

Fig. 1. Un wrestler russo e due wrestler "gemelli" tenuti alla catena. Da MAZER 1998.



Fig. 2. Due wrestler, uno come indiano americano "Piccolo lupo bianco", l'altro come "Cubano selvaggio". Da MAZER 1998.



Fig. 3. Il wrestler messicano Rubio con la maschera. Da MAZER 1998.



errore può rivelarsi fatale per la propria e altrui incolumità; più che come avversari, dunque, gli atleti si configurano, in un certo senso, come partner. Da un lato la difficoltà delle figure di combattimento impone, come si è detto, una adeguata preparazione atletica, una modificazione del corpo (muscolatura, agilità, forza fisica), un coordinamento con gli avversari e con gli altri atleti sul ring; dall'altro i wrestler assumono il carattere di veri e propri personaggi definiti e riconoscibili, ed entrano in una narrazione che si dipana di combattimento in combattimento.

Un ulteriore elemento che genera perplessità, per il pubblico abituato ad assistere a sport "regolari", è quello della imperfetta divisione dei ruoli, che esistono e sono apparentemente ben definiti, ma possono invece essere confusi e sovrapposti. Se il campo, la pista, la vasca, eccetera, nel quale si combatte l'agone sportivo, è uno spazio sacro e invalicabile – pena la squalifica o altre sanzioni –, nel wrestling il ring può essere invaso dal manager personale del wrestler o da altri addetti, mentre all'opposto il combattimento può superare il limite stabilito ed estendersi anche allo spazio esterno, al di fuori delle corde del ring. Nel wrestling maschile, in

alcuni casi, le mogli si aggirano intorno al ring manifestando sentimenti e proteste, entrando a far parte della narrazione seriale; spesso la figura dell'arbitro diviene un avversario da colpire o, al contrario, un alleato pronto a trasformarsi in wrestler. Se il gioco – e lo sport – possono considerarsi quasi una realtà parallela, nella quale si entra nel momento in cui se ne accettano e se ne praticano le regole², il wrestling sembra improntato a una continua trasgressione, a un uscire e rientrare nel gioco, il che richiama inevitabilmente il personaggio etnologico del *trickster* e la sua finalità di fondazione del mondo.

Con un certo grado di generalizzazione, i combattimenti di wrestling si possono dire caratterizzati da tre fasi principali: l'entrata in campo, lo scontro verbale, il combattimento vero e proprio³. Nell'entrata in campo – che talvolta avviene con il passaggio attraverso una tenda che si apre, un po' come l'ingresso degli artisti nello spazio circense –, l'atleta si presenta nel suo personaggio, con abiti, apparati, oggetti che lo caratterizzano esplicitamente. Subito dopo l'entrata, con il saluto al pubblico ed altri gesti di esibizione, il wrestler si libera degli abiti e degli apparati, rimane con il costume da



Fig. 4. Hulk Hogan, soprannominato "The Real American".

Fig. 5. Addestramento al combattimento della Lucha Libre. Da MAZER 1998.

Fig. 6. Apprendistato al combattimento. Da MAZER 1998.



wrestling anch'esso fortemente caratterizzato: ciascun atleta indossa un costume che rappresenta la sua specifica identità, costituito tuttavia di materiali (a seconda dei casi, lycra, spandex, eccetera) specifici per il combattimento⁴.

Poi l'atleta entra nel ring (anche in questo caso secondo un suo codice personale, passando sotto o sopra le corde, o gettandosi da uno dei paletti d'angolo) e inizia il confronto verbale con l'avversario. I contenuti di questa verbalizzazione possono essere anche molto vari, ma sostanzialmente riconducibili o ad una sequenza di frasi offensive, volte a intimidire l'avversario, o invece a un capitolo della narrazione, nella quale le vicende personali e professionali degli atleti vengono rammentate e discusse. In quest'ultimo caso, entra talvolta nella conversazione il manager principale

della società, che assegna a ciascuno un giudizio positivo o negativo, assolve o condanna.

Successivamente inizia il combattimento vero e proprio: alcuni atleti, i più noti e capaci, espongono al pubblico gesti particolari – anche qui un segno di riconoscimento –, che hanno per lo più funzione spettacolare, o invece le mosse, le prese, i salti che caratterizzano il loro modo di combattere, e che sono spesso frutto di una lunga preparazione. Così Eddie Guerrero effettuava il "salto della rana", Chris Benoit il gesto del "taglio della gola", Big Show il sollevamento dell'avversario, Rob Van Damme i salti al volo, e così via. Come in ogni narrazione seriale popolare, gli atleti sono nettamente divisi in due categorie principali, i *face* (i buoni) e gli *heel* (i cattivi): questi ultimi assumono comportamenti scorretti, come chiamare altri wrestler sul ring per sconfiggere in tanti un unico avversario e ottenere facilmente la vittoria. Il passaggio dall'una all'altra categoria può avvenire prima o

² CAILLOIS 1981.

³ Si veda ATKINSON 2002.

