ni chez les dieux, il *est* cette nécessaire circulation qui dépasse, au-delà et en deçà, les uns et les autres.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'impératif de redistribution imposé à tous les degrés de la hiérarchie. Ne peut donner que celui qui a reçu. Le grand chef ou le grand dieu est certes celui qui redistribue beaucoup, mais précisément il n'est grand que parce qu'il a reçu – ou pris – beaucoup. Il ne faut pas s'étonner si les Polynésiens ont toujours préféré donner que recevoir¹⁰: ce n'est pas tant par espoir de recevoir une contre-prestation intéressante, ni même seulement par mise en œuvre, à moyen terme, d'une volonté de pouvoir sur l'autre; c'est d'abord l'expression accomplie et immédiate d'une valorisation hiérarchique: le pouvoir de donner est *le* pouvoir. Il s'éprouve immédiatement en terme de prestige. La circulation socio-politique est finalement la suivante: recevoir des biens (dépendance) pour donner (*mana*), donner – notamment du prestige – pour recevoir – notamment de la loyauté. En ce sens la hiérarchie des dieux correspond non pas aux qualités ontologiques intrinsèques de telle ou telle divinité mais à l'inégalité de leur pouvoir de (re)distribution. Et puisque les dieux font partie du réseau, puisqu'ils veulent croître en accroissant leur réseau, ils ont besoin de chefs et de prêtres actifs. La violence prédatrice est l'activation la plus efficace d'un réseau: elle est « l'accroissement du pays, l'établissement de roches stratifiées (grands hommes), extension du territoire; E fa'atupura'a fenua te tama'i, E tu tai a papa, E horo'a one » (Henry 1988: 313). La guerre gagnée, l'unité politique s'agrandit, le statut du chef augmente et la place du *to'o* de son dieu tutélaire doit « croître en importance dans les rites en fonction de la fortune politique de ses fidèles et, par conséquent, [doit] nécessiter un corps et des ornements plus imposants » (Robineau 1984: 60). En bref, communauté, statut du chef, *to'o* et divinité s'accroissent de concert. On comprend ainsi que le grand chef, même s'il reçoit plus de biens matériels qu'il n'en redistribue, distribue d'abord à l'ensemble de son réseau du prestige. Le mauvais chef, c'est d'abord celui vers lequel ne convergent pas suffisamment de richesses, soit parce qu'il ne redistribue pas assez de biens matériels: il retient; soit parce qu'il échoue dans ses entreprises

politiques ou guerrières: de chacun, on pourra dire qu' « il ne descend pas très bien des dieux » (Robineau 1984: 171) ou bien que son dieu manque de puissance. Dans les deux cas, “cela fait honte”, *e mea ha'amā*, car c'est l'ensemble de la communauté qui est privé de *mana*. La fidélité au chef n'est que l'effet d'une confiance dans son pouvoir.

Cérémonies coutumières en pays hyeehen

Jean-Marie Tjibaou n'avait de cesse de le répéter: « L'homme n'est jamais l'individu; il est le noyau d'un ensemble. Il est le centre de relations et il a un rôle à jouer dans un centre de relations donné » (Tjibaou 1996: 200).

Les cérémonies coutumières ont ceci de particulier qu'elles ressemblent à une compétition de modestie: à l'instar de la case kanak dont la petite porte oblige de se baisser avant d'entrer, les discours et palabres commencent toujours par une profession d'humilité. « C'est avec humilité que je m'adresse à vous, je me fais petit devant vous... ». Pour autant les tas d'ignames, de nattes et autres richesses données à l'occasion de ces cérémonies relèvent de l'affichage public et ostensible des statuts: statuts de ceux qui donnent, statuts de ceux qui reçoivent¹¹. Ce qui se donne à voir contraste quelque peu avec ce qui se donne à entendre. L'effacement oratoire est contrebalancé par l'ostension des présents. La réalité de l'intention du faire n'est pas dans le dire, le dire n'est que la forme rhétorique acceptable d'enjeux forts de prestige, il est la modalité non conflictuelle de l'affirmation et des prérogatives des donateurs. Ce qui se joue alors, avec toute la diplomatie nécessaire, c'est l'activation des liens d'appartenance et d'alliance, leur consolidation ou leur élaboration. La circulation des richesses ne mime pas la hiérarchie des liens sociaux, elle la reproduit parce qu'elle la produit.

“L'humilité” et le “respect” constamment formulés peuvent certes paraître à l'observateur peu averti ressembler à un héritage fortement chrétien. Pour autant la faible hauteur de la porte de la case kanak préexistait bien avant l'arrivée des missions. Si, en contexte chrétien, l'humilité est la vertu préventive au péché d'orgueil, elle devient dans les échanges coutumiers kanak la forme pacifiée et “pacifiante” d'une logique dont le fond et la dynamique est la notion de prestige. La reconnaissance prestigieuse de soi – du clan, de la chefferie – passe par la reconnaissance de l'autre: je m'abaisse pour que tu me hisses au plus haut de ce que permet mon statut: la modestie affichée est accordée à l'amplitude de la susceptibilité de chacun. En ce sens il s'agit bien d'une compétition: je m'abaisse mais je compte sur toi pour surenchérir dans l'humilité et m'élever, ne me déçois pas si tu veux que notre lien ne se rompe pas.

S'il y a quelque chose d'agonistique dans les rituels coutumiers, au sens où l'impératif du prestige en est la dynamique même, il n'en demeure pas

moins que cet impératif impose de fait de ne froisser personne: le prestige n'est rien s'il n'est pas accordé par ce qui fait société. En l'occurrence, il ne s'agit pas seulement d'un chef ou d'un aîné mais aussi d'une chefferie ou d'un clan. Le respect porté à la personne est enchâssé dans le respect porté au réseau humain dont la personne, à l'instar de la case, représente seulement le poteau central ou l'un des poteaux périphériques. Et de fait, la case n'est vivante, si l'on peut s'exprimer ainsi, que dans la mesure où la parole circule en elle, que dans la mesure où des chemins font converger vers elles des richesses.

Patrice Godin (2015: 320-321) classe les “choses” qui sont données au cours des échanges cérémoniels (*genaman*) en trois catégories traditionnelles:

- des objets fabriqués appelés “richesses” (*tnoot*), « choses de la richesse » *aman o tnoot* ou encore “monnaies de perles et trésors”, *thewe men jila*;
- des nourritures (ignames, tarots, cannes à sucre, noix de coco, poissons, gibier – des “paroles”);
- des discours (*puunet*).

La communauté n'échange pas simplement des choses mais elle donne par elles à se voir dans son organisation. Les tas de “richesses” par leur verticalité même présentent une hiérarchie et une structure d'objets où alternent les genres: casses tête masculins sur brassards de coquillages, monnaies kanak masculines sur jupes végétales féminines puis bandes de tapas masculines sur nattes féminines, par exemple.

Parmi ces richesses, la monnaie de perles de coquillage *thewe* est presque toujours posée au-dessus des tas de richesses et donne son nom à toute prestation offerte au cours de la cérémonie (*genaman*). Durant les fêtes, le geste est d'ailleurs joint à la parole; Patrice Godin fait observer que “nommant une prestation, l'orateur ou son assistant prélève une monnaie sur le tas de richesses qui la composent et la porte devant ses yeux afin d'afficher au vu et su de tous la réalité du don qui est fait » (Godin 2015: 322). Il explique par ailleurs: « Comme toute “chose” qui relève du monde des vivants (*maric*) et de la société (*hwanga*), les richesses se distribuent en trois groupes hiérarchisés. On distingue les aînés ou “fils et petit-fils” (casse-tête et brassards); les puînés ou “grands-pères et pères” (monnaies de perle, argent, tabac, jupes de fibres, vêtements) et les “soutiens” (nattes, étoffes d'écorce battue, tissus) » (Godin 2015: 321).

À l'instar des richesses, les vivres donnés ne valent pas uniquement par leur usage alimentaire mais ont aussi une portée symbolique et sociale. Désormais, il est courant d'associer des denrées traditionnelles et “nouvelles”, mais seules les premières respectent encore parfois l'organisation hiérarchique et verticale du tas: ignames (*kuuk*), taros d'eau (*hyo*), cocos rouges mâles (*puen-thep pwaja*) et cannes-à-sucre (*kbuny*).

Cet agencement correspond à la même classification en rang (aîné/puîné, benjamin) et genre (masculin/féminin) (Godin 2015: 340).

Ainsi, qu'il soit constitué de richesses ou de vivres, le tas présente l'alternance transocéanienne masculin/féminin et une répartition ternaire (aîné, puîné et benjamin); cette dernière répartition pouvant aussi s'entendre moins selon l'axe stricte de l'ordre des générations que selon un principe majeur qui transcende la hiérarchie des genres: plus ancien a autorité sur moins ancien. En cela, ce qui est posé n'est pas un dualisme masculin/féminin mais un ordre social de prééminence statutaire. L'objet de cet article n'est pas de développer l'articulation du genre à celle de l'ancienneté, il nous suffit simplement de noter que ce qui fait la valeur de l'ancienneté n'est pas l'idée d'une pureté originelle posée par une entité première, elle est dans le fait que c'est l'ancienneté du lien (et non de l'entité) qui fonde l'autorité sur un espace ou une communauté humaine (c'est bien le clan le plus ancien, les maîtres de la terre, qui accorde les droits d'usage aux clans installés plus récemment, c'est bien le clan du mari qui "adopte" la femme). Or, l'ancienneté n'est qu'une façon d'étalonner la durée d'une présence, laquelle ne vaut pas par elle-même mais par la continuité et la solidité des liens établis (avec une terre, avec un autre clan...). Le primat de l'ancienneté n'est rien d'autre que le primat de l'échange social: ce qui est ainsi sacralisé n'est jamais telle ou telle entité: le mythe fondateur de Téâ Kanake ne prend son sens que dans l'ancienneté des générations qui se sont installées au nord de la Grande Terre et puisent en lui leur légitimité. Dans cette perspective, c'est le social qui fait la sacralité – autrement dit l'échange n'est rien d'autre que la forme visible de la vie: tant que quelque chose circule dans un espace, entre la terre, les éléments naturels et les différentes entités (humaines ou non humaines, visibles ou invisibles), un réseau se constitue dont chaque sujet humain est un nœud relationnel ou plus précisément une sorte d'axone social. De là l'extrême plasticité des sociétés océaniques, les liens se font et se défont.

C'est bien la raison pour laquelle « lorsqu'on replie une monnaie en son sein, on prend bien soin de ne pas faire de nœuds, ce qui entrainerait un "arrêt de la vie" (i.e. des échanges), et on prend soin de rabattre la tête vers soi afin, dit-on, d'attirer d'autres monnaies et richesses » (Godin 2015: 329). Si les hommes et les femmes gardent ordinairement dans leurs paniers personnels ces monnaies, elles « ne sauraient être thésaurisées très longtemps sans risque de malheurs wany pour celui qui s'y essaierait. La monnaie doit impérativement circuler. Il ne faut pas arrêter la "vie" » (Godin 2015: 330).

En dehors des cérémonies d'échanges *genaman*, la circulation des monnaies kanak est mise en œuvre dans toute les circonstances où il est question de la vie elle-même: prix du sang versé, adoption, alliance, guerre (Godin 2015: 334).

Que l'échange soit le sang même de la vie sociale, que les rites coutumiers en soient le pouls apparaît clairement dans les modalités même du don: si on entreprend de "faire la coutume assis", le *po genaman tago*, l'offrande sera limitée (Godin 2015: 343). C'est signe que la relation a été défaillante, discontinuée ou interrompue, ou qu'elle s'achève avec la mort du dernier descendant d'une lignée. Cette restriction de l'offrande scelle la fin de la relation.

Il importe donc de "faire la coutume debout", *po genaman parue*, celle-ci exige la générosité et, comme dans toute l'Océanie, les histoires édifiantes, les moqueries ne manquent pas pour stigmatiser ceux qui manquent à leurs obligations cérémonielles ou qui font preuve d'insuffisance dans l'échange. La pingrerie n'est pas ici pensée comme faiblesse personnelle mais comme élément de rupture du lien social. La vitalité d'une communauté tient à son prestige et Jean-Marie Tjibaou (1981: 87) rappelait que le prestige « c'est de donner, de beaucoup donner et de donner partout ». Exactement comme dans l'exemple polynésien, il s'agit moins d'espérer tirer profit d'un retour avec surplus que de créer une dynamique d'échanges par laquelle s'accroît la communauté et son prestige. L'irrigation vitale procède de la croissance, de la vie, du sacré, du prestige: elle est l'essence même du social.

Pour qu'il y ait circulation, irrigation, l'échange ne doit pas être égalitaire: dans un système, l'équilibre est l'absence de mouvement. L'équivalence entre ce qui est donné et ce qui est reçu annulerait toute dynamique; égalisés, les échanges s'annulent, la relation meurt: ni diastole, ni systole, arrêt cardiaque.

Comme l'exprime parfaitement Patrice Godin: « Tout retour implique donc un écart de temps ou un écart quantitatif entre ce qui est donné et ce qui est reçu » (Godin 2015: 348). Le lien se nourrit de la circulation, laquelle n'est possible qu'à partir d'un écart: dette de vie du clan du père vis-à-vis du clan utérin de la mère, par exemple. Car, en final, il s'agit toujours de la vie, *maric*, du sang de l'enfant ou de l'esprit de l'ancêtre: le don de la femme, de l'enfant ou du nom crée une dette et un lien. Il y a toujours dans un clan, un surplus de richesses, un surplus de prestige: la dette de sang contractée donne du prestige aux frères de la mère mais les enfants nées de celle-ci accroissent le clan paternel. C'est dire que les écarts ne sont jamais traduits en termes de simples soustractions ou additions, mais qu'ils participent à la fois de la soustraction et de l'addition, on s'endette d'un côté mais on s'enrichit en même temps sur un autre plan. La dette comme le gain vont participer des écarts différentiels nécessaires aux échanges et à la vie sociale.

Ainsi, quelle que soit la cérémonie :

Les maternels reçoivent plus qu'ils ne donnent. L'écart entre leurs prestations et celles des *kaavue aman* peut varier considérablement selon les circonstances mais il est toujours sensible. La méthode minimale consiste à rendre autant de biens d'un certain type qu'on a reçu et d'en rajouter un. Cette différence est dite *maric*, terme dont nous avons vu qu'il signifie aussi la "vie". Si le mot n'est pas propre au langage cérémoniel – il désigne tout écart entre ce qui est donné et rendu au cours d'un échange quel qu'il soit – il traduit ici nettement la supériorité des utérins en tant que donneurs de vie justement (Godin 2015: 348).

A l'occasion des grandes cérémonies coutumières, l'accueil de différents groupes marque le début de la cérémonie et est le moment privilégié où est rappelé pour chaque groupe, les chemins empruntés, les relations généalogiques et d'alliances, les échanges passés. Ces discours d'accueil (Monnerie 2005: 81-118) consolident les liens en affichant hiérarchies, statuts et appartenances. Les offrandes qui les accompagnent procéderont publiquement de ces écarts différentiels nécessaires à la circulation de la vie qui anime et constitue le réseau.

Cette constitution sociale en rhizome, pour reprendre une expression chère à Deleuze, s'observe dans le fait que chaque

groupe itinérant *hwan-hmeno*, c'est-à-dire se déplaçant pour apporter sa contribution, peut en cacher un ou plusieurs autres qui sont venus se fondre derrière lui, à un moment ou à un autre de son "voyage". Chacune de ces "fusions", renvoient à des chemins particuliers et donnent lieu à une mise en commun des biens. Et c'est une multitude de relations d'échanges qui s'additionnent et qui convergent jusqu'à la maison du *pue-kac* (homme racine) (Godin 2015: 344).

Les chemins ne sont vivants que s'ils sont empruntés: la dette oblige à les utiliser. C'est bien pourquoi il importe de les maintenir en vie par un écart différentiel, faute de quoi les broussailles pourraient les recouvrir et la mémoire disparaître. L'ordre peut s'inverser dans l'obligation, le don d'enfants peut excéder le prix de la femme, mais dans tous les cas, il importe que la vie continue, c'est-à-dire que ne s'interrompent pas les échanges sociaux.

Pour finir, il convient de rappeler que la vie de la communauté contient ces vivants invisibles que sont les ancêtres. Ils sont toujours associés aux dons. Donateurs et donataires, les ancêtres sont à la fois l'origine du chemin et la destination: prières et offrandes d'igname leurs sont réservées mais, réciproquement, ils sont les garants de la vitalité. La dette à leur égard est le premier écart différentiel fondateur. La part, souvent minime, qui leur est offerte lors du partage final, n'est pas l'indice d'une attention minime mais le signe fort de la nécessité du lien et de l'importance de la dette.

Conclusion

Qu'il s'agisse de la Polynésie orientale d'hier ou de la coutume kanak aujourd'hui, les sociétés océaniques nous rappellent une vérité qui n'est pas mince: ce n'est pas le danseur qui fait la danse, c'est la danse qui fait le danseur: il n'existe pas sans les percussions, la célébration ou la fête, les autres danseurs et, actifs ou passifs, tous ceux qui occupent l'espace public de la prestation (Rigo 2004: 145-146.). Il n'y a pas un socle inamovible, les Tables de la loi ou un Destin qui transcendent un ordre social, il y a une dynamique d'échanges par laquelle se tissent de la vie biologique et sociale (horticulture, technique de pêche, alliances, circulation de femmes et d'enfants, protection des ancêtres...): le sacré est partout parce que l'échange est partout, l'ancienneté en augmente la charge parce qu'elle démontre dans la durée son efficacité à faire circuler. Par là, on comprend que ce pouvoir est ce qui donne le prestige, que ce prestige est sacré (sacrifier – *sacrum facere* – n'est rien d'autre qu'activer la circulation par le don de prémices, par le don du sang). Cette équivalence complexe: prestige, pouvoir de donner (pour faire du lien), sacré est parfaitement exprimé par un concept océanien dont on trouve des équivalents partout dans le Pacifique: *mana* pour la Polynésie, *men* en drehu, par exemple... C'est bien cette notion implicite qui est au cœur même de la logique des échanges autour des *marae* et toujours à l'œuvre dans les cérémonies coutumières kanak. Que l'histoire de l'évangélisation et le poids des missions aient occulté plus ou moins dans une terminologie christianisée cette notion première, il n'en demeure pas moins que la logique sociale implicite ici ne repose pas sur un postulat essentialiste: "je pense donc je suis", ou immatérialiste: "être, c'est être perçu" mais sur un constat tout simple: "devenir, c'est agir pour faire société", c'est ma capacité à recevoir et à donner qui m'identifie comme sujet d'une communauté et me confère un statut variable plus ou moins prestigieux. C'est parce que l'appartenance fait le sujet qu'en final le sujet peut se choisir en choisissant ses appartenances... mais il nous faudrait bien d'autres pages pour montrer que le formalisme cérémoniel n'est pas exclusif de stratégies individuelles. Restons-en à l'idée que l'équivalence entre vivre et faire du lien est la marque de société où l'individu engage toujours plus que lui-même: l'alliance, l'adoption, le don, l'action efficace ou désastreuse engagent l'ensemble de la communauté: si le prestige ou la honte sont les miens, ils ne sont pas seulement les miens. Il en va ainsi aussi de la parole: ce qui est mis dans l'échange circule et concerne tout le monde. Étymologiquement, le sacré (*sacrum*) est ce que l'on doit redouter: redoutable pouvoir de chacun dans la circulation des paroles, des richesses, des personnes. C'est bien la raison pour laquelle la coutume

et les rites rythment la vie sociale: la cohésion du réseau repose aussi sur une modération des échanges. Alors oui, il faut une petite porte à la case et des palabres placés sous le signe de l'“humilité”.

Notes

1. Pour une description du *rahui*: « prohibition [temporaire] interdisant la consommation de certains produits, afin d'en assurer une récolte plus abondante », cf. Taaroa (1971: 60-63); Bambridge (2016); Rigo (2016: 15-24).

2. Entre bien des significations, celles de pouvoir, gouvernement, autorité, prestige, principe de vie, excès... (Tregear 1887: 52-53; Williams 1921).

3. En Polynésie orientale, comme ailleurs en Océanie (Hawaï, Tikopia, Nouvelle-Zélande, Samoa, etc.) l'enveloppement, avec des nattes fines ou du tapa, n'est pas simple “habillage”, les enveloppes sont des objets efficaces qui participent en le révélant au sacré de l'objet enveloppé: corps vivants, dépouilles funéraires, objets de cultes, objets valorisés d'échange... L'habillage/déshabillage est souvent associé à des rites de renouvellement et marque une puissance sacrée de vie (Valeri 1985: 300-302; Tcherkézoff 2004, 159-163).

4. Ces plumes provenaient d'une variété locale de perruches ('ā'ā, cyanoramphus zelandicus et cyanoramphus uliatenus, disparues au milieu de XIXe siècle. Elles servaient notamment à confectionner les parures et les ceintures sacrées (maro ura) des chefs (*ari'i rahi*) les plus prestigieux.

5. Les dieux se meuvent sans effort dans toutes les dimensions de l'espace: la symbolique de l'oiseau rejoint celle du poisson; vol ou nage, c'est même mouvement. La mythologie polynésienne est riche d'entités divines prenant forme d'oiseaux ou de poissons... M. C. Bataille-Benguigui (1994: 33) fait remarquer que « plus de la moitié du panthéon tongien est incarné dans des espèces ichtyomorphes ou proches ».

6. « En effet ils s'efforcent toujours de se surpasser les uns les autres en présents et en donnant ce dont ils ont le plus souvent un besoin impérieux » (Morrison 1981: 174).

7. « Il font à peu près continuellement des présents à leurs chefs, etc. » (Morrison 1981: 180).

8. « Every Maori has his own unique store of mana. Some have much more mana than others. There are several ways of acquiring mana, and several ways of losing it. Mana handed down from his ancestors is of fundamental importance and the major component in the individual's unique store of mana in most cases. Each individual's unique mana fluctuates over time in accordance with his performance and his relations with God or the gods and with other people. The descent-groups *iwi*, *hapuu* and *whaanau* and some other Maori groups also have their own mana which fluctuates over time. The mana of each individual is connected with that of the descent-groups to which he or she belongs, with feedback in both directions. How much mana an individual or descent-group has at any given time is a matter of subjective assessment by both self and others. Both in general and in particular situations the mana of an individual or descent-group is always relative, reckoned in relation to that of particular others as higher, lower or approximately equal. Loss of mana for whatever cause adversely affects the physical and mental health of individuals and groups and their capacity to act effectively » (Metge 1995: 72).

9. Etre ou avoir du *mana*, c'est réussir dans ses actions: cette réussite est l'effet de l'énergie qui circule de l'ancêtre ou de la déité tutélaire au sujet et réciproquement. Le prestige sacré de l'individu est l'effet de ce *mana* qui relève de la vitalité de son réseau visible et invisible, laquelle doit toujours être (dé)montrée par sa mise en œuvre, notamment lors des échanges.

10. « None of them know what it is to possess property in our sense of the word. If a native possesses many articles of property, he must distribute and cannot withhold; all his friends have a kind of positive claim, and to refuse to give would be shocking. He would be a taata hamani ino, literally a man that works evil » (Crook, in Oliver 1989: 848; Morrison 1981: 174).

11. On pourra penser en Polynésie orientale à la logique des surenchères dans la générosité, organisée et orchestrée par l'Eglise évangélique lors du '*aufaura*'a me (collecte publique de la dîme du mois de mai), qui en témoigne encore aujourd'hui. Pour faire monter « les dîmes gracieuses », le pasteur énonce à haute voix le montant de chaque don et le nom du donateur (Robineau 1984: 242-248). Derrière le don, l'enjeu est celui du prestige et le risque encouru: la honte (Sur ce point, cfr. Metge 1995: 58-60, 78-79.) Le prestige cimenterait une communauté ou une paroisse, la honte (*ba'ama*) désolidarise l'individu qui risque d'en contaminer la collectivité. On retrouve aussi la même chose, par exemple, à Samoa (Tcherkézoff 2001: 25).

Bibliographie

- Babadzan, A. 1982. *Naissance d'une tradition*. Paris: Orstom.
- Babadzan, A. 1993. *Les dépouilles des dieux*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bambridge, T. 2016. *The Rabui*. Canberra: Australian National University Press.
- Bataille-Benguigui, M. C. 1994. *Le côté de la mer*. Bordeaux-Talence: CRET.
- De Bovis, E. 1978. *Etat de la société tahitienne à l'arrivée des Européens*. Papeete: Société des Études Océaniques.
- Douaire-Marsaudon, F. 1998. *Les premiers fruits*. Paris: CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Livre de Poche.
- Ellis, W. 1972. *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*. Paris: Publication de la Société des Océanistes.
- Firth, R. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: R.E. Owen, Government Printer.
- Godin, P. 2015. *Les échanges sont le souffle de la coutume, Logiques sociales de la « vie » et de la « puissance » en pays hveehen (Nouvelle-Calédonie, côte nord-est)*, [thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Université de Nouvelle-Calédonie].
- Guidieri, R. 1984. *L'abondance des pauvres*. Paris: Seuil.
- Henry, T. 1988. *Tabiti aux temps anciens*. Paris: Publication des Océanistes.
- Lévi-Strauss, C. 1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in *Sociologie et anthropologie*, éd. par M. Mauss, pp. I-LII. Paris: PUF.
- Mauss, M. 1950. "Essai sur le don", in *Sociologie et anthropologie*, éd. par M. Mauss, pp. 43-279. Paris: PUF.
- Metge, J. 1986. *In and Out of Touch, Whakamaa in Cross Cultural Context*. Wellington: Victoria University Press.
- Moerenhout, J.-A. 1837, *Voyage aux îles du Grand océan*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- Monnerie, C. D. 2005. *La parole de notre maison*. Paris: CNRS Éditions.

- Morrison, J. 1981. *Journal, de James Morrison, second maître à bord de la Bounty*. Papeete: Société des Études Océaniques.
- Oliver, D. 1989. *Ancient Tahitian Society*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Patterson, J. 1992. *Exploring Maori Values*. Palmerston North: Dunmore Press limited.
- Raapoto, D. 1977. *Le Marae. Aperçu sur le sanctuaire polynésien*. Mémoire de maîtrise en théologie, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante.
- Rigo, B. 2004. *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*. Paris: CNRS Éditions.
- Rigo, B. 2016. "Political Power and *Rahui* in Ancient Polynesian Society", in *The Rahui*, ed. by T. Bambridge, pp. 15-24. Canberra: Australian National University Press.
- Robineau, C. 1984. *Tradition et modernité aux îles de la Société*. Paris: Mémoires Orstom.
- Sahlins, M. 1976. *Age de pierre, Age d'abondance*. Paris: Gallimard.
- Taaroa, M. 1971. *Mémoires de Marau Taaroa*. Paris: Publications de la Société des Océanistes.
- Tcherkézoff, S. 2001. *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne*. Paris: PUF.
- Tcherkézoff, S., 2004. "First Contacts" in *Polynesia: The Samoa Case (1722-1848)*. Christchurch: Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, Canberra, The Journal of Pacific History Inc.
- Tcherkézoff, S. 2007. *Polynésie/Mélanésie, L'invention française des « races » et des régions de l'Océanie (XVIe-XIXe siècles)*. Papeete: Au Vent des Îles.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Etre mélanésien aujourd'hui. *Esprit* 57: 87.
- Tjibaou, J.-M. 1996. *La présence kanak (recueil de textes rassemblés par A. Bensa et E. Wittersheim)*. Paris: Odile Jacob.
- Tregear, E. 1887. *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Christchurch: Wellington and Dunedin, Whicombe and Tombs Limited.
- Valeri, V. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, H. 1921. *A Dictionary of the Maori Language*. Auckland: Williams and Northgate.

Résumé

Un ancien rituel polynésien, le Pai'atua et les cérémonies coutumières en pays hyeeben illustrent dans un temps long "l'air de famille" des sociétés océaniques: dans l'échange, ce qui compte, ce n'est pas ce qui est donné ou ce qui est reçu, c'est d'abord l'action même car c'est elle qui distribue entités et statuts. Sans échanges, les dieux ou les ancêtres peuvent mourir, d'où la nécessité d'une circulation dans les deux sens, dont le sacrifice n'est qu'une modalité. La circulation des objets et l'adoption des personnes n'est rien d'autre que la mise en œuvre d'un principe vital et sacré qui irrigue en le constituant l'espace visible et invisible d'un réseau qui ne se perçoit comme société que par sa capacité à faire société.

Mots clés: don, échange, sacrifice, double circulation, prestige, vie, sacré, respect.

Abstract

A long-term observation of an old Polynesian rite called Pai'atua, and the customary ceremonies in the Hyeenen country point out "l'air de famille" of the oceanian societies: what matters in the exchanges is not what one gives or what one gets, but the action itself instead. Indeed, the action appoints enteties and statutes. Without the exchanges, the gods or the ancestors could die, therefore the necessity of a double circulation arises, in which sacrifice is one of the possibilities. The circulation of objects and the adoption of people is just the implement of a vital and sacred principle. It constitutes and enhances the visible and invisible space of a network which perceives itself as society thanks to its capacity to act as a society.

Key words: gift, exchange, sacrifice, double circulation, prestige, life, sacred, respect.

Le don polynésien. Le cas de Samoa et une analyse régionale de la valeur cosmologique

Serge Tcherkézoff

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Parmi les régions ou subdivisions de l’Océanie, telles qu’elles apparaissent sur les cartes habituelles des atlas, scolaires ou académiques, la “Polynésie” est la seule dont l’unité historique (les migrations), linguistique et culturelle est incontestée. Archéologues, linguistes, anthropologues sont en accord sur ce point, et suivent les limites tracées il y a longtemps par Dumont d’Urville. Ce dernier avait erré pour les autres régions, en particulier la Mélanésie, mais avait bénéficié, pour son tracé de la Polynésie sur sa fameuse carte de 1832, de l’accumulation des relevés, en particulier linguistiques, opérés par les voyageurs précédents, depuis Wallis, Bougainville, Cook et tant d’autres. Tous montraient la similitude des langues, aussi étonnant que cela ait pu paraître à l’époque, quand on avait le plus grand mal à croire qu’un même groupe humain ait pu franchir sur mer près de la moitié du globe (tout le Pacifique) et coloniser des terres aussi distantes que Samoa ou Tonga à l’ouest et Tahiti ou l’île de Pâques à l’est, Hawaï au nord et la Nouvelle-Zélande au sud (Tcherkézoff 2003; 2008; 2011)¹.