⁴ ATKINSON 2002.

Fig. 7. Un'azione acrobatica, con alcuni wrestler con la maschera e il costume da robot giapponesi.

Fig. 8. Wrestler come robot giapponese.

Fig. 9. Rey Misterio, wrestler messicano con la maschera.



7



8



9

poi, anche se alcuni atleti, per le caratteristiche fisiche e psicologiche del loro personaggio, possono rimanere *face* o *heel* per tutta la loro vita professionale.

Se dunque la narrazione wrestler attinge ampiamente alle caratteristiche delle narrazioni seriali e all'epica popolare (stabilità degli stereotipi, semplificazione dei personaggi, lunga durata), tuttavia il passaggio dal gruppo dei buoni a quello dei cattivi e viceversa trova in maggiore misura un elemento di paragone nelle narrazioni seriali contemporanee, soprattutto televisive, le *telenovelas*, le *soap opera*, i *reality*, dai quali lo

spettatore non riceve un messaggio etico univoco ma al contrario ambiguo e "a doppio binario": tutti possono essere buoni e cattivi, vittime e carnefici, e trasformarsi poi nel proprio opposto. L'affezione per i personaggi, che comunque si produce negli spettatori, non è infatti quell'amore incondizionato per i "buoni" e quell'odio per i "cattivi" che in alcune tipologie di narrazione seriale si manifestava esplicitamente: nel teatro popolare di figura, in Italia, ad esempio, era molto comune lanciare invettive e talvolta oggetti nei confronti dei personaggi negativi⁵. Al contrario, nelle narrazioni seriali

⁵ Questo tipo di partecipazione del pubblico è documentato, nella memoria orale, sia riguardo al teatro dei pupi siciliano, sia riguardo al teatro dei burattini nel lodigiano: ad esempio il personaggio di Gano di Maganza, traditore dei paladini cristiani e parte attiva nella sconfitta di Roncisvalle, nel corso dello spettacolo veniva insultato pesantemente dagli spettatori.

li contemporanee sopra citate, questi ultimi, in quanto presenti nella scena, vengono odiati ma anche ammirati per le vittorie e il potere conquistato.

Il "doppio binario" del wrestling, come sport e come spettacolo, si riproduce in parallelo anche nell'atteggiamento degli spettatori nei confronti delle due categorie "etiche", apprezzamento dei buoni ma ammirazione per i cattivi che vincono, e probabilmente anche un pretesto e una copertura per affermare i valori della forza e della prevaricazione, se finalizzate al raggiungimento del potere⁶.

L'elemento spettacolare del wrestler viene ampiamente coltivato, come si è detto, attraverso una particolare elaborazione formale dei personaggi: il nome di battaglia, al quale si aggiungono uno o più soprannomi, che ne definiscono ulteriormente i caratteri; eventuali pitture facciali, o maschere (queste ultime, tuttavia, elemento tradizionale del wrestling messicano); abiti e apparati per l'entrata in scena, fastosi e vistosi; il costume da combattimento, sempre finalizzato a definire l'identità di ciascun atleta; la cintura; i gesti. Molti di questi apparati non sono, d'altra parte, esclusivi del wrestling: come è noto, le pitture facciali sono caratteristiche della caccia e della guerra; i nomi di battaglia sono in uso in molte discipline sportive, ma anche presso gli eserciti ribelli e irregolari, al fine di celare l'identità dei militanti; analogamente, le grida, le frasi offensive, le schermaglie verbali preliminari al combattimento sono in uso in alcuni sport ma anche nelle azioni di guerra⁷. La caratterizzazione individuale dell'atleta entra anche negli sport che invece la negherebbero a favore di una identità di squadra (emblematico il caso del calcio, nel quale il gol viene sancito, dai calciatori che lo hanno realizzato, da un gesto caratteristico). Quanto alla cintura, è noto il suo significato simbolico, non soltanto come segno di riconoscimento del livello agonistico raggiunto nella pratica sportiva (ad esempio nel judo), ma anche come limite fissato dalle regole di combattimento (ad esempio nel pugilato)⁸. Tutto questo viene dunque ripreso, rimaneggiato e amplificato nel wrestling, tanto più nei combattimenti destinati alle riprese televisive.

Se si esaminano i personaggi dei wrestler statunitensi dei primi anni del ventunesimo secolo, fino al 2006-2007, è possibile individuare, nella varietà delle immagini ispirate all'immaginario contemporaneo della cultura di massa, alcune linee di tendenza. Una di queste si riferisce chiaramente alla provenienza etnica e geografica degli atleti, dato questo non indifferente, in quanto gli stili del wrestling hanno una tradizione territoriale. Così presso le più importanti società statunitensi (WWE, RAW, eccetera) particolare caratterizzazione hanno avuto i messicani, la maggior parte dei quali indossa la maschera (come Rey Mysterio); ma sono presenti anche atleti caraibici, giapponesi, samoani, maori, arabi (questi ultimi censurati dopo l'attacco terroristico dell'11 settembre 2001), alcuni europei come il francese René Dupré, che entra in scena con la bandiera francese, e l'italiano Nunzio, quest'ultimo fatalmente destinato all'immediata sconfitta e relativo abbandono del ring. Per gli ultimi decenni del Novecento, compagno indiani americani ("Little White Wolf"), cubani ("Cuban Savage"), russi. Si tratterebbe quindi di uno spaccato della società multietnica statunitense, nella quale tuttavia prevalgono – come personaggi ma anche come vincitori – gli atleti indigeni, compresi i neri; non a caso, infatti, il campione olimpico Kurt Angle indossa un costume che reca i colori della bandiera americana.

Altre linee di tendenza riguardano le fasce d'età, dal giovane John Cena che combatte in pantaloni tagliati al ginocchio, di tessuto jeans, al vecchio Ric Flair; archetipi dell'immaginario popolare filtrati attraverso i mezzi cinematografici e televisivi, come il gigante Big Show, il don-giovanni bello e cinico come Edge, il miliardario, interpretato in versione texana dal wrestler JBL su automobile dotata di corna bovine, i gemelli che indossano pellicce, l'eroe comico Eddie Guerrero, autentico *trickster* del wrestling⁹, il becchino Undertaker, che rappresenta la morte; il mondo dei fumetti, con l'uomo-tigre e i robot giapponesi.

La diffusione mediatica del wrestling non sfugge alla regola universale, secondo la quale l'espansione degli sport – quelli più appetibili

⁶ Anche negli sport cosiddetti "regolari" si verifica, da parte dei tifosi, una forte adesione emotiva ai campioni divenuti, non importa con quali mezzi, vincitori: anche nella corruzione e nel doping più estremi resta tuttavia l'insieme delle regole che non dovrebbero essere infrante, una sorta di patrimonio etico che costituisce un inamovibile punto di riferimento.

⁷ La *haka*, che i giocatori della squadra neozelandese di rugby "All Blacks" eseguono prima dell'inizio della gara, e che ha la funzione di cementare psicologicamente il gruppo, più che quella di spaventare gli avversari, è stata inventata dai primi rugbisti neozelandesi, allora tutti anglosassoni, e non copiata, come comunemente si crede, dalle danze di guerra Maori. Si veda NIOLA 2005.

⁸ Nei sistemi vestimentari di abbigliamento del passato, la cintura è stata sempre dotata di intensi simbolismi: in ambito femminile, con il legame alla sessualità e al parto, in ambito maschile come segno di identità sociale, e anche come strumento di offesa. Si veda SILVESTRINI 2003.

⁹ Nei momenti in cui si verificavano cali di attenzione da parte del pubblico, o comunque i combattimenti si trascinavano senza troppe emozioni, spettava a Guerrero rianimare lo spettacolo, cosa che faceva cominciando, ad esempio, a lanciare sedie sugli atleti nel ring o verso la prima fila degli spettatori, introducendo quindi un elemento comico che produceva, nella maggior parte dei casi, un effetto immediato.

Fig. 10. Il gigante Big Show.

Fig. 11. Il wrestler Edge.

Fig. 12. Il samoano Rikishi.

Fig. 13. Il wrestler messicano Eddie Guerrero. Ritenuto "ingannatore", e con il soprannome "Fuorilegge".



10



11

li sul piano spettacolare – attraverso i mezzi di comunicazione di massa ne modifica profondamente la struttura e le caratteristiche: cresce l'esposizione mediatica degli atleti, degli arbitri e del pubblico presente, cambiano i tempi e quindi i ritmi della pratica sportiva, si amplificano i caratteri psicologici dei personaggi e si accentuano gli elementi del *dramma*. Negli Stati Uniti il pubblico televisivo del wrestling è costituito prevalentemente di poveri che vivono nelle roulotte o nei quartieri degradati delle periferie, o comunque di spettatori orientati ad apprezzare i personaggi con ruoli definiti, e caratterizzati secondo stereotipi semplici. In Italia, dagli ultimi anni del Novecento fino al 2006-2007, l'esplosione mediatica del wrestling ha raggiun-



12



13

to il pubblico dei bambini, accompagnata dal consueto merchandising di figurine, maschere di carnevale, pupazzi raffiguranti gli atleti, da far agire in combattimenti-gioco come bambole per maschi, e così via.

Nel canale televisivo "Super Tre", caratterizzato da una programmazione pomeridiana dedicata ai bambini e molto seguita dal pubblico, una rubrica fissa era dedicata al wrestling: il conduttore Stefano Benzi presentava i combattimenti, spiegandone le tecniche e gli atleti, illustrandone le biografie, attraverso un sistema di comunicazione di tipo divulgativo, e adattato, nei contenuti e nei personaggi, a una "moralità" destinata al pubblico infantile. Su altri canali televisivi il commento agli spettacoli di wrestling

era invece più ambiguo, perché giocato sul registro dell'ironia: i combattimenti e le evoluzioni dei wrestler venivano accompagnati dalle voci dei commentatori, che da un lato, nel sottolineare le prodezze sportive degli atleti, avallavano apparentemente la "realtà" del wrestling come pratica sportiva, e dall'altro la smentivano, con l'adozione di un tono fortemente ironico.