Depuis, il est courant de lire des analyses comparatives sur divers aspects des sociétés polynésiennes: vocabulaire de parenté, dénomination des groupes de parenté ou de résidence, systèmes de rang, caractéristiques des chefferies ou “royautés”, dénomination des êtres divins, etc. Il n’y a donc rien d’étonnant à ce que l’on tente aussi de comparer à l’échelle polynésienne les échanges cérémoniels et, plus précisément, les catégories des objets qui sont la matière des dons et contre-dons et rythment ces échanges. C’est ce que j’avais voulu tenter, il y a longtemps déjà, avant de voir mon élan stoppé par des contradictions, ou du moins un manque total de similitude, entre les deux archipels principaux de la Polynésie

occidentale, Samoa et Tonga. Même dans une subdivision de la Polynésie, la région occidentale, on ne pouvait parvenir à une unité? Fallait-il en rester là, au bord de la route?

Depuis, après des étapes intermédiaires², il semble que la route puisse enfin être dégagée. Nous retracerons ici cette route et son ouverture vers une comparaison trans-polynésienne du don cérémoniel. La contradiction apparente entre Tonga et Samoa tenait seulement à d'apparentes "inversions terminologiques", cette apparence tenant à une compréhension incomplète des termes utilisés par les Samoans. Notre chemin vers une comparaison polynésienne part de Samoa et le matériel présenté ici est essentiellement samoan. Nous n'étudions pas l'ethnographie du don à Tonga³ qui ne nous est pas familière et l'exemple tongien est invoqué uniquement à propos d'un vocabulaire qu'on a pu croire contradictoire avec celui de Samoa. Mais la contradiction apparente venait d'une mauvaise compréhension de la terminologie samoane et c'est elle qui retiendra notre attention ici.

La contradiction apparente

En Polynésie, de manière générale les objets de dons cérémoniels peuvent être distingués en deux catégories: les étoffes (le "tapa", fait avec des écorces battues, et des nattes fines de fibres entrelacées) et les nourritures (liste limitée: le cochon cuit au four et présenté entier, les tubercules, imposants par la taille comme l'igname ou présentés en paniers remplis de taros, les poissons, là encore présentés un par un s'ils sont grands, ou pendus à une ligne, ou dans un panier); les nourritures pouvaient être accompagnées (jadis) par des objets précieux en bois (armes, outils de charpentier et de tatouage, bols pour la boisson cérémonielle du kava). L'époque contemporaine a ajouté, du côté des nourritures, des conserves (pas n'importe lesquelles, mais le type de celles qui furent les premières à apparaître avec les Européens: le bœuf salé "corned-beef", cadeau de choix, de préférence une grande taille de boîte, ou des empilements de cartons contenant des petites tailles, parfois complétés par des cartons de boîtes de harengs en sauce, cadeau nettement moins prestigieux), et, des deux côtés, des liasses de billets de banque.

À Samoa, les étoffes données étaient et sont appelées *toonga*⁴ (aujourd'hui des nattes fines essentiellement, le tapa n'étant plus guère fabriqué) et les dons de nourriture étaient et sont appelés *'oloa* (ainsi que les objets en bois pour les temps plus anciens). Généralement, le don d'étoffes est considéré comme le plus important, en valeur et parce qu'il conclut l'échange et "recouvre" le don qui doit être initial⁵, celui des nourritures, clôturant ainsi l'échange cérémoniel, qu'il s'agisse d'un

échange à deux partenaires (deux clans) ou de cérémonies impliquant tout un village ou un district. Les “visiteurs” apportent des nourritures (et jadis des objets) ‘*oloa*, les “hôtes” donnent en retour des étoffes *toonga*. Mais à Tonga, les dons appelés du même mot ‘*oloa* (la forme tongienne est *koloa*, le k tongien étant la correspondance régulière de l’occlusion glottale samoane) sont les étoffes cérémonielles (le *tapa* y tient la première place) et pas du tout les nourritures.

Il y a donc, en apparence, une complète inversion terminologique. A cela s’ajoute la dimension de la distinction de sexe. La littérature anthropologique a depuis longtemps appelé “produits et dons féminins” les dons d’étoffe, et “produits et dons masculins” les dons de nourriture, en commettant l’erreur de superposer la catégorie de sexe des personnes qui, en général, sont les producteurs de ces objets et une catégorie supposée des dons eux-mêmes dans la symbolique locale. Si les femmes fabriquent les étoffes, un don d’étoffes n’est pas du tout classé localement comme “féminin” (ni “masculin” d’ailleurs), à Samoa du moins. Une source de la confusion vient du fait que, à Samoa, dans les échanges qui accompagnent un mariage, le côté de la fiancée donne des étoffes au côté du fiancé, ce dernier donnant des nourritures. D’où une conclusion trop rapide sur une distinction entre biens (et dons) “féminins” ou “masculins”.

Une anthropologue et historienne de la Polynésie, bien connue, Jocelyn Linnekin, s’est intéressé à cette dimension (trompeuse à notre avis) de la qualification par catégorie de sexe, et écrivait: « [à Samoa], la structure normative des échanges, dont l’archétype est l’échange à l’occasion d’un mariage, est que les *toonga* sont échangés contre des ‘*oloa* », ajoutant que, à Samoa « les produits féminins, le *tapa*, l’huile de coco [pour les onctions corporelles], les nattes cérémonielles, sont appelées *toonga*, alors que les produits masculins, les pirogues, les outils, etc., sont appelés ‘*oloa* » (il faut inclure les nourritures dans son abréviation “etc.”); l’auteur en concluait qu’il y a donc « une inversion terminologique [entre Samoa et Tonga] » puisque, à Tonga, les *koloa* sont les produits féminins (Linnekin 1991: 3). En France, Françoise Douaire-Marsaudon (1993: 408 et n. 26), spécialiste bien connue de Tonga et de Uvea (Wallis), et commentant ce qu’écrivait Linnekin sur la différence apportée par le cas de Samoa, notait que le cas samoan « où les biens féminins sont échangés contre des biens masculins pourrait être unique [en Polynésie] »⁶. Nous ne poursuivrons pas l’analyse des mentions de la distinction de sexe dans la comparaison des objets de don, car la catégorie elle-même est trompeuse, comme on l’a dit. Mais il faut s’interroger sur l’inversion des contenus des deux intitulés d’objets de don: ‘*oloa* (*koloa*) désigne les objets et nourritures à Samoa, lesquels appellent le contre-don des étoffes, mais désigne les étoffes à Tonga qui sont le contre-don des nourritures et objets.

Retour sur le terrain à Samoa: le don *toonga*

Nattes fines et tapas

Dans les années 1980, j'ai entendu, de la part de Samoans âgés, que l'on pouvait dire "*toonga*" pour désigner un don où seraient présents et des nattes fines et des tapas, même si les dons de tapas étaient déjà devenus rares (la dernière grande occasion fut, en conclusion du Festival des Arts du Pacifique de 1996, organisé à Samoa, la présentation par les Samoans de dons en direction des délégations des pays venus à Samoa). Cette information rejoint en fait toutes celles disponibles pour le XIXe siècle. Les ethnographes allemands, les relevés et dictionnaires établis par les missionnaires, tous l'avaient noté sans exception. Il suffira de citer le missionnaire G. Brown qui résida dans les années 1860: « le nom pour la natte fine est *ie*, et pour l'étoffe indigène [le tapa] *siapo*, mais dans les échanges le terme qui désigne de façon inclusive ces deux types de dons est *toonga* » (Brown 1910: 304).

La notion de fai-toonga.

Le don à un charpentier

Restons au XIXe siècle pour lire des récits d'échanges, transcrits en samoan par le grand ethnographe allemand de la fin du siècle, Augustin Krämer. Il donne à chaque fois sa traduction allemande – mais parfois fautive – après sa transcription du texte samoan. Nous traduisons en français à partir du samoan sans tenir compte de la traduction allemande.

Premier exemple (Krämer 1995: 276): un chef de famille doit réunir un paiement pour les spécialistes charpentiers qui lui ont construit une nouvelle maison cérémonielle. Le chef annonce à ses "familles": « apportez vos *toonga*! » (Krämer orthographe "tōga" mais nous conserverons la graphie que nous utilisons dans tout cet article, pour notre traduction française et quand nous citons les mots samoans transcrits par Krämer; d'autre part Krämer traduit en allemand par "vos nattes fines", négligeant le fait que, quelques lignes plus loin, le récitant précise que ces *toonga* sont des nattes et des tapas):

Le chef (alii) parla ainsi: "nous allons faire-toonga (faitoonga), on commencera dès le matin [...] et quand viendra la fin de la journée on se rassemblera dans ma maison pour compter nos toonga". Quand ce fut fait, le chef dit à toute sa famille [étendue]: "maintenant, déployez vos toonga!". Un matai [maître de maisonnée] vient et dit: "voilà mes toonga, j'ai dix siapo [tapas] et cinq ie [sans aucun doute des nattes fines]". Un autre dit: "nous on a en ie toonga et en siapo quatre [en tout]".

Au total, dit le texte, le chef et les branches de la famille ont réuni « à peu près cinquante nattes fines (*ie toonga*) et deux cents tapas (*siapo*) » (Krämer 1995: 276). On notera tout de suite comment les catégories sont bien précisées. Les “*toonga*” sont la catégorie globale, composée de “*ie toonga*”, donc les nattes fines, et de “*siapo*”, les tapas.

Revenons au texte:

Le chef et sa famille apportent les *toonga* au charpentier qui a fini la maison. Le chef dit: “[...] voici tes [dons] sacrés (ou sa)!”. Une femme les déploie et dit au charpentier: “cette natte (ie)-là, c’est le [don] sacré (sa) pour toi, le charpentier, et cela et cela encore [sans précisions de contenu]!”. [Le récit continue:] on donne ainsi trente *toonga* [qui sont] les [dons] sacrés du charpentier (o sa o le tufuga), et vingt nattes (ie) pour la fête de dédicace de la maison.

Il faut comprendre: on a donné trente nattes fines-et/ou-tapas pour être “les *sacra*” (*o sa*) du charpentier, et vingt nattes fines pour distribuer dans la fête de la dédicace de la maison, donc pour donner à ceux qui, parents et voisins, sont venus en groupe familiaux apporter et donner des porcs et des paniers de nourriture, et aussi des nattes et tapas s’ils le peuvent, à la famille qui inaugure la maison.

Plusieurs enseignements sont à tirer de ce texte. D’une part, jamais on ne voit, ici et dans tous les autres récits disponibles, le mot “*sa*” accompagner un don de nourriture. Seules les nattes fines sont des objets “sacrés”⁷. D’autre part, pour revenir à notre discussion initiale, on voit que les *toonga* sont bien une catégorie incluant les tapas (*siapo*) et les nattes fines proprement dites (*ie*). Le mot pour “natte fine” était *ie* ou *ie toonga* comme on le voit à la fin du premier extrait du récit. De nos jours, comme le don de tapa a quasiment disparu, le don appelé “*toonga*” est composé seulement de nattes fines. Mais il ne faut pas en déduire que ce mot signifie natte fine. La natte fine était et est appelée *ie* (le terme aujourd’hui s’applique aussi aux étoffes modernes importées), ou *ie toonga*, et si l’on dit seulement *toonga* il faut l’entendre comme une abréviation de *ie toonga*. Mais le mot *toonga* ne désigne pas en soi ni les étoffes en général, ni les nattes en particulier. Aujourd’hui encore, dans une cérémonie, si l’on veut annoncer le don d’une natte fine en lui ajoutant un qualificatif, comme la natte “du pouvoir” (avec le mot *mālō* évoquant des victoires de guerres anciennes ou légendaires), on dira « voici la *ie o le mālō!* »; quand j’ai proposé de pouvoir dire « voici la *toonga o le mālō!* », on m’a répondu que l’expression n’aurait aucun sens pour un Samoan. Enfin, au début du récit on voit nettement que l’annonce par le chef de ce dont il va s’agir se dit: “faire *toonga*” (*fai* signifiant très précisément “faire”, au sens le plus général). Donc l’échange, ou le don, ou la préparation et le don, sont globalement un *toonga* que l’on fait. Bref, le mot *toonga* ne désigne pas un

type d'objet mais la notion même de don, du moins un certain type de don qui se dit "faire *toonga*".

*La notion de fai-toonga.
La visite entre affins*

Pour mieux prendre la mesure de ce type de don ainsi appelé, voyons un autre récit (Krämer 1995: II: 99-100), où un chef et sa suite rendent une visite officielle à sa belle-famille, donc la famille de l'épouse du chef. Le chef est de l'île Tutuila et y vit avec son épouse. La famille de celle-ci est sur l'île d'Upolu. Il y a la préparation des dons du côté du chef, puis, après la traversée en mer, la présentation de ces dons à la belle-famille et le contre-don que celle-ci présente à son tour. Le récit est très long, et nous ne retiendrons ici que les éléments nécessaires à notre présente discussion⁸.

La préparation consiste à rassembler des cochons (*pua'a*), des "rouleaux" sans précisions (sans doute des nattes de sol, nattes de lit – ce ne sont pas les nattes fines cérémonielles), et des lignes de plumes rouges (indispensables pour la phase finale de la confection des nattes fines: les plumes sont attachées sur la bordure; ce cadeau est ainsi très apprécié, d'autant plus que ces plumes sont très difficiles à se procurer, seul un type de perroquet en possède, sa capture est une affaire complexe dont s'occupent les hommes). Chaque fois que le chef s'adresse à ses "familles" (les maisonnées de son domaine, dirigées par des chefs-orateurs ou par des chefs d'un rang encore moindre), pour demander que ces biens soient rassemblés, pour les évoquer, pour les compter, les mots qu'il utilise sont "choses", ou bien le mot '*oloa* que nous avons évoqué en introduction, ou même des chiffres sans donner de nom aux objets: "combien de choses (*mea*) [prévoir] par orateur?" (les orateurs sont des chefs de deuxième rang), puis: "rassemblez les '*oloa* de nos familles"; et en fin de compte: "nous avons en tout deux-cents ou trois-cents". Et à aucun moment le mot *toonga* n'apparaît dans ces préparations et décomptes des dons préparés par le groupe du chef pour ses affins.

Quand le groupe des visiteurs arrive et présente ses dons, le groupe de l'épouse "prend les '*oloa* des visiteurs". Deux jours de banquet se passent, puis vient le temps de la présentation des dons du groupe de l'épouse aux visiteurs: « ils font la grande présentation (*faisua tele*), ils le font avec les *toonga* (*fai ai ma toonga*) qui payent pour les '*oloa* (*faatatau i oloa*), et c'est apporté en recouvrant (*fai ai ma le afu*) [...] Ils déploient les *toonga* qui ont payé les '*oloa*, ils déploient en recouvrant (*afu*) ». De ces dons apportés par la famille de l'épouse on dit ainsi qu'ils "payent les *oloa*" du groupe du mari venu en visite. Le mot utilisé ici et que nous traduisons par "payer"

est le mot absolument courant, aujourd'hui, pour dire "acheter". Enfin, le récitant précise que ces dons sont apportés pour "recouvrir".