Questa promozione televisiva per gli spettatori bambini subisce una improvvisa e definitiva battuta d'arresto, quando nel giugno del 2007 il campione canadese Chris Benoit viene trovato morto insieme alla sua famiglia; le indagini accerteranno il caso di omicidio-suicidio, e sarà trovata in casa una enorme quantità di sostanze dopanti, che indipendentemente dalle cause dell'omicidio hanno mostrato chiaramente gli aspetti più inquietanti della pratica del wrestling. Del resto anche la morte improvvisa del trentottenne wrestler messicano Eddie Guerrero, avvenuta nel 2005 ufficialmente per arresto cardiaco, costituiva già, per la platea dei telespettatori, un episodio dai contorni misteriosi. Ciononostante, in occasione della morte di Guerrero la macchina organizzativa si è messa immediatamente in moto, inglobando, per così dire, un evento reale nella scena del wrestling: i campioni più vicini hanno concesso lunghe interviste, nelle quali ricordavano il compagno defunto, tessendo le lodi della sua umanità e del suo valore agonistico.

Riferimenti bibliografici¹⁰

ARMSTRONG W. 1870, *Wrestliana, or The History of the Cumberland & Westmoreland Wrestling Society in London: since the year 1824*, London, Simpkin, Marshall & Co.

ATKINSON M. 2002, *Fifty Million Viewers Can't Be Wrong: Professional Wrestling, Sports-Entertainment, and Mimesis*, in "Sociology of Sport Journal", 19, pp. 47-66.

AUDISIO E. 2006, *Il ventre di Maradona*, Milano, Mondadori.

BARTHES R. 1994, *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi. (*Mythologies*, 1972, London, Jonathan Cape. *Mythologies*, 1972, New York, Hill and Wang)

BERRA M. 2007, *Una vita in un ring. Una storia di wrestling*, Milano, Lampi di stampa.

BLANCHARD K. 1995, *The anthropology of sport*, London, Bergin & Garvey.

BROMBERGER Ch. 1999, *La partita di calcio. Etnologia di una passione*, Roma, Editori Riuniti.

CAILLOIS R. 1981, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano, Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani-Sonzogno-ETAS.

CORONA A. 2009, *Giochi "ringhistici". Perché il professional wrestling è il gioco per eccellenza. Saggio sulla ludologia contemporanea*, Patti (PA), Kimerik.

COTTER R.M. 2005, *The Mexican masked wrestler and monster filmography*, Jefferson, NC (USA), McFarland & Co.

CRIVELLI R. 2005, *Il grande wrestling: la storia, i personaggi, le regole*, Padova, Antenore.

DARBON S. 1995, *Rugby. Mode de vie*, Paris, Jean Michel Place.

DESARIO D. *Lo show va avanti. La morte di Guerrero non ferma il Survivor Series*, in "Il Messaggero", 15 novembre 2005, p. 47.

FRANCHINI A. 2005, *Gladiatori*, Milano, Mondadori.

FRANCHINI L., POSA Michele K. 2006, *100 anni di wrestling. I numeri, la storia, i campioni e i segreti dello sport più spettacolare raccontati dai due guru di Sky Sport*, Milano, Kowalski.

GRESSON A.D. 2004, *Professional wrestling and youth culture: teasing, taunting, and the containment of civility*, in STEINBERG S.R., KINCHELOE J.L. (a cura di), 2004, *Kinderculture: the corporate construction of childhood*, Boulder, Color (USA), Westview Press.

HEINECKEN D. 2004, *Can No Cage Hold Her Rage? Gender, Transgression, and the World Wrestling Federation's Chyna*, in INNESS S.A. (a cura di), 2004, *Action chicks: new images of tough women in popular culture*, New York, Palgrave Macmillan.

JARES J. 1974, *Whatever happened to Gorgeous George?*, Englewood Cliffs, NJ (USA), Prentice-Hall.

LITT W. 1860, *Wrestliana: an historical account of ancient and modern wrestling*, Whitehaven, M. & W. Alsop.

MAERTZ R.C. 1970, *Wrestling techniques: takedowns*, South Brunswick, A.S. Barnes.

MAZER S. 1998, *Professional Wrestling. Sport and Spectacle*, Jackson, University Press of Mississippi.

MORTON G.W. 1985, *Wrestling to rasslin: ancient sport to American spectacle*, Bowling Green, Ohio (USA), Bowling Green State University Popular Press.

¹⁰ Devo questi riferimenti bibliografici, oltre che alla mia ricerca personale, anche a Enrico Giorgis e a Edward W. Tuttle, che ringrazio per il prezioso aiuto prestato.

NIOLA M. 2005, *Una maschera da killer per spaventare i rivali*, in “La Repubblica”, 13 novembre 2005, p. 43.