Comparaisons polynésiennes Samoa-Tonga-Maori

Cette explicitation d'une notion de "recouvrement" associée aux dons *toonga* résonne particulièrement quand on s'interroge sur l'origine linguistique proto-polynésienne (Ppn) du mot. Sans développer de longues discussions, on peut dire que la seule base Ppn possible, à partir de laquelle une dérivation phonétique régulière aboutirait à ce mot, est *taqo-ga, dont on peut reconstruire le sens, par comparaison avec les divers dérivés, comme "couvrir en appuyant". On retrouve ces dérivés en particulier dans la confection du four enterré polynésien (*umu*), quand les nourritures crues et enveloppées dans des feuilles sont posées sur des pierres chaudes et que le tout est recouvert de grande feuilles de bananier pour une cuisson à l'étouffée. Un point des discussions linguistiques spécialisées doit être ajouté: une dérivation d'une base ancienne *taqo-ga jusqu'au terme samoan *toonga* réclame un intermédiaire de forme *to'onga. Or c'est le mot tongien pour désigner les anciennes nattes fines *vala to'onga*. Ajoutons que le mythe d'origine samoan de la natte fine⁹ raconte que des femmes prisonnières samoanes aux mains des Tongiens (les guerres entre les deux archipels, ainsi que des intermariages "royaux", sont bien attestés), qui avaient avec elles "une natte" (pas encore caractérisée comme *toonga*), firent le geste magique de se recouvrir sous leur natte, au moment où on allait les tuer. Le ciel se remplit d'éclairs, les chefs tongiens furent subjugués, et, depuis, un nom cérémoniel de la natte fine samoane est "le recouvrement qui sauve la vie". Plus tard, ces légendes se mêleront dans l'audition phonétiquement déficiente des missionnaires occidentaux qui croiront que les Samoans disent que leurs nattes fines *toonga* "viennent du pays Tonga".

Le don cérémoniel samoan *toonga* et la référence tongienne des nattes *to'onga* ne sont pas la seule extension régionale. On connaît les discussions fameuses, depuis Mauss et Lévi-Strauss, autour d'un "esprit du don" dans les objets précieux maori *taonga* qui étaient là aussi le don le plus valorisé. La linguistique comparée permet d'affirmer sans le moindre doute que ces termes sont les dérivés d'une même base polynésienne ancienne. Dans les discussions sur le cas maori, on s'est bien trop arrêté sur les questions concernant la réciprocité obligatoire en raison d'un "esprit" qui créerait un danger pour le récipiendaire d'un premier don et l'obligerait à le rendre ou à le donner plus loin, et pas assez sur les conceptions maori de ce qui fait qu'un don est "un *taonga*". Citons l'un des meilleurs spécialistes, officiant maori lui-même:

Les taonga réfèrent à toutes les dimensions, matérielles et immatérielles, de la propriété d'un groupe tribal: objets hérités et wahi tapu, savoir ancestral et whakapapa, etc. [...] la tradition définit que le rôle des taonga est de représenter les innombrables relations entre les ancêtres et la terre et [ainsi] de renforcer l'identité complexe du groupe et son autorité sur ses territoires [...] tous les objets et notions qui sont appelés taonga dans l'univers traditionnel maori sont directement associés à la fois avec les ancêtres et avec la terre coutumière. Selon la tradition, un taonga peut être toute chose qui est reconnue comme la représentation de l'identité généalogique whakapapa d'un groupe de parenté en relation à ses territoires et ses ressources tribales. Les taonga peuvent être des choses tangibles, comme un collier de jade, une source d'eau chaude, un lieu de pêche, ou des notions intangibles comme le savoir du tissage ou de la récitation généalogique¹⁰, et même le plus court des proverbes. [...] Les aînés décident du caractère sacré de chaque objet et à qui rattacher le mana qui contrôlera l'objet; par la récitation publique de formules rituelles, les spécialistes donneront une force à l'objet par l'intermédiaire de l'âme de certains ancêtres, ce qui transformera l'objet en taonga (Tapsell 1997: 326-7, 331, 363; c'est nous qui traduisons et soulignons).

Le point fondamental, dévoilé par Tapsell, est que l'on ne peut pas savoir à l'avance quels objets seront des *taonga* car tout objet peut recevoir la "force". On a là un bon exemple du fait que cette notion polynésienne de *toonga* (Samoa), *to'onga* (Tonga), *taonga* (Maori) ne désignait pas une catégorie matérielle de "natte", "étoffe" ou quoi que ce soit d'autre, mais l'idée même de l'efficacité symbolique du don cérémoniel. Le mot se rencontre aussi, sous des formes indiscutablement apparentées, dans d'autres archipels de la Polynésie centrale et orientale.

Le don 'oloa à Samoa et ailleurs en Polynésie, et la présence des colons

L'enquête sur place, à Samoa, montre aisément que le mot 'oloa ne désigne pas nécessairement un type de biens donnés mais avait et a encore un sens très général de "biens de valeur". Dans les années 1980, j'ai pu relever qu'on pouvait dire: "les oloa que j'ai chez moi sont..." et parmi l'énumération on pouvait avoir aussi les nattes fines *ie toonga*. Le terme se retrouve dans de nombreuses autres langues, parfois sous la forme *koloa*, *koroa*: Futuna, Uvea, Tokelau, Rennel et Bellona, Tonga, Tikopia, Cook, Tahiti, Tuamotu, Maori, Hawaii, avec, dans tous les cas, un accent sur la quantité. Le terme remonte ainsi certainement au proto-polynésien, mais, à la grande différence avec *toonga*, *taonga*, etc., il n'implique pas nécessairement un contexte de don cérémoniel. Ce sont simplement les biens de valeur.

Comment comprendre alors que le terme en soit venu, à Tonga (sous la forme *koloa*) à désigner les dons cérémoniels de tapa, eux-même

tenant la première place, sans doute depuis très longtemps, dans le don des étoffes cérémonielles. On peut risquer une hypothèse nouvelle. Une grande caractéristique du don tongien de tapa, unique en son genre en Polynésie, est que les morceaux de tapa étaient et sont collés ensemble, bout à bout, pour constituer des bandes de dizaines de mètres de long, en insistant sur cet aspect quantitatif. Or, nous l'avons évoqué, c'est cet aspect de quantité qui caractérise de manière générale l'usage de ce mot 'oloa/ koloa et de ses dérivés dans les langues polynésiennes. On trouve désignés par ce terme des biens personnels de valeur à côté des richesses cérémonielles qui sont objets de don, des biens individuels à côté des "biens de la chefferie", des objets matériels et des notions immatérielles (comme, à Tikopia, l'art de la danse), des objets de circulation et des biens inaliénables (comme, à Tonga, les terres royales, ou la notion de principe vital). C'est pourquoi, souvent, le mot est suivi par un déterminant qui apporte une précision; par exemple: "les koroa des chefs" (expression de Tikopia: *koroa nga ariki*).

Comment comprendre ensuite que le terme 'oloa en soit venu, à Samoa, à désigner parfois spécifiquement les dons cérémoniels apportés par le côté du fiancé dans le mariage, ou par le côté de l'époux dans la célébration du lien entre affins, comme si ce don était le complémentaire initial du don des nattes et étoffes? La réponse tient à la présence européenne au XIXe siècle. Les premiers aventuriers puis colons ont ouvert des échoppes pour vendre des biens importés de première nécessité: outillage et nourriture en conserve. Ces biens eurent évidemment une grande valeur aux yeux des Samoans qui nommèrent ces échoppes "les maisons des biens de valeur" (sous-entendu: des biens de valeur des Blancs): *fale 'oloa*. La plupart des aventuriers et colons contractèrent des mariages avec des femmes samoanes et, en cadeau, apportaient évidemment ce dont ils disposaient, les biens qu'ils importaient et vendaient. La notion portée par le terme 'oloa fut de plus en plus connotée comme biens de valeur "étrangers" et "donnés par le côté du fiancé". En regard, les mêmes Européens désignèrent ensemble les nattes et le tapa par l'expression "étoffe indigène" (en anglais: *native cloth*), et il parut d'autant plus logique et systématique – aux yeux des observateurs européens – que les échanges locaux faisaient se croiser des biens qui paraissaient ainsi, d'un côté, des biens étrangers-masculins et de l'autre des biens indigènes-féminins.

C'est à ce moment que l'ethnographie allemande s'exerce et Krämer a de nombreuses pages, de son analyse, sur cette dualité des dons à Samoa, pages que Mauss va lire et qu'il va citer dans son *Essai sur le don*, pour les quelques pages initiales qu'il consacre au cas samoan. Mauss insiste sur le dualisme de la circulation des dons à Samoa, mettant un doute cependant sur les qualifications "extérieur/indigène" (il suppose à juste

titre que ce fut une évolution récente), mais ne remettant pas en doute la complémentarité de biens “masculins” et “féminins”. Un siècle plus tard, Jocelyn Linnekin pourra écrire, sans que cela étonne qui que soit parmi les anthropologues, que « [à Samoa], la structure normative des échanges, dont l’archétype est l’échange à l’occasion d’un mariage, est que les *toonga* sont échangés contre des ‘*oloa*’ et que les *toonga* sont “des biens féminins”, les *oloa* des “biens masculins” et qu’ainsi la formulation et la structure des dons cérémoniels samoans “inversent” ce qu’il en est à Tonga.

Le recouvrement cérémoniel et l’englobement cosmologique

Cette résolution de l’apparente contradiction terminologique entre Samoa et Tonga, qui tenait à une compréhension biaisée des termes samoans et à un oubli des transformations historiques depuis l’arrivée des Européens, nous permet alors d’envisager l’unité du champ du don polynésien. Si le domaine lexical de ‘*oloa*, *koloa* etc. désignait dans la Polynésie ancienne une notion générale de biens de valeur, il faut penser que, à Samoa et dans les autres exemples, le terme *toonga*, *taonga*, etc. appliqué à certains biens de valeur ‘*oloa* venait ajouter une signification supplémentaire et spécialisée: un bien de valeur, qui, dans le don cérémoniel, a la capacité d’englober hiérarchiquement le don initial, de marquer une totalisation de l’échange, ce qu’exprimeraient les commentaires locaux de “recouvrement”. On peut alors se souvenir que, lors des premiers contacts avec les Européens, ceux-ci furent généralement reçus par les insulaires avec un cérémoniel bien particulier: on enroulait autour d’eux des nattes cérémonielles ou de grandes longueurs de tapa, en même temps que l’on acceptait de leur part, ou bien on leur prenait en montant à bord, les divers objets de métal, les miroirs etc. (Tcherkézoff 2004).

Une image empruntée encore à l’ethnographie samoane peut résumer l’ensemble. Dans le rite d’“abaissement” *ifoga*, quand un groupe qui avait commis un meurtre ou une faute grave se présentait devant le groupe victime pour demander leur pardon et éviter une vendetta, il se disposait de la façon suivante: chacun s’asseyait à terre, tenant dans sa main des pierres servant à la cuisson des nourritures dans le four enterré, et se recouvrant entièrement d’une natte fine. C’était à la fois une manière de s’abaisser, en se présentant comme des cochons bons à manger, et de se mettre sous la protection sacrée de la natte, qu’il serait sacrilège de transpercer pour tuer ceux qui venaient ainsi s’abaisser. C’était dire aussi qu’on était prêt à donner une forte compensation (en biens de valeur des deux types, nourritures et nattes fines). Il faut voir dans cette image du corps bon à

manger mais recouvert d'une natte fine la symbolique samoane – et par hypothèse pan-polynésienne – de la vie. C'est dans cette direction qu'on pourrait interpréter au plan cosmologique, pour toute la Polynésie, la dualité nourritures/étoffes, et tous les dualismes lexicaux '*oloa/toonga* (et termes apparentés) qui désignent les objets du don polynésien¹¹.

A un plan plus général encore, en rapprochant les théories du corps et de la procréation qui furent relevées dans les sociétés polynésiennes au début de la christianisation, on peut dire ceci: le principe vital potentiel demande un corps "féminin" dans lequel le sang circule. Mais pour que la potentialité de vie soit réalisée, ce corps doit être enveloppée par une étoffe cérémonielle. C'est alors que le principe de vie, toujours détenu par les forces suprahumaines, ancestrales-divines, peut "entrer" dans le corps et, se fixant sur le sang, créer la vie. C'est pourquoi, notons-le au passage, la dimension "féminine" des nattes fines samoans ou des tapas tongiens se situe à un niveau bien au-dessus des dualismes de catégories de genre (l'anglais *gender*) dans lesquelles on a voulu réduire l'analyse des objets de don. Ce niveau est celui des pouvoirs génésiques, des pouvoirs de vie. Et, dans le cas samoan, on peut ajouter que les plumes rouges accrochées sur la bordure de la natte fine, élément indispensable et dont l'apposition conclut la fabrication de la natte, sont le symbole du sang féminin porteur de vie (Tcherkézoff 2013). Dans toute la région, aujourd'hui encore, on peut voir que, dans les cérémonies de mariage, la fiancée était ainsi enveloppée, avec de nombreuses couches de tapa ou de tissu moderne imprimé. De même, les divers objets cultuels représentant les dieux, qu'il s'agisse d'une grande pierre dressée, d'une statue de bois, d'un assemblage d'osier, ne contenaient que potentiellement la présence surhumaine, et celle-ci ne devenait actualisée qu'avec un enveloppement-recouvrement. Alors seulement, le dieu était présent et on pouvait s'adresser à lui pour lui demander ses bienfaits (Tcherkézoff 2016: 339-344).

Elargissons encore le propos, en évoquant la part d'indétermination et la part de contraintes des choix symboliques qui ont constitué, selon les sociétés, le don qui permet d'entretenir un rapport efficace aux pouvoirs de vie. Nous débordons alors les limites de l'aire polynésienne. La natte fine peut matérialiser cela à Samoa, elle peut le symboliser (les fils entrelacés sont, dit-on, les chemins des généalogies) – mais les nourritures ne peuvent le faire, pas plus que le porc, sur pied ou cuit, ne peut jouer ce rôle; car il faut pouvoir passer de générations en générations, ce que peuvent faire les nattes et les tapas, aux prix de nombreuses précautions pour leur préservation et d'une "tradition" qui s'est constituée pour dire que, plus l'étoffe est vieille, usagée, percée, plus elle est "précieuse". Mais ces choix tiennent au hasard avec lequel une symbolique de la continuité des générations se constitue. Ainsi, par exemple, en Afrique de l'Est, un

animal domestique peut symboliser la continuité transgénérationnelle, par le sacrifice (Tcherkézoff 1985): après le contact entre le vivant et l'animal, celui-ci est sacrifié et son sang qui représente la génération humaine contemporaine peut couler dans le sol et rejoindre les traces des ancêtres disparus depuis longtemps. Alors que les couvertures ou les pagnes, pourtant présents dans les circuits de dons de cette région, sont des objets secondaires. On sort alors des déterminations sociales et l'on rencontre le hasard de certaines attentions portées aux choses, une part d'indéterminé dans la construction symbolique.

Ici, les nattes et non les cochons, à Samoa par exemple; là, le bétail et non les pagnes, en Afrique orientale par exemple. Bien d'autres variations se rencontrent. Mais dans tous les cas, certains objets sont choisis pour être un symbole manipulable des pouvoirs de vie. Car, dans tous les cas où il y a un groupe social, un noyau imaginaire de références identitaires se met en place, dont la manipulation symbolique est ce qui fait la vie même du groupe. Ce dernier poursuit la seule réalité tangible nichée dans toutes ces représentations: son existence, un pari d'éternité. C'est la face tangible du noyau imaginaire de l'identité. La manipulation des symboles de cette réalité a pour but de reconduire cette réalité. C'est pourquoi ces objets symboliques sont toujours, sous une forme ou une autre, des promesses de vie, des dons de vie.

Notes

1. On peut consulter aussi le dossier en ligne qui présente les cartes: http://www.pacific-encounters.fr/cartographie_ancienne_moderne.php.

2. En particulier une discussion collective dans le congrès 1996 de la Société européenne des océanistes (EsFO), impliquant le linguiste Jeff Marck (qui en rend compte dans l'appendice C de son doctorat: 2000: 262 et ff.) et notre collègue de l'Université de Samoa, Penelope Schoeffel (voir son article de 1999).

3. Disponible par ailleurs: voir Douaire-Marsaudon (1997), Ka'ili & Okusitino (2017), Veys (2005; 2006; 2009); voir aussi pour Wallis, culturellement très proche, Chave-Dartoon (1997; 2017).

4. Nous conserverons cette graphie qui rappelle que le premier "o" est long, suivi d'une nasale vélaire avant le final. Suivant les auteurs et les époques, la graphie peut varier avec un o simple, ou surmonté d'un macron, ou d'un tréma; d'autre part, pour les mots samoans, la nasale vélaire fut écrite -ng- puis seulement -g- et resta ainsi de nos jours; on trouve donc dans les écrits samoans officiels "tōga", mais prononcé /toŋa/; en tongien, le même mot existe sous la forme *to'onga* (voir plus loin) et, de manière générale, le même phonème ŋ s'écrit -ng- en tongien et pas simplement -g- comme en samoan. Le pays Tonga (où le o est court, le mot signifie dans la région "vent du sud") se prononce comme il s'écrit, est écrit par les Tongiens et donc officiellement partout Tonga, mais le mot "vent du sud" qui en est sans doute l'origine s'écrit *tonga* en tongien mais *toga* en samoan tout en étant prononcé de la même façon dans les deux langues.

5. Pour un dossier anthropologique des nattes fines de Samoa, en tant qu'objet d'immense

valeur en relation aux ancêtres et à la reproduction de la société, et comme tel l'objet de don par excellence, voir, en français, Tcherkézoff (2013; 2016; et en anglais: 2002; 2012).

6. Je cite son travail de 1993 uniquement pour rappeler quel était l'état des connaissances à ce moment-là parmi les polynésianistes. Mais dès 1998, dans son livre issu de ce travail de doctorat de 1993 que j'ai cité, Douaire-Marsaudon indique à son lecteur mon travail en cours sur Samoa et précise que, en rapport à de nouvelles analyses (après le séminaire ESFO de 1996) l'opposition qu'elle notait devra sans doute être relativisée ou même révisée.

7. D'autre part, au début de son discours, le chef désigne les *toonga* apportés comme des *mea sina* (*ibid.*: 276): les "choses blanches-éclatantes" (la lumière cosmologique, personnifiée par la femme primordiale Sina), expression qui sert aujourd'hui à désigner tout trésor culturel national.

8. On peut se reporter à l'exposé détaillé (Tcherkézoff 2016: 288-312).

9. On peut lire les différentes versions dans (Tcherkézoff 2016).

10. Wilsoni Hereniko (1995) a déjà fait des remarques en ce sens dans son étude sur Rotuma, intitulée de façon significative *Woven Gods*. Tapsell souligne également, à plusieurs reprises, le rapport entre les liens généalogiques et l'entrelacement des fibres dans les tissages cérémoniels rotumans.

11. La place nous manque ici d'énumérer les exemples; le lecteur pourra se reporter aux données publiées récemment par ailleurs (Tcherkézoff 2016: 325-344).

Bibliographie

- Brown, G. 1910. *Melanesians and Polynesians: Their Life-Histories Described and Compared*. London: Macmillan.
- Chave-Dartoen, S. 1997. "La natte *ta'ovala* à Wallis", in *Se vêtir pour dire*, éd. par Y. Broutin, pp. 61-75. Paris: Cahiers de linguistique sociale, coll. Bilans et perspectives.
- Chave-Dartoen, S. 2017. *Royauté, chefferie et monde socio-cosmique à Wallis ('Uvea): Dynamiques sociales et pérennité des institutions*. Marseille: Pacific-Credo Publications.
- Douaire-Marsaudon, F. 1993. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Thèse de doctorat).
- Douaire-Marsaudon, F. 1997. "Nourritures et richesses: les objets cérémoniels du don comme signe d'identité à Tonga et à Wallis", in *Le Pacifique-sud aujourd'hui: identités et transformations culturelles*, éd. par Tcherkézoff, S. & F. Douaire-Marsaudon, pp. 261-287. Paris: Éditions du CNRS.
- Douaire-Marsaudon, F. 1998. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris: CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Hereniko, V. 1995. *Woven Gods: Female Clowns and Power in Rotuma*. Honolulu, Suva: The University of Hawai'i Press et The University of the South Pacific (Institute of Pacific Studies).
- Ka'ili, T. O. & M. Okusitino 2017. *Marking Indigeneity: The Tongan Art of Sociospatial Relations*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Krämer, A. 1995. *The Samoan Islands*. Honolulu: University of Hawaii Press [trad. *Die Samoa-Inseln*. Stuttgart: E. Nagele, 1902].

- Linnekin, J. 1991. Fine Mats and Money: Contending Exchange Paradigms in Colonial Samoa. *Anthropological Quarterly* 64 (1):1-13.
- Marck, J. 2000. *Topics in Polynesian Language and Culture History*. Canberra: Pacific Linguistics.
- Schoeffel, P. 1999. Samoan Exchange and 'Fine Mats': An Historical Reconsideration. *Journal of the Polynesian Society* 108 (2): 117-148.
- Tapsell, P. 1997. The Flight of Pareraututu: An Investigation of Taonga from a Tribal Perspective. *The Journal of the Polynesian Society* 106 (4): 323-374.
- Tcherkézoff, S. 1985. The Expulsion of Illness or the Domestication of the Dead. A Case Study of the Nyamwezi of Tanzania. *History and Anthropology* 2: 59-92.
- Tcherkézoff, S. 2002. "Subjects and Objects in Samoa: Ceremonial Mats Have a 'Soul'", in *People and Things: Social Mediations in Oceania*, ed. by Juillerat, B. & M. Jeudy-Ballini, pp. 27-51. Durham: Carolina Academic Press.
- Tcherkézoff, S. 2003. *Faa-Samoa, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel*. Paris: L'Harmattan.
- Tcherkézoff, S. 2004. 'First Contacts' in Polynesia: the Samoan case (1722-1848). *Western Misunderstandings about Sexuality and Divinity*. Canberra-Christchurch: Journal of Pacific History Monographs. Macmillan Brown Centre for Pacific Studies.
- Tcherkézoff, S. 2008. *Polynésie/Mélanésie: l'invention française des « races » et des régions de l'Océanie*. Papeete: Au Vent des Iles.
- Tcherkézoff, S. 2011. "Inventing Polynesia", in *Changing Contexts-Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, ed. by E. Hermann, pp. 123-137. Honolulu: University of Hawai'i Press-The Honolulu Academy of Arts.
- Tcherkézoff, S. 2012. More on Polynesian Gift-Giving: The Samoan *Sau* and the Fine Mats (*Toonga*), the Maori *Hau* and the Treasures (*Taonga*). *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 313-324.
- Tcherkézoff, S. 2013. La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa: une monnaie au sens maussien. *Journal de la Société des Océanistes* 136-137: 43-62.
- Tcherkézoff, S. 2016. *Marcel Mauss à Samoa: le holisme sociologique et le don polynésien*. Marseille: Pacific-Credo Publications.
- Veys, F. W. 2005. Barkcloth in Tonga, 1773-1900: Presenting the Past in the Present. *Journal of Museum Ethnography* 17: 101-117.
- Veys, F. W. 2006. *Barkcloth in Tonga and its Neighbouring Areas: 1773-1900. Presenting the past in the present*. Norwich: University of East Anglia (Thèse de doctorat).
- Veys, F. W. 2009. Materialising the King: The Royal Funeral of King Taufa'ahau Tupou IV of Tonga. *The Australian Journal of Anthropology* 20: 131-149.

Résumé

On s'interroge sur l'unité culturelle du don cérémoniel polynésien (objets donnés, circulations, vocabulaire des objets et des actions de donner). A première vue, l'entreprise se heurte à des différences et même des inversions terminologiques si l'on compare le cas de Samoa à ses voisins comme Tonga ou Wallis. La terminologie samoane étudiée dans la littérature était en fait à la fois incomplète et mal comprise. Cet article révisé les connaissances sur Samoa et permet alors de faire des hypothèses comparatives au niveau de toute la région polynésienne, sur les deux catégories des objets de don (étoffes / nourritures), sur la valeur supérieure de la première catégorie et sur la symbolique du recouvrement-enveloppement en rapport avec les pouvoirs de donner la vie.

Mots clés: Polynésie, Samoa, Tonga, Mauss, don, genre (gender), sang, procréation, étoffes, porcs.

Abstract

We wonder about the cultural unity of the gift (given objects, circulations, lexicon regarding the act of giving objects and actions) in the Polynesian ceremonial. By comparing the Samoa custom to the Tonga or the Wallis ones, it becomes clear that the company bumps into some differences and some terminological inversions. The Samoan terminology studied in literature was incomplete and misunderstood. This article reconsiders the knowledge of Samoa and it enables to make some comparative hypotheses regarding the whole Polynesian region, on the two categories of the gifts (fabrics/ foods), on the superior value of the first category and on the symbolism of the covering-envelope linked with the power of giving life.

Key words: Polynesia, Samoa, Tonga, Mauss, Gift, gender, blood, procreation, fabrics, pigs.

Note

Il lavoro e l'arte della ricerca: Antonino Buttitta*

Gabriella D'Agostino, Gianfranco Marrone
Università degli Studi di Palermo

Significato e senso

Il 2 febbraio 2017 è venuto a mancare Antonino Buttitta. La generazione degli studiosi che, in Italia e non solo, ha fondato la scienza dei segni e della significazione (D'Arco Silvio Avalle, Maria Corti, Pino Paioni, Cesare Segre, Umberto Eco, Tullio De Mauro, Gianfranco Bettetini), costituendo fra l'altro l'Associazione italiana di studi semiotici, s'è dissolta. Molto diversi fra loro, questi nostri maestri – diretti e indiretti – condividevano alcune prerogative di fondo, le quali avevano generato, con una solida amicizia, un comune progetto di ricerca e di vita: il rifiuto dell'idealismo crociano, dello storicismo e del pensiero dialettico; l'apertura verso il paradigma europeo delle scienze umane e sociali; la costante ricerca di sistematicità e di un'invarianza che spiegasse, senza cancellarle, le differenze locali e individuali; un'attenzione critica nei confronti della cultura di massa; un dialogo continuo con le sperimentazioni letterarie e artistiche del Novecento. Impegnati in ambiti disciplinari differenti come la filologia, la linguistica, l'estetica filosofica, la filmologia o l'antropologia, la semiotica costituiva ai loro occhi, prima ancora che un appiglio metodologico trasversale, un'esigenza di ordine che non fosse banale oggettivazione positivista, un bisogno di chiarezza che non operasse vani riduzionismi scienziati. Al di sotto, e al di là, dei fatti puri e duri, dei fenomeni presunti obiettivi, emergeva una domanda di senso, anch'essa però sganciata dall'umanesimo soggettivista e dalle palpitazioni esistenzialiste. La semiotica come una sorta di terza via, insomma, la quale – seguendo il monito di Saussure magistralmente esplicitato da Cassirer – riuscisse a eludere l'antitesi fra le cosiddette scienze della natura, alla ricerca di spiegazioni obiettivanti, e le cosiddette scienze dello spirito, interessate invece

alla comprensione ermeneutica delle esperienze umane e sociali. L'intera ipotesi semiotica – in questo fortissima – si fondava su un attraversamento costruttivo di ogni dualismo tra empirismo e intellettualismo, positivismo e storicismo, materialismo e idealismo, mondo e io, ragione e passione, scienza e letteratura, epistemologia ed estetica. Il segno era inteso come il termine medio tra soggetto e oggetto, intelligibile e sensibile, cultura e natura, luogo del loro incontro e strumento della loro mediazione. Dal punto di vista semiotico, non c'è da un lato il concetto e dall'altro l'immagine, ma – come spiegava per esempio Lévi-Strauss attraverso la nozione di bricolage – c'è un segno che, facendo da tramite fra i due, permette l'esistenza sia dell'uno sia dell'altra.

Nel lavoro teorico di Antonino Buttitta tutto questo è ben chiaro. Dal punto di vista di un antropologo interessato ai problemi della significazione, tutta una serie di inveterati dualismi filosofici non ha ragion d'essere. Rileggiamo dalla premessa di *Dei segni e dei miti*: «le cose sono, prodotte o non prodotte dall'uomo, per ciò che esse significano per gli uomini» (Buttitta 1996: 11); motivo per cui, «segni e simboli non sono solo un tratto caratterizzante l'uomo in quanto tale: la sua essenza, il suo destino. Nella produzione e nel consumo di segni e simboli consiste anche la condizione umana. Nulla per l'uomo ha realtà al di fuori di essi ed egli stesso perde la sua identità in quanto uomo se ne dimentica l'esistenza» (Buttitta 1996: 12). Ancora, nello stesso libro: «natura e cultura sono due aspetti del continuum della realtà umana, distinguibili solo per una esigenza conoscitiva» (Buttitta 1996: 16); «la cultura è il momento in cui il rapporto tra l'uomo e la natura si esprime e realizza in sistemi di segni, determinando le condizioni d'esistenza dell'uomo in quanto essere sociale» (Buttitta 1996: 19). In altri termini, se la cultura è il luogo costitutivo della significazione, essa pone in modi sempre diversi il suo “al di là” naturale: per questa via il mondo naturale diviene il luogo in cui il senso si dà e si trasforma, aprendosi alle articolazioni formali dei linguaggi, dei comportamenti e delle cognizioni sociali.