ORLANDO F. (a cura di) 2006, *Wrestling. 100 anni di storia e retroscena*, Sesto Fiorentino (FI), L. & M.

PARKS T. 2002, *Questa pazza fede. L'Italia raccontata attraverso il calcio*, Torino, Einaudi.

POCIELLO C. 1999, *Les cultures sportives. Pratiques, representation et mythes sportif*, Paris, PUF.

PONCIROLI F., FIORINA R. 2005, *Entra nell'arena con noi. Wrestling. Semplicemente spettacolo*, Castel Guelfo (BO), Riccardo Morandotti Editore.

SAMMOND N. (a cura di) 2005, *Steel chair to the head: the pleasure and pain of professional wrestling*, Durham, NC (USA), Duke University Press.

SANDS R. 1999, *Anthropology, sport and culture*, London, Bergin & Garvey.

ID., 2001, *Sport ethnography*, Human Kinetics Europe.

SAUNDERS T.M. 1998, *Play, performance and professional wrestling: an examination of a modern day spectacle of absurdity*, Dispensa universitaria (dissertations academic), Università di Los Angeles (UCLA).

SERRA M. 2005, *Quei cartoon in carne e ossa idoli buffi e tristi dei ragazzini*, in “la Repubblica”, 15 novembre 2005, p. 33.

SILVESTRINI E. 2003, *Abiti e simulacri. Itinerario attraverso mitologie, narrazioni e riti*, in PAGNOZZATO R. (a cura di), *Donne Madonne Dee*, Padova, Il Poligrafo, pp. 15-65.

SISJORD M.K., KRISTIANSEN E. 2008, *Serious Athletes or Media Clowns? Female and Male Wrestlers' Perceptions on Media Costructions*, in “Sociology of Sport Journal”, 25, pp. 350-368.

WALTON Th.A., HELSTEIN M.T. 2008, *Triumph of Backlash: Wrestling Community and the “Problem” of Title IX*, in “Sociology of Sport Journal”, 25, pp. 369-386.

VALENTINA BONIFACIO

La passione per la civiltà

Calcio e pallavolo tra i Maskoi del Chaco paraguaiano

ABSTRACT

The passion for civilisation. Football and volleyball among the Maskoy of Chaco in Paraguay

(by Valentina Bonifacio)

The taking up of football and volleyball by indigenous Amerindian groups has commonly been interpreted by the non-indigenous population as a symptom of loss of identity. Analysing the case of the Maskoy of Chaco in Paraguay, this essay prefers to interpret the adoption of these sports not as a break with the past, but as the development of earlier practices, such as ritual dressing-up and gambling. In her analysis of the way in which the indigenous society has historically interacted with its non-indigenous equivalent, the author further offers an investigation of categories such as “mimetism” and “syncretism” – in her opinion antithetical – that are often used to describe the structure of colonial relationships in Latin America.

Numerosi gruppi indigeni del Chaco paraguaiano hanno adottato il calcio e la pallavolo come eventi centrali della vita comunitaria. In questo articolo tratterò alcune genealogie per scardinare l'idea che la diffusa adozione di questi sport possa essere tradotta in termini di “perdita d'identità”. La mia analisi, in particolare, si concentrerà sul territorio indigeno di Riacho Mosquito, ubicato nella frontiera tra Paraguay e Brasile, a 30 chilometri dal municipio di Puerto Casado.

Contesto

Tra il 1886 e il 1889, il banchiere argentino Carlos Casado del Alisal comprò illegalmente dallo Stato 5.625.000 ettari di terra nel Chaco paraguaiano, che corrispondono alla quasi totalità della regione nord del paese. Fino a quel momento, il territorio era abitato da gruppi di cacciatori-raccoglitori saltuariamente in guerra tra loro. Il cuore dell'impero della famiglia Casado venne fondato sulla sponda ovest del Rio Paraguay, dove un piccolo villaggio prese il nome di Puerto Casado. È qui che l'impresa Casado – già nel 1889 – costruì una fabbrica per la

produzione del tannino, una sostanza ricavata dal legno di un albero locale (il *quebracho Colorado*), e ampiamente richiesta sul mercato internazionale per la lavorazione del cuoio. Oltre alla produzione di tannino, l'impresa recintò grandi frazioni di terreno e si dedicò all'allevamento estensivo di bestiame.