Bastano queste osservazioni per annullare qualsiasi ipotesi rappresentativa, e per fondare la primarietà logica e ontologica di modelli culturali che sono sempre e inevitabilmente modelli semiotici. Se l'antropologia non può che risolversi in una semiotica, la semiotica – a sua volta – deve porsi come teoria della cultura. Così, per Buttitta, analisi antropologica e analisi semiotica finiscono per coincidere, attraverso la mediazione della grande linguistica strutturale. Da Saussure a Hjelmslev sino a Coseriu e Lyons, la lezione dei linguisti – rimeditata e tradotta semioticamente – resta per l'antropologo fondamentale. Ogni analisi dei fatti culturali, da questo punto di vista, deve tenere conto del carattere biplano dei sistemi di significazione (espressione/contenuto), ma deve far riferimento alla stratificazione dei linguaggi in schema, norma, uso e *parole*. Ogni strato linguistico-culturale,

ricorda Buttitta, ha una sua specifica temporalità, e richiede pertanto un diverso sguardo metodologico. Se, per esempio, «il livello *parole* [...] si dispone su un piano di irreversibilità i cui ritmi soggetti al rapido scorrere del tempo debbono necessariamente essere studiati con metodo storico» (Buttitta 1996: 26), «gli altri livelli, soggetti a scansioni temporali più lente, appartenendo al dominio della reversibilità si prestano all'osservazione di tipo sistematico» (Buttitta 1996: 26). Da questo punto di vista, struttura e storia perdono qualsiasi connotazione di antiteticità e si scoprono essere, in un'ipotesi semiotico-antropologica di largo respiro, fenomeni complementari. Ed è in questa chiave che Buttitta, in *Semiotica e antropologia*, ripensa la celebre differenza fregeana tra significato e senso: «per uscire dalla secche mortali del formalismo – leggiamo – l'antropologia deve considerare unitamente ai problemi del significato dei fenomeni studiati anche quelli del loro senso» (Buttitta 1979: 20); laddove «intendiamo per “senso” di un fenomeno culturale il particolare significato che esso assume in relazione al contesto di fruizione, la concreta funzione, al di là del significato interno che talora può essere addirittura opposto, che esso assolve nell'universo culturale e sociale degli individui che ne sono produttori e consumatori» (Buttitta 1979: 20). Se dunque col “significato” possiamo intendere il micro-contesto entro cui si svolge un dato fenomeno culturale, con il “senso” sarà il macro-contesto entro cui questo stesso fenomeno ha luogo a divenire pertinente.

Tutto ciò viene da Buttitta mostrato non solo mediante riflessioni teoriche, ma anche e soprattutto attraverso la lunga serie di lavori sul campo riguardanti molteplici fenomeni culturali, la maggior parte dei quali di provenienza siciliana. Da cui le sue celebri analisi di grandi simboli culturali (la Stella cometa, la Madre mediterranea, la Maschera, l'Isola, il Mare), le sue ridefinizioni dei generi folklorici (fiaba, mito, canzone, *cunto* ecc.), le sue interpretazioni di rituali e fenomeni folklorici (la festa dei morti, il carnevale, il teatro delle marionette ecc.). E vanno ricordati a questo proposito, a mo' d'esempio, i volumi *Cultura figurativa popolare in Sicilia* (1961), *La pittura su vetro in Sicilia* (1972, 1991²), *Pasqua in Sicilia* (1978), *Gli ex-voto di Altavilla Milicia* (1983), *Il Natale* (1985), *Il mosaico delle feste* (2003), veri e propri modelli d'analisi semiotica delle culture.

I lavori dedicati al tema comunemente inteso come “arte popolare” sono significativi della prospettiva introdotta da Buttitta in un settore a lungo indagato come una declinazione minore rispetto all'arte colta. Nel suo libro d'esordio, *Cultura figurativa popolare in Sicilia* (1961), rielaborazione della sua tesi di laurea, Buttitta opera all'incrocio tra prospettiva antropologica, demologica e storico-artistica individuando la pertinenza dell'indagine sull'oggetto artistico popolare nell'intero contesto culturale che lo ha prodotto, riconoscendo come primario il compito della ricostruzione storica di determinate forme e invocando per esse la legittimità di esercizio a pie-

no titolo del giudizio critico-estetico. La prospettiva semiotico-strutturale tuttavia matura nei lavori successivi. In *La pittura su vetro in Sicilia* (1972) si precisano le modalità di lettura del fare artistico popolare attraverso un caso specifico, la pittura su vetro, offrendo un modello d'analisi molto utile anche per indagini ulteriori. I riferimenti teorici sono di ambito linguistico, Saussure, il Circolo di Praga, Hjelmslev. I punti centrali intorno ai quali si snoda la questione riguardano l'opposizione arte popolare/arte borghese come dominio, rispettivamente, della *langue* e della *parole*, della collettività e dell'individualità; il criterio discriminante della funzionalità quale messa in atto di conoscenze tecniche tali che l'oggetto artistico popolare assolva, in primo luogo, a una funzione; il carattere tutto storico-sociale, connesso allo specifico contesto, della collettività e della funzionalità. La ricerca è così condotta mettendo a fuoco questi temi: "Arte e religiosità popolare"; "Fenomenologia dell'arte popolare siciliana"; "Genesi, tecnica, temi della pittura su vetro e suoi caratteri generali"; "Nascita svolgimento stilistico e istituzionalizzazione dei temi della pittura siciliana su vetro"; "Scuole codifica formale e senso della pittura siciliana su vetro".

In un successivo lavoro sugli ex voto dipinti di un noto santuario mariano del Palermitano, Buttitta privilegia nell'analisi dell'ex voto la teoria della comunicazione e il metodo di analisi semiotica del racconto (Buttitta 1983). Secondo queste prospettive l'autore, che qualifica gli oggetti indagati come espressioni d'arte formulare, mette in luce la particolare struttura narrativa dell'ex voto figurato: una storia perfettamente compiuta, esplicita e intellegibile nonostante essa sia costituita da un solo momento della successione sintagmatica, la rappresentazione dell'evento drammatico per la cui risoluzione è intervenuta una potenza extraumana (Madonna e/o santo). Buttitta, inoltre, stabilisce una interessante analogia tra gli ex voto dipinti e i riti il cui significato e il cui potere consistono nella iterazione di strutture formali (Buttitta 1983: 17).

Memoria

I suoi ultimi libri sono *Orizzonti della memoria* (2015), un libro intervista di Antonino Cusumano; *Mito, fiaba, rito* (2016)¹, che molti di noi hanno ricevuto in dono, dalle sue mani, in occasione del convegno su Pitirè e Salomone Marino nel novembre del 2016; *Antropologia e letteratura* (Buttitta & Buttitta 2018), lavoro postumo, omaggio del figlio Emanuele al padre². I primi due libri sono lavori apparentemente diversi, per genere e per stile: il primo è una lunga conversazione, un dialogo, su un percorso di vita, umano e intellettuale, l'altro una raccolta di saggi scritti in tempi diversi su miti, riti, fiabe, temi a lui cari, i suoi temi prediletti. Il libro è dedicato a «Emanuele e Ignazio per ricordare papà e i nonni Ignazio e Angela Isaya».

Questa dedica oggi possiamo leggerla come un segno premonitore che rende il libro ancora più caro e più prezioso. Questa dedica è anche un omaggio alla memoria, una connessione tra passato e futuro attraverso la sua persona. I due libri offrono una visione a tutto tondo degli interessi di questo studioso *sui generis* rispetto all'Accademia, che ha sussunto nel suo percorso umano e intellettuale, nella sua persona, «opposizioni irrisolvibili nella prassi». Due libri complementari, da leggere parallelamente. *Orizzonti della memoria* parla della Sicilia, di Palermo, di tutti coloro che Buttitta ha incontrato, secondo uno spaccato temporale che coincide con una vita. È la forma sedimentata di una narrazione ininterrotta dentro cui molti potranno riconoscersi, anche quando non espressamente nominati. È un pezzo di storia condivisa, che alcuni hanno condiviso più di altri, costruendola insieme ed essendone a loro volta costruiti.

È un libro difficile da riassumere, piuttosto è da leggere anche ad alta voce, da far leggere. È un bilancio, individuale e collettivo, è una storia di vita che intreccia altre storie, sul filo della memoria che è «selezione sociale del ricordo». Una memoria, cioè, che è procedura attiva di selezione a partire dal presente, tale per cui ciascuna narrazione di sé si costruisce diversamente, seleziona diversamente, per ricostruire il proprio passato, a seconda della propria posizione nel presente. Nello specifico, per esempio, non può essere un caso che l'esperienza politica attiva che ha caratterizzato un arco temporale significativo della vita di Antonino Buttitta in questa ricostruzione e restituzione della sua vicenda umana e intellettuale sia pressoché assente. Come se questa esperienza si sia spiegata nella dimensione dell'eventuale e non abbia riguardato le «strutture profonde». Si tratta dunque di una narrazione che è un bilancio, che enfatizza e oblitera, che «giudica e manda», a partire dall'oggi, e che – in un certo senso – chiede di tener conto di questa “versione”. Da questo punto di vista, allora, non si tratta di un “documento” del vissuto, non è una sua rappresentazione, una chiave di accesso con valore di verità all'esperienza di un uomo e di un intellettuale, ma una narrazione che organizza l'esperienza soggettiva e interpersonale in forma autoriflessiva. Chi lo ha frequentato, anche per brevi periodi, riconoscerà pezzi di questa narrazione per averli ascoltati dalla sua viva voce, nei momenti più diversi, intorno a un tavolo da pranzo, in macchina, in salotto, a lezione. È questa procedura di selezione, costruzione e restituzione del senso di una vita, del senso delle esperienze che la sostanziano e la tessono, alla base della narrazione. Qui possiamo vedere in azione alcuni meccanismi e procedure dell'immaginazione, della memoria, della costruzione di senso appunto, esperienza che chi raccoglie la storia narrata vede nel suo farsi, ma chi legge la storia può intuire dietro e attraverso il “testo”. Come per ogni storia di vita, anche qui ci sono almeno due autori, il narratore, Antonino

Buttitta, e chi ha raccolto la narrazione, Antonino Cusumano. Il termine “raccolgiere” tuttavia è inadeguato perché non rende conto del lavoro, della situazione di interlocuzione, della relazione dialogica, perché è qui e a partire da qui che si genera la condizione per costruire questo “documento”, questa “testimonianza”, che non ci sarebbe, in questa forma, se Antonino Cusumano non avesse provocato quella condizione e costruito il racconto insieme al narratore.

L'altro testo, *Mito, fiaba, rito* (Buttitta 2016), è articolato in ventiquattro capitoli. Temi “classici” ripresi dalla sua produzione scientifica, alcuni rielaborati e in parte riscritti, ventiquattro analisi di forme di espressività, riconducibili tutte a una assiologia finalizzata a risolvere opposizioni irresolubili nella prassi: vita/morte, natura/cultura, essere/apparire, bene/male, per “tracimare”, come direbbe lui, i confini dello spazio e del tempo. Mito e fiaba come “forme di pensiero” dentro cui Buttitta ci conduce grazie all'approccio semiotico-strutturale per ricercare sistematicità e invarianza che spieghi, senza cancellarle, le differenze locali e individuali, al di sotto, e al di là – come s'è detto sopra – dei fatti puri e duri, dei fenomeni presunti obiettivi, per far emergere una domanda di senso. Ognuno dei saggi di cui il libro si compone è una applicazione rigorosa di questa prospettiva ai grandi simboli culturali, alle ridefinizioni dei generi folklorici, alle interpretazioni di rituali e fenomeni “tradizionali”. I costanti riferimenti all'immaginario popolare siciliano, al suo orizzonte simbolico restano una lezione e una eredità per tutti noi. Un esempio tra gli altri, il capitolo XXIII, “Del gioco o della giustizia. Della vita e della morte”, in cui partendo dal gioco degli alioisi (dei *pìsuli*) ci conduce al significato antropologico di tutte le pratiche sociali che generalmente classifichiamo come giochi e alla loro funzione di convertitori del “caos” in “cosmos”.

Antropologia e letteratura (Buttitta & Buttitta 2018) raccoglie gli scritti di Antonino Buttitta sul tema che lo ha sempre appassionato e su cui si è interrogato con maggiore insistenza negli ultimi anni. Quattordici saggi introdotti da due questioni teoriche, il rapporto tra linguaggio e realtà e tra oralità, scrittura e lettura. I temi indagati vanno dall'analisi di alcuni passi della *Saga di Oddr della Freccia* a Calderón de la Barca, da Cervantes a García Lorca, da Jules Verne a Salgari, e ancora Pavese, Levi, Tomasi di Lampedusa, Neruda. Nel rapporto tra antropologia e letteratura Buttitta individua il modo in cui «gli umani raccontano di sé, ovvero come provano a vincere la morte», «un interesse – come si legge nella quarta di copertina scritta dal figlio Emanuele – in cui si esprimeva l'immenso, ironico e tollerante, scettico e simpatetico amore che lui sentiva per tutte le manifestazioni del vivere. Realizzato attraverso la capacità di spaziare nella cultura e nelle culture con acutezza e invenzione», per cercare, come

Buttitta amava ripetere con le parole di Giambattista Vico, «connessioni tra cose tra loro lontanissime». Così:

Lo scrittore, cercando l'uomo, trova gli uomini; l'antropologo, ma anche il sociologo, lo storico, ecc., osservando gli uomini, troppo spesso perdono l'uomo. Il mondo si trasforma in un regno di astrazioni quantitative. I vivi e i morti si contano in numeri e dispare quanto di attese e passioni, gioia e pena, sostanza e rende reale la loro esistenza. Si perde insomma l'identità e si dissolve la tensione invisibile che, pur occultandosi nei loro atti, di fatto li anima e li fa vivere. Si tratta però di rare eccezioni. Quale antropologo, ma anche sociologo, storico ha restituito la società russa o centro e sudamericana, di un preciso tempo, come Gògol e Tolstoj, Carpentier e García Márquez? Nel generale dissenso ho spesso affermato che gli uomini non producono e consumano cose ma simboli. È questo il segreto inarrivabile della loro specificità in quanto umani (Buttitta & Buttitta 2018: 26).

Note

* La bibliografia completa di Antonino Buttitta, aggiornata al 2005, si trova nel volume che colleghi, amici e allievi diretti e indiretti hanno voluto dedicargli: *Le parole dei giorni. Scritti per Nino Buttitta*, a cura di Maria Caterina Ruta, Palermo, Sellerio 2005, 2 voll., pp. 1625-1649.

1. Accanto a questo denso lavoro scientifico va menzionata la sua infaticabile attività di promozione e diffusione della cultura, scientifica e letteraria, internazionale e locale: da cui gli impegni accademici (ordinario di Antropologia culturale nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Palermo, della quale è stato a lungo preside, ma anche docente alla IULM e alla Cattolica di Milano), la direzione di riviste ("Uomo e cultura", "Nuove Effemeridi", "Archivio Antropologico Mediterraneo") e di collane editoriali ("Uomo e cultura. Testi" per Flaccovio, "Prisma", "Nuovo Prisma", "Tutto e subito" per Sellerio), l'organizzatore di conferenze e convegni (si pensi alle edizioni dei congressi antropologici internazionali su temi come *La cultura materiale in Sicilia; I mestieri. Organizzazione, tecniche, linguaggi; Mito, storia e società; Donna e società; Amore e culture; Il dolore. Pratiche e segni; La menzogna; La prova* (reperibili nel sito www.circolosemiologicosiciliano.it), le cariche in associazioni semiotiche (presidente dell'Associazione italiana di studi semiotici, segretario generale dell'International Association for Semiotic Studies), la costituzione di società e istituzioni scientifiche (Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Folkstudio, Circolo semiologico siciliano, Museo delle marionette, Scuola internazionale di scienze umane, Premio Semiosis). Non ultima, la sua attività politica (segretario regionale siciliano e deputato nazionale del Partito Socialista), della quale, da narratore instancabile e creativo, non mancava di prendere le distanze, ridendoci su, nell'ultimo periodo della sua vita. Da siciliano verace e incallito, tutta questa frenetica attività era difatti costantemente accompagnata da quella che, forse, era la sua principale, e più bella, prerogativa: la sferzante ironia verso il mondo, se stesso incluso.

2. Ricordiamo qui – oltre a quelli già citati in bibliografia – i principali lavori di Antonino Buttitta: *Ideologie e folklore* (Palermo, Flaccovio 1971); *Semiotica e antropologia* (Palermo, Sellerio 1979); *Sicilia ritrovata* (foto di M. Minnella, Palermo-Caltanissetta-Catania, Vito Cavallo 1981); *Il carretto racconta* (foto di N. e G. Teresi, Palermo, Edizioni Giada 1982); *Dove fiorisce il limone* (Palermo, Sellerio 1983, 1984²); *Percorsi simbolici* (con S. Miceli, Palermo, Flaccovio 1989); *L'effimero sfavillio. Itinerari antropologici* (Palermo, Flaccovio 1995); *Una*

metafora della storia (allegato alla ristampa anastatica del volume *Il Mediterraneo illustrato, le sue isole, le sue spiagge*, Firenze 1841, Palermo, Flaccovio 2002); *Natale in Sicilia* (foto di M. Minnella, Palermo, Promolibri 2004). Curatele: G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio* (n. ed. Palermo, Flaccovio 1972); *I colori del sole. Arti popolari in Sicilia* (Palermo, Flaccovio 1985); *Le feste di Pasqua/Easter in Sicily* (Palermo, Sicilian Tourist Service 1988); *Le forme del lavoro. Mestieri tradizionali in Sicilia* (Palermo, Flaccovio 1988; n. ed. Palermo, Libreria Dante); G. Cocchiara, *Popolo e letteratura in Italia* (n. ed. Palermo, Sellerio 2004).

Bibliografia

- Buttitta, A. 1961. *Cultura figurativa popolare in Sicilia*. Palermo: Flaccovio.
- Buttitta, A. 1972. *La pittura su vetro in Sicilia*. Palermo: Sellerio [2^a ed. 1991].
- Buttitta, A. 1978. *Pasqua in Sicilia*, fotografie di M. Minnella. Palermo: Grafindustria [2^a ed. 2003].
- Buttitta, A. 1979. *Semiotica e antropologia*. Palermo: Sellerio.
- Buttitta, A. 1983. *Gli ex-voto di Altavilla Milicia*. Palermo: Sellerio.
- Buttitta, A. 1985. *Il Natale. Arte e tradizioni in Sicilia*. Palermo: Edizioni Guida.
- Buttitta, A. 1996. *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*. Palermo: Sellerio.
- Buttitta, A. 2003. *Il mosaico delle feste. I riti di Pasqua nella provincia di Palermo*. Palermo: Flaccovio.
- Buttitta, A. 2015. *Orizzonti della memoria. Conversazioni con Antonino Cusumano*. Alcamo: Ernesto Di Lorenzo Editore.
- Buttitta, A. 2016. *Mito, fiaba, rito*. Palermo: Sellerio.
- Buttitta, A. & E. Buttitta 2018. *Antropologia e letteratura*. Palermo: Sellerio.

Amalia Signorelli e la costruzione di un'antropologia della contemporaneità

Fulvia D'Aloisio
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"

La scomparsa di Amalia Signorelli (25 ottobre 2017) lascia il vuoto tangibile di una prospettiva antropologica profondamente calata nelle dinamiche del presente, innovatrice nei temi e nei problemi, critica verso gli assetti sociali e al contempo aperta alla sperimentazione di percorsi di intervento. La sua produzione ci rinvia ad alcuni specifici campi di studio, l'antropologia urbana e lo studio delle migrazioni, innanzitutto, e accanto ad essi la condizione delle donne e la questione di genere. Campi oggi strutturati e persino consistenti, quanto alla produzione di ricerche e lavori, che tuttavia hanno richiesto per l'antropologia italiana l'apertura di nuovi percorsi e persino l'abbattimento di resistenze. In entrambi questi processi gli studi di Signorelli hanno fortemente operato, fornendo contributi anticipatori di cui molte ricerche successive, più o meno esplicitamente, hanno giovato.

Per quanto attiene all'antropologia delle migrazioni, com'è noto, essa ha registrato in Italia un certo ritardo, soprattutto rispetto ai coevi studi sociologici, mentre l'antropologia urbana, già configurata negli Stati Uniti e in Europa, emergeva negli anni Ottanta in prime formulazioni compiute, a partire soprattutto da alcune sue precedenti, pionieristiche ricerche. Quanto alla questione di genere, essa non ha mai costituito, nella sua visione delle cose, un campo a sé stante, ma piuttosto una prospettiva epistemologica e di ricerca trasversale, come tale necessaria e ineludibile, anch'essa poco centrale e, ancora una volta, tardiva negli studi antropologici italiani. Tempi ormai lontani e forse poco presenti alla memoria, soprattutto per le odierne giovani generazioni di ricercatrici e ricercatori, che si dedicano finalmente con la forza di un'ovvietà a fare propria questa prospettiva.

Basterebbe questo a consentirci di definire, credo, la sua produzione come precorritrice dei tempi e molto originale nel complessivo panorama

nazionale, mentre le contaminazioni con l'antropologia messicana da un lato (con l'attività di insegnamento all'Università Autonoma Metropolitana di Città del Messico, su invito di Néstor García Canclini), gli scambi con l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (con esponenti quali Gérard Althabe e Serge Gruzinski), ne segnano le principali aperture internazionali. Da ultimo, i più recenti sviluppi della sua postura pubblica, attraverso la partecipazione televisiva e l'uso della carta stampata e del Web, concorrono a definire la sua prospettiva sempre focalizzata sull'attuale e in grado di precorrere i tempi. Infatti, proprio mentre una nuova parola-chiave entrava nei contesti accademici, quella di "terza missione" e di "public engagement", il suo ruolo di commento antropologico agli eventi politici "bucava lo schermo" e apriva nuovi tipi di dibattito, sul ruolo dell'antropologia e sulle sue ricadute pubbliche, questioni più che mai aperte che chiedono a viva voce, nella comunità antropologica italiana, nuove riflessioni.

In questo sintetico ricordo l'intento è marcare alcuni punti, mettere in fila opere principali, dare spazio a prime considerazioni che possano fungere da stimolo non solo per la memoria, ma più ancora per il riuso e la continuazione di quanto prodotto da una personalità scientifica, che si può ragionevolmente collocare tra le figure centrali del rinnovamento della disciplina. Sono qui esposte prime riflessioni, di certo parziali e aperte al dibattito, situate nel posizionamento di chi, con il pregresso dell'allieva, si cimenta nel confronto con un ampio lascito intellettuale, collettivo e personale, che è presente e agisce nella propria prospettiva di ricerca, mescolandosi indissolubilmente ai piani della profonda amicizia e dell'affetto.

Volendo individuare una cifra, più che una categoria unificante, che contraddistingua gli ambiti di ricerca percorsi da Amalia Signorelli nella sua lunga carriera, possiamo optare per un'antropologia della contemporaneità: nella consapevolezza che si tratta di una categoria i cui contorni, ad avviso di chi scrive, si presentano a tutt'oggi di ambigua definizione.

Nella sua biografia, l'incontro con de Martino costituì un cambiamento di traiettoria di 180 gradi (come ella stessa era solita definirlo), quando, da giovane studentessa di Lettere classiche indirizzata all'archeologia, aveva iniziato a seguire alla Sapienza di Roma le lezioni di Etnologia di Ernesto de Martino. È lì che nacque, su sollecitazione del docente, l'idea di una tesi di laurea a San Cataldo in provincia di Potenza: ed è a San Cataldo che, dormendo nella stalla di un'abitazione contadina e verificando *in vivo* la miseria di quel particolare meridione lucano (vero "osso" del Mezzogiorno, secondo la celebre espressione di Rossi Doria), Signorelli sperimentò lo scandalo dell'incontro etnografico, che l'avrebbe condotta alla stesura della tesi di laurea, integrando il campo lucano con una disa-

mina critica della coeva antropologia statunitense, e quindi a laurearsi nel 1957.

Subito dopo la laurea e prima della spedizione in Salento, possiamo collocare la partecipazione ad un esperimento rilevante per la strutturazione dell'Antropologia in Italia, noto come il *Memorandum*, presentato a Milano al I Congresso nazionale di Scienze sociali nel 1958 (Bonacini Seppilli 1959): un faticoso tentativo di sintetizzare la prospettiva degli studi americani con lo storicismo italiano, di definire al meglio un'ancora incerta nozione operativa di cultura, declinabile nella prassi di ricerca e più attenta alla struttura di classe, prospettiva trascurata dagli studi statunitensi dell'epoca, cui pure il *Memorandum* si ispirava. Insomma, si era trattato di un più ampio confronto dell'approccio antropologico con il panorama delle scienze sociali italiane, da un lato, e con le correnti internazionali, dall'altro, pure discusso e criticato in seguito, che provava però a collocarsi oltre la prospettiva dell'epoca, strutturata in forma diadica tra etnologia e folklore.

La partecipazione alla spedizione di de Martino in Salento, nel 1959, costituisce un evento fondante della sua esperienza di ricerca e della sua formazione di antropologa, come recentemente dai lei ribadito nell'ultima opera destinata al pensiero del maestro (2016). Subito dopo, l'allontanamento dalla vita accademica, con il trasferimento in Calabria (1959/1967) e la dedizione alla vita familiare, non sospese la sua inclinazione allo studio della realtà sociale meridionale: l'insegnamento nelle scuole tecniche, la partecipazione come consigliera al Municipio di Cosenza, la collaborazione alle politiche di servizio sociale, locali e nazionali (Signorelli 1971a) segnano nell'insieme la prosecuzione di una prospettiva di analisi sociale, sempre connessa all'impegno per l'intervento e la trasformazione, cui non intese mai derogare.

Nella costruzione della sua prospettiva di ricerca, da un lato è possibile stabilire una linea diretta con de Martino nelle posizioni teoriche e nella prospettiva etnografica, esplicitata in molti suoi lavori, nonché riconosciuta e ribadita nei più recenti scritti sul pensiero demartiniano (*Etnografia del tarantismo pugliese*, con Valerio Panza, 2011, e *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, 2016). Dall'altro lato, però, non si può dire altrettanto dei suoi oggetti di studio e dei suoi ambiti di ricerca: sviluppatisi in direzioni molto distanti, la sua posizione sembra consistere dunque innanzitutto nella capacità di estendere e di declinare la concettualizzazione demartiniana in ambiti di ricerca diversi, se non propriamente opposti agli interessi del maestro, come si dirà più avanti. Proprio in tali ambiti possiamo riscontare l'utilizzo e la rifunzionalizzazione di nozioni proprie di de Martino in una chiave teoreticamente coerente con le formulazioni originarie, ma di certo densa di originalità nelle applicazioni.

Lo studio delle migrazioni, con particolare attenzione alle migrazioni italiane, interne e internazionali, e al ritorno dei migranti nelle zone dell'“esodo”, con i relativi effetti di trasformazione culturale nei paesi nati, fu iniziato da Signorelli già dal suo primo lavoro, *Scelte senza potere* (con Tiriticco e Rossi, 1977), il cui sottotitolo recita appunto *Il ritorno degli emigranti nelle zone dell'esodo*. Se la prospettiva odierna degli studi sulle migrazioni è centrata sugli aspetti del pendolarismo e sulle reti tra luoghi di partenza e luoghi di approdo, già dal suo studio del 1977 l'orientamento dell'analisi si può dire propenda in questa direzione: qui infatti i percorsi migratori, articolati tra migrazione e rientri ai paesi d'origine, si collocano sullo sfondo dei vincoli materiali e sociali, evidenziandone appunto la configurazione di “scelte senza potere”.

Circa un ventennio dopo, la presenza di un suo saggio antropologico sulle migrazioni, sollecitata dallo storico Francesco Barbagallo, all'interno della *Storia dell'Italia Repubblicana*, assumeva il senso di una piena attestazione di titolarità disciplinare (*Movimenti di popolazione e trasformazioni culturali*, 1995). Dopo anni in cui lo studio delle migrazioni, quelle interne italiane e quelle italiane all'estero, si era confrontato a lungo con una prevalente preminenza degli studi storici e sociologici, la domanda di investigazione che Signorelli sollevava riguardava proprio il grande ruolo di mutamento culturale che le migrazioni interne e l'emigrazione internazionale avevano rivestito nell'Italia repubblicana: la prospettiva, marcata come antropologica, si rivolgeva all'individuazione delle dinamiche culturali specifiche che, alla scala delle pratiche minute, connotavano tale mutamento, pur riconosciuto dagli storici ma ancora non sufficientemente esplorato negli aspetti della quotidianità, dei rapporti tra soggetti, famiglia e stato, degli investimenti di significato e di valore retrostanti alle spinte alla partenza e alle “scelte” del rientro. Anni dopo, nel lavoro di sintesi *Migrazioni e incontri etnografici* (2006), partendo dalla teoria demartini-nana, la crisi della presenza diveniva rinvenibile nella condizione storica ed esistenziale dei migranti dell'Italia contemporanea e, al contempo, la ricerca di orizzonti del riscatto si traduceva nella ricerca di nuovo status e nuove condizioni di vita, attraverso una mobilità sociale ascendente, che affrancava dalle ristrettezze materiali e culturali di partenza (tra queste ultime, innanzitutto il mancato accesso ai diritti fondamentali). Analogamente, nuove forme di religione “laiche” e di miti mondani si sostituivano ad orizzonti del riscatto esclusivamente metastorici, articolati nel nesso mito/rito/simbolo. Come a chiudere il cerchio, l'ultimo e più recente lavoro sul tema, *Pensare e ripensare le migrazioni* (con Adelina Miranda, 2011), si concentra sugli aspetti più recenti di trasformazione del fenomeno, sui nuovi flussi migratori femminili, sui ripensamenti teorici che orientano la ricerca internazionale in quegli anni, riproponendo nuovamente no-

zioni demartiniane, come quella di domesticità utilizzabile, come chiave di lettura, al contempo unitaria e dinamica, per il complesso quadro dei rapporti tra immigrati e nativi.

Nel 1983 veniva anche pubblicato *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno di Italia*, esterno al filone di ricerca sulle migrazioni in senso stretto, ma ad esso collegato in quanto risultato della precipitazione di un decennio di studi dedicati alla trasformazione delle campagne italiane, alla mancata integrazione Nord/Sud, alle condizioni sperequate di accesso al lavoro e all'emancipazione economica. Il clientelismo viene indagato, alla micro-scala etnografica di un comune cilentano, quale struttura onnipervasiva, con esplicite connessioni tutte esterne alla realtà locale: le contraddizioni e le ambivalenze culturali tra accettazione supina e contrasto vengono descritte attraverso i livelli di potere che il clientelismo stesso costruisce, attraverso le dinamiche di inclusione/esclusione nell'accesso alle risorse pubbliche e alla loro distribuzione.