Secondo Rene Ramirez, leader Maskoy, la fabbrica di tannino fu costruita con manodopera indigena sotto la direzione di un architetto argentino. Nonostante manchine descrizioni precise sull'inserimento degli indigeni nel lavoro di fabbrica, sappiamo che già nel 1906 comparivano 400 operai indigeni nei registri ufficiali dell'impresa (CEP 1983: 129-137). Una testimonianza del 1954 dell'antropologa Bratislava Susnik fa riferimento all'esistenza di un quartiere indigeno nell'ormai centro urbano di Puerto Casado, dove risiedevano gruppi di diversa provenienza etnica:

Padre Bruno Stella, il prete Salesiano di Puerto Casado, identifica nell'instabilità degli Indigeni le difficoltà del lavoro missionario. Per riuscire a creare un gruppo compatto di Indigeni Cristiani, ha deciso di fondare un “Villaggio Cristiano” [Pueblito Indio Livio Farina], dove ha raggruppati indigeni appartenenti a diversi gruppi etnici

ELISABETTA SILVESTRINI <esilvestrini@unive.it> was born in Rome in 1948. Her research in the Italian setting has concentrated on the anthropology of image, the “culture of the piazza” and historical anthropology. In 1980 she began work as an ethnoanthropologist in the Ministry of Cultural Activities and Assets, in 2003 in the Historical, Artistic and Ethnoanthropological Assets Office in Lazio. She became an Adjunct Professor at the Università Ca' Foscari di Venezia in the graduate courses of Cultural Anthropology, Ethnology and Ethnolinguistics. Her most recent publications, both as an author and editor, are *Gente del viaggio* (2000); *Spettacoli di piazza a Roma* (2001); *Abiti e simulacri* (2003); *Abbigliamento popolare e costume della Brianza* (2010); *Simulacri vesti devozioni* (2010).

(Enxet, Angaite, Sanapana, Tobas, Chamacoco). Questa miscela di indigeni dovrebbe risultare in una coscienza cattolica comune, invece dell'antica relazione con il loro gruppo pagano di appartenenza. [...] Padre Stella è convinto dell'impresa, ma dimentica l'influenza che i Bianchi¹ presenti nell'area possono esercitare sugli indigeni. Non sarà capace di risolvere il suo problema attraverso il metodo Salesiano di football, cinema e canti. [SUSNIK 1954]

Lasciamo da parte per il momento il riferimento al «metodo Salesiano» di civilizzazione. Sofferamoci invece sulla creazione a Puerto Casado di un quartiere indigeno inter-etnico, separato dal resto della popolazione e situato sotto la custodia della chiesa cattolica. In questo quartiere risiedevano gli operai con le loro famiglie. Quando la domanda internazionale di tannino decadde, soprattutto negli anni '70, l'impresa iniziò a licenziare gli operai, e il futuro dell'area si fece incerto. È per questo che negli anni '80 la chiesa cattolica – influenzata dalla teologia della liberazione – propose alla popolazione indigena di Puerto Casado una lotta comune contro l'impresa.

Il fine della lotta era quello di espropriare una frazione di terra dove gli ex-operai e le loro famiglie potessero ricrearsi in futuro una volta che la fabbrica venisse chiusa e la terra venduta. Nacque così il popolo Maskoy dall'unione di tutti i gruppi etnici residenti in quel momento nel quartiere indigeno di Puerto Casado (per usare una semplificazione storica adottata dagli stessi Maskoy, i diversi gruppi erano: Angaite, Sanapana, Toba, Enxet e Guana). Nel 1987, dopo sette anni di lotta contro l'impresa Casado e il regime militare del dittatore Stroessner, il popolo Maskoy ottenne finalmente l'espropriazione di 30 mila ettari di terra sotto il nome di «Territorio Indigeno Riacho Mosquito».

Prima genealogia: tempo della festa e appropriazioni mimetiche

All'inizio del secolo, in quella parte del Chaco, grandi raduni inter-etnici venivano ciclicamente organizzati intorno ai rituali di iniziazione maschili e femminili, e in periodi di ab-



Fig. 1. Danzatore travestito da (trasformato in) spirito del monte. Settembre 2007 (foto: Valentina Bonifacio).

bondanza alimentare (PITTINI 1924; DELPORTE 1992; IMAZ and FRANCO 2007). Durante le celebrazioni, gli uomini si travestivano da «spiriti della selva» e danzavano giorno e notte nello spiazzo centrale dell'insediamento.

Con l'arrivo dei Bianchi, e in particolare in prossimità delle fabbriche di tannino e degli allevamenti di bestiame (*estancias*), le cerimonie di iniziazione vennero gradualmente abbandonate. Testimonianze di anziani indigeni raccolte da Delporte (poi confermate durante il mio lavoro di campo), sostengono che le cerimonie furono abbandonate a causa dell'atteggiamento dei lavoratori non indigeni, che si burlavano di quei rituali per loro ridicoli:

Per noi, i balli di iniziazione sono importanti, e per questo non ci piace quando i Bianchi partecipano e ridono.

[DELPORTE 1992: 17]

Questa attitudine derisoria è rimasta incastonata nell'idioma indigeno contemporaneo, e soprattutto nei termini utilizzati per definire i protagonisti dei rituali. Tra gli Ishir, per esempio, gli uomini travestiti da spiriti del monte vengono chiamati «i pagliacci» (*los payasos*), mentre i Maskoy li chiamano i *kamba* (in Guaranti: i neri – probabilmente un riferimento alla popolazione nera brasiliana – per il colore delle pitture corporali). La giovane iniziata, invece, viene chiamata «la Regina» (*la Reina*). Questa denominazione sembra provenire dall'elezione della «Regina del Carnevale», tenuta a Puerto Casado fino a pochi anni fa.