L'altro filone di ricerca, l'antropologia urbana, trova espressione, dopo una serie di saggi risalenti agli anni 70 (Signorelli 1971b, 1977, 1978), nel numero monografico de *La Ricerca Folklorica*, titolato *Antropologia urbana. Progettare e abitare: le contraddizioni dell'urban planning* (1989), e successivamente nel volume *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia* (1996). In quest'ultimo, la struttura tripartita, organizzata per problemi, ricerca di un paradigma, ricerca di un oggetto (ovvero di possibili oggetti), restituisce l'impianto teorico-metodologico di un lungo percorso di ricerca (deindustrializzazione a Napoli, bradisismo a Pozzuoli, pratiche clientelari nella città), e al tempo stesso la prima sistematizzazione di un campo aperto in molteplici direzioni. Innanzitutto, l'obiettivo era spostare l'asse di una ricerca etnografica orientata, dagli anni 50 agli anni 80, in senso "ruralcentrico" (Signorelli 1996: 16), proponendo un impianto teorico e metodologico in grado di fondare e orientare la scelta dei nuovi oggetti di ricerca urbani. L'ipotesi, al fondo del volume, è la ricognizione dei sistemi cognitivo-valutativi urbani, fuori da ogni reificazione o visione olistica delle "culture urbane", fuori da ogni determinismo ecologico (con netto distacco dalla scuola ecologico-culturale di matrice statunitense), nell'ipotesi fondante del carattere sempre sincretico, denso di scambi tra modernità e tradizioni, tra forme precapitalistiche e postcapitalistiche, attivate e manipolate dai soggetti sociali nella costante produzione e riproduzione della vita urbana. Oltre a ciò l'oggetto-città, in tutta la sua complessità, apriva per un versante allo studio delle disuguaglianze e degli squilibri, sia interni sia esterni alla città (questi ultimi situati nel nesso tra città e globalizzazione), in un'ottica apertamente marxiana; per l'altro alludeva alle possibili contaminazioni disciplinari, in grado di fare della vi-

sione antropologico-urbana uno strumento utile per operare e intervenire nel tessuto urbano.

Non a caso, quindi, circa un decennio dopo, viene pubblicato il volume *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica* (Caniglia Rispoli & Signorelli 2008), frutto della collaborazione pluriennale di insegnamento e ricerca con un gruppo di urbanisti della Facoltà di Ingegneria dell'Università di Napoli "Federico II". Un libro meno noto e diffuso del precedente, forse anche poco recepito nella sua rilevanza per il discorso interdisciplinare. Le premesse teoriche di partenza, a cavallo tra le due prospettive, rispettivamente, dell'antropologia urbana e dell'urbanistica, consistono nella ricerca di convergenze nell'oggetto e nell'approccio: convergenze tenute chiaramente distinte da un mero parallelismo, come pure dalle occasionali incursioni che la metodologia etnografica si trova spesso a subire impropriamente, allorquando non vi sia una chiara formulazione della domanda antropologica a monte, né un'adeguata e coerente applicazione metodologica a valle. Nella parte centrale del volume è articolata dunque la metodologia, gli strumenti di lettura degli spazi/luoghi urbani, quasi un vademecum dell'agire integrato tra antropologia urbana e urbanistica, dinanzi alle non poche difficoltà dell'etnografia nei nuovi contesti; nell'ultima parte una serie di proposte, sia per la formazione integrata di giovani urbanisti e antropologi, secondo il progetto didattico sperimentato, sia nella proposta di ambiti di applicazione, che delineano scenari possibili di intervento per le figure professionali miste, che il seminario interdisciplinare aveva inteso formare.

In pratica, proprio mentre il dibattito antropologico conseguente al seminario di Santa Fe e la critica cosiddetta post-modernista sembrano a molti aver concorso ad una sorta di depotenziamento dello strumento etnografico, cui si aggiungono le oggettive difficoltà di utilizzo e rimodulazione nelle situazioni complesse urbane, la prospettiva tracciata nel volume apre invece nuovi spazi di intervento, in relazione a precisi ambiti applicativi: l'etnografia e l'analisi antropologica agganciate al progetto e al piano, i due grandi strumenti dell'urbanistica, che configurano un possibile superamento di quella *impasse* operativa, che spesso sembra avvolgere il metodo etnografico contemporaneo. Un'esperienza, dunque, che si presterebbe a repliche e ad avanzamenti, partendo da un possibile modello nel volume delineato.

Qualche ultima considerazione concerne i saggi dedicati alla riflessione sulle donne: vale la pena menzionarne almeno tre, i due saggi sul pragmatismo delle donne (*Il pragmatismo delle donne. La condizione delle donne nella trasformazione delle campagne*, 1990; *Ancora sul pragmatismo delle donne*, 1993) e il precedente *Dai taccuini di ricerca sulle contadine meridionali. Stereotipi culturali e valori rimossi*, del 1982. I ruoli femminili

nella trasformazione economica e culturale del Mezzogiorno e dell'Italia tutta hanno rivestito una grande attenzione da parte di Signorelli: il contributo economico misconosciuto – talvolta anche a livello storico – del lavoro delle donne nelle campagne (lavoro di integrazione o di sostituzione di quello maschile, come da lei denominati), la parimenti misconosciuta centralità delle donne in talune sfere di relazioni sociali (la costruzione, il mantenimento e l'esercizio delle relazioni di mediazione e/o clientelari, ma anche la non indipendente tutela dell'onore), gli stereotipi del femminile miranti a costruire e a mantenere i livelli di subalternità e inferiorizzazione, prodotti e riprodotti da parte maschile, sono stati oggetto di sue riflessioni acute, taglienti e forse persino scomode. Come proprio di una generazione di donne (di cui Signorelli è stata pienamente parte), intellettuali e non, che ha costruito una parità sociale e di diritti oggi troppo facilmente data per scontata, pagandone invece spesso il prezzo, la sua attenzione ad analizzare le nuove forme della disuguaglianza di genere si è spinta fino alla contemporaneità: è il caso della sua partecipazione, negli anni più bui dell'Italia berlusconiana, al convegno dedicato al berlusconismo e al suo sistema di potere (*Società e Stato nell'era del berlusconismo*, Università degli Studi di Firenze, 15/17 ottobre 2010), organizzato dallo storico Paul Ginsborg. Ne scaturisce il saggio dal titolo evocativo di *Le ambigue pari opportunità e il nuovo maschilismo* (2011). Con la sua consueta attenzione alla dinamica culturale, i primordi del vecchio machismo e lo scambio antico tra corpo delle donne e contropartite in denaro o prestigio vengono ad assumere, alla luce dei comportamenti privati e pubblici dell'allora premier, i contorni di una nuova visione del femminile, in grado di permeare la cultura italiana: pur sempre prodotto da uomini in posizione di potere, nella sua tesi il maschilismo si trasforma, attraverso la prassi politica conclamata di Berlusconi, in una concezione che attribuisce piena titolarità, e persino dignità, alle donne di scambiare il proprio corpo in cambio di privilegi economici, sociali e (ancor più) politici, senza che però questo costituisca più a livello sociale «né il segno di una inferiorità costitutiva delle donne, né il segno di una violenza sociale compiuta su di loro» (Signorelli 2011: 213). La tesi meriterebbe ben più ampia discussione, posso solo ricordare qui, per aver seguito l'interessantissimo convegno, lo scrosciante applauso, lungo ed intenso oltre ogni misura per un consesso scientifico, che accompagnò la conclusione dell'intervento nell'aula universitaria fiorentina.

Il manuale *Antropologia culturale* (2011), di impostazione critico-decostruttiva, che mira ad allenare gli studenti a problematizzare l'ovvio, al decentramento dello sguardo, all'etnocentrismo critico come postura epistemologica e strumento di ricerca, segna un punto fermo di sintesi e di trasmissione di quanto fatto in decenni di pratica didattica. L'ultimo suo

saggio, *La vita al tempo della crisi* (2016), scritto in condizioni di salute già precarie e contrassegnato dal suo costante rammarico per l'inesorabile diminuzione delle energie lavorative, si concentra sui fenomeni della bassa fecondità, della crisi occupazionale e della decrescente partecipazione politica quali indicatori della crisi culturale italiana, comunque collegata nei suoi nessi sottostanti alla più ampia crisi globale del sistema capitalistico.

Negli ultimi anni della sua vita, giornalisti come Giovanni Floris e Michele Santoro le hanno scoperto e attribuito il ruolo di analista e commentatrice di fatti politici e di cronaca, un ruolo in cui le competenze dell'analisi antropologica sono state da lei sintetizzate con una efficacia comunicativa sapientemente calibrata nei compressi tempi televisivi. Le sue analisi decennali sulla società italiana, mai concluse nell'angustia di visioni meramente localistiche, sono dunque confluite largamente nel dibattito mediatico e nell'opinione pubblica. Al contempo, alla sua costante prospettiva critica, attenta alle dinamiche di potere sempre retrostanti alle forme dell'esistente, che concorrono a produrre e riprodurre gli assetti sociali, non poteva sfuggire il ruolo ambiguo entro cui i media e i loro professionisti si muovono, all'insegna delle leggi del mercato dell'audience e degli interessi politici del momento. Le sole riflessioni pubbliche su questi temi, che le sia stato possibile condurre in ambito antropologico, sono state alla tavola rotonda conclusiva del XIV Congresso AISEA (*Conflitti e Crisi*, Roma, 27 settembre 2014) e all'interno del panel dedicato al tema nell'ambito del I Congresso SIAA (*Sfide, vincoli e opportunità della comunicazione in Antropologia*, Prato, 19 dicembre 2015). In queste occasioni, ha avuto modo di ribadire la sua crescente consapevolezza dell'importanza della presenza antropologica nei mass media, sempre fondata nelle competenze, ma al contempo la necessità di essere costantemente vigili sulle possibili manipolazioni e strumentalizzazioni di cui i media stessi sono spesso specialisti.

Per concludere, in un articolo recente, nel numero che proprio "L'Uomo" ha dedicato a *Il presente e il futuro dell'Antropologia italiana* (2012, 1/2), Signorelli è ritornata, in chiave critica, sul *Memorandum* del 1959 e sul suo ruolo nella costituzione della nascente antropologia culturale italiana, ruolo oggi riconosciuto più che allora: ricorda la collocazione centrale dell'antropologia nel panorama delle scienze sociali italiane, le rivendicazioni operate con forza in tal senso da studiosi quali Seppilli e Tentori già dal 1956, in seno al III Congresso mondiale di Sociologia, ribadisce il grande interesse mostrato dalle contigue discipline sociologiche e psicologiche. Fondamentale, nel suo punto di vista, resta un contributo scaturito dal *Memorandum*: come ella si esprime, «aver disancorato la ricerca antropologica dalle sue tradizionali localizzazioni etnologiche e/o folkloriche ha permesso la scoperta della "cultura delle società complesse" o

contemporanee o come le si voglia chiamare. Da questa apertura si sono sviluppati alcuni tra i filoni di ricerca che ora sono tra i più frequentati dai giovani studiosi italiani» (Signorelli 2012: 92).

Proprio quei filoni di ricerca, in buona parte nuovi rispetto alla pur fondamentale tradizione italiana degli studi, sono oggi necessari e ineludibili, e richiamano l'antropologia, non senza nuove difficoltà teoriche e metodologiche, ad un ruolo costante nella società, parimenti qui come altrove, nell'abbattimento delle barriere teoriche tra "qui" e "altrove": nel pieno degli assetti sociali globali, nel circuito di contesti dai confini sempre più mobili e soggetti a ridefinizioni, tanto reali quanto simbolici, che nel loro insieme configurano in maniera complessa, e a tratti sfuggente, ciò che chiamiamo contemporaneità.

Bibliografia

- Bonacini Seppilli, L., Calisi, R., Cantalamessa Carboni, G., Seppilli, T., Signorelli, A. & T. Tentori 1958. "La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum", in Associazione italiana di scienze sociali- Centro nazionale di prevenzione e difesa sociale (a cura di), *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna. Atti del Primo Congresso nazionale di scienze sociali*, pp. 235-255. Bologna: il Mulino.
- Caniglia Rispoli, C. & A. Signorelli 2008. *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica*. Milano: Guerini.
- Miranda, A. & A. Signorelli (a cura di) 2011. *Pensare e ripensare le migrazioni*. Palermo: Sellerio.
- Signorelli, A. 1971a. Contenuti culturali e strutture di potere in una politica dei servizi sociali. *La Rivista di Servizio Sociale* XI (1): 5-12.
- Signorelli, A. 1971b. La cultura della casa. Contributo ad un'analisi della domanda di alloggi in Italia. *Centro Sociale* XVII (100/102): 77-103.
- Signorelli, A. 1977. "Integrazione, consenso, dominio: spazio e alloggio in una prospettiva antropologica", in *I luoghi dell'abitare. Note di progettazione*, a cura di P. Coppola Pignatelli. Roma: Officina.
- Signorelli, A. 1978. "Classi dominanti e classi subalterne. Il controllo dell'ecosistema urbano, in *L'ecosistema urbano*, a cura di M. Nicoletti, pp. 157-168. Bari: Dedalo.
- Signorelli, A. 1982. Dai taccuini di ricerca sulle contadine meridionali. Stereotipi culturali e valori rimossi. *Memoria* 6: 3-13.
- Signorelli, A. 1983. *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*. Napoli: Liguori.
- Signorelli, A. (a cura) 1989. "Antropologia urbana. Progettare e abitare: le contraddizioni dell'urban planning". *La Ricerca Folklorica* 20.
- Signorelli, A. 1991. "Il pragmatismo delle donne. La condizione delle donne nella trasformazione delle campagne", in *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, a cura di P. Bevilacqua, pp. 642-653. Venezia: Marsilio.

- Signorelli, A. 1993. "Ancora sul pragmatismo delle donne", in *Donne del Sud. Il prisma femminile sulla questione meridionale*, a cura di N. Ginatempo, pp. 67-77. Palermo: Gelka.
- Signorelli, A. 1995. "Movimenti di popolazione e trasformazioni culturali", in *Storia dell'Italia Repubblicana. II, Politica, Economia, Società*, a cura di F. Barbagnallo, pp. 589-658. Torino: Einaudi.
- Signorelli, A. 1996. *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*. Milano: Guerini.
- Signorelli, A. 2006. *Migrazioni ed incontri etnografici*. Palermo: Sellerio.
- Signorelli, A. 2011. *Antropologia culturale. Un'introduzione*. Milano: Mc Grow-Hill.
- Signorelli, A. 2012. "L'antropologia culturale italiana: 1958-1975". *L'Uomo* 1-2: 75-95.
- Signorelli, A. 2015. *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: Asino d'Oro.
- Signorelli, A. 2016. *La vita al tempo della crisi*. Torino: Einaudi.
- Signorelli, A. & V. Panza (a cura di) 2011. *Ernesto de Martino. Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*. Lecce: Argo.
- Signorelli, A., Tiriticco, M. C. & S. Rossi 1977. *Scelte senza potere: il ritorno degli emigranti nelle zone dell'esodo*. Roma: Officina.