Nel periodo delle *estancias*, a partire dal XX sec., gli unici rituali che si continuavano a celebrare erano i riti di iniziazione femminile, e solamente lontano dai centri popolati da Bianchi (SUSNIK 1977: 227). Ma un altro problema rendeva la realizzazione dei balli estremamente complicata: la loro durata. Le cerimonie di iniziazione duravano infatti otto giorni, e le cerimonie più complesse potevano durare fino a un mese. Con il lavoro nelle fabbriche e nelle *estancias*, divenne impossibile per i lavoratori assentarsi dal lavoro per tempi così lunghi.

Soluzioni alternative vennero cercate. Nelle *estancias*, il tempo della festa si configurò attraverso la realizzazione del *choqueo*, un ballo adottato da vari gruppi etnici del Chaco, che consisteva – e consiste – in una ronda di persone che ballano intorno a un musicista, il quale a sua volta canta e suona un tamburo ad acqua². Il *choqueo* costituiva una parte dei rituali più complessi, una sorta di segmento estraibile degli stessi. I musicisti erano generalmente sciamani, e i canti eseguiti provenivano dalla interazione con spiriti del mondo non-umano. A differenza delle cerimonie di iniziazione, che duravano minimo una settimana, il *choqueo* (anche chiamato *choqueada* o *pachanga* o *maneñ*) durava dalla sera fino all'alba del giorno dopo, per poi in alcuni casi ricominciare la sera del secondo giorno. La sua realizzazione, dunque, era più flessibile e poteva facilmente essere adattata ai tempi lavorativi.

Anche il *choqueo*, tuttavia, veniva visto dai missionari come una minaccia al rendimento dei lavoratori indigeni, che dopo aver ballato tutto il fine settimana apparivano «troppo stanchi per lavorare adeguatamente il lunedì mattina» (DELPORTE 1992). I missionari, dunque, autorizzarono la realizzazione del ballo ma solo dal mezzogiorno del sabato fino alla domenica mattina. In questo modo obbligavano i lavoratori ad andare a messa la domenica mattina e a riposarsi il resto del giorno per essere freschi al lavoro il lunedì mattina.

Alcune foto di Bratislava Susnik ci mostrano un dettaglio fondamentale del *choqueo*. Ricordiamo infatti brevemente che durante i rituali di iniziazione i danzatori si travestono (e si trasfor-



Fig. 2. [didascalia originale] Lavoratori della estancia Sta. Juanita durante una danza antica Sanapana. Foto: Susnik. 1962.

[Cortesía del Museo Andrés Barbero]

mano in) spiriti del monte, l'Altro non-umano della società indigena. Cambiando il contesto sociale, nel caso dei lavoratori indigeni delle fabbriche e delle *estancias*, l'Altro smette di essere uno spirito antropomorfo, e diventa il lavoratore paraguaiano con cui gli indigeni condividono il luogo di lavoro, pur abitando in insediamenti separati. È per questo che durante il *choqueo* i danzatori indossavano il costume completo dei cowboy locali.

Negli stessi anni in cui il *choqueo* si affermava come ballo inter-comunitario nelle *estancias*, il calcio si diffondeva in prossimità delle fabbriche di tannino e nelle *estancias* stesse. Oltre che alla pressione esercitata dai missionari, che lo consideravano parte del «metodo Salesiano di civilizzazione», l'adozione del calcio rispondeva alla necessità di allearsi con il settore non-indigeno della popolazione senza dover entrare in politica. Scrive Susnik nel 1953 che:

Circa sei anni fa, il leader comunista paraguaiano Barthe mandò i suoi seguaci tra gli indigeni. Ma questi si rifiutarono di aderire alla sua propaganda e in Puerto Pinasco [un centro di produzione del tannino situato nei pressi di Puerto Casado, n.d.r.] il leader principale decise saggiamente che gli indigeni potevano solo essere membri del club internazionale di football (SUSNIK 1953).

Ma l'adozione del calcio non si può ridurre a un meccanismo di alleanza strategica con i paraguaiani. La cura riposta dai giocatori indigeni nel

¹ Susnik adotta qui, come farò anch'io nel corso dell'articolo, la terminologia indigena. Tutti i gruppi indigeni paraguaiani, infatti, chiamano «Bianchi» i non-indigeni, e «Paraguaiani» i Bianchi residenti in Paraguay. In questo modo, paradossalmente, escludono se stessi dalla definizione di chi sono i paraguaiani.

² Per una comparazione con i raccoglitori indigeni della canna da zucchero in Argentina cfr. GORDILLO 2004.



Fig. 3. [didascalia originale] "Alojo" e altri giocatori di calcio. Pto Diana. Alto Paraguay. 1968/69. [Cortesia del Museo Andrés Barbero]

possedere l'abbigliamento calcistico completo e accurato lascia pensare infatti a un'analogia con i travestimenti da spiriti non-umani dei danzatori dei rituali di iniziazione, e con gli abiti da cowboy indossati durante il *choqueo* nelle *estancias*.

Sia le foto di Susnik degli anni '60, sia le osservazioni da me raccolte durante il lavoro di campo, testimoniano una cura "eccessiva" nell'indossare il costume completo e in perfetto stato del giocatore di calcio, mentre i vestiti indossati nella vita quotidiana sembrano essere oggetto di scarsa attenzione. Parlando del calcio in Papua Nuova Guinea, Rollason osserva la stessa cosa dicendo che «il calcio era la maglietta da calcio per la gente di Panapompom», e si pensava che i giocatori non rendessero allo stesso modo in mancanza dell'abbigliamento completo (ROLLASON 2008: 69).

Anche in questo caso è possibile tracciare un parallelo con i rituali di iniziazione. In tempi recenti, infatti, le comunità Maskoy hanno ricominciato a realizzare i rituali di iniziazione femminile che avevano temporaneamente abbandonato. Durante il lavoro di campo, ho potuto notare che un'attenzione ossessiva nei confronti dell'accuratezza della replica veniva dedicata alle pitture corporee dei danzatori durante i rituali. Nonostante il mio reiterato interesse nei con-

fronti del significato simbolico delle pitture corporee, d'altra parte, i miei interlocutori Maskoy non sembravano dedicare a questo aspetto la minima attenzione. Il loro interesse era infatti focalizzato nella riproduzione esatta delle pitture corporee, basandosi su quello che gli anziani potevano ancora ricordare.

Il "senso" delle pitture sembrava risiedere nella superficie stessa delle forme, piuttosto che nel loro contenuto. Come dice lo storico dell'arte paraguayano Tizio Escobar commentando le pitture corporali Ishir: «È attraverso la rappresentazione stessa che la verità di ciò che è rappresentato viene meglio spiegata. [...] L'Altro rifiuta con le sue forme le mie forme, e sostiene e risponde al mio sguardo. [...] Tutto ciò che possiamo fare è nominare le sue figure» (ESCOBAR 1999: 11).

Questa attenzione particolare nei confronti del costume utilizzato da danzatori e giocatori può venire difficilmente interpretata come un semplice "gusto per il travestimento". Per spiegarla dobbiamo invece richiamarci a un'ontologia sciamanica della trasformazione (VILAÇA 2005; WILLERSLEV 2007). Attraverso la pittura corporea o il travestimento, l'individuo inizia una trasformazione nel suo Altro, indipendentemente dal suo grado di conoscenza del significato simbolico del travestimento stesso. È per questo che un'enorme importanza viene attribuita alla precisione del segno. Ed è per questo che i giovani danzatori Maskoy, spesso ignari del riferimento iconico del loro travestimento, vivono il momento della pittura con estremo timore.

L'incorporazione della forma esterna dell'Altro, dei suoi movimenti e suoni, innesca un processo di trasformazione mimetica benché circoscritto allo spazio-tempo della festa. Questa appropriazione mimetica, tuttavia, essendo realizzata all'interno di limiti (p.es. lo spazio cerimoniale) non è mai definitiva (salvo rari casi in cui si trasforma in follia). Come dice Seeger a proposito dei Suya: «Al di fuori della cerimonia dei roditori, la domanda: sei un uomo o un roditore? non ha senso. All'interno del contesto cerimoniale questa domanda si può invece formulare» (SEGER 1987: 117).

La passione degli indigeni del Chaco per gli ornamenti del corpo utilizzati dai non-indigeni,



Fig. 4. Campo di pallavolo al centro del villaggio di Castilla. Sulla destra (non compare nella foto), il campo da calcio. Agosto 2007 (foto Valentina Bonifacio).

venne narcisisticamente interpretata da Susnik come una passione per la civilizzazione:

I "simboli" della civilizzazione sono qualcosa di speciale per la gente indigena: la camicia Bianca, i vestiti rossi, i pettini, gli specchietti, i braccialetti, le cinture, ecc. Tutti questi oggetti, che gli indiani considerano simboli di civilizzazione, ed attribuiti esterni della loro "umanità", rappresentano per loro una vera passione. [SUSNIK 1954]

Altri antropologi hanno invece sottolineato come l'adozione di vestiti e ornamenti dei Bianchi risponda a una logica della trasformazione. Vilaça scrive per esempio che per i Wari «indossare i loro vestiti è la maniera indigena per essere Bianchi» (VILAÇA 2007: 175). Allo stesso modo, possiamo ipotizzare che durante le partite di calcio (la trasformazione, come negli altri casi, è prerogativa degli uomini) i Maskoy "diventano" Bianchi. I limiti con i Bianchi vengono nel frattempo mantenuti – oltre che attraverso la delimitazione del campo da gioco – evitando la manifestazione di comportamenti violenti durante le partite (essere violento e irascibile è considerato un atteggiamento tipico dei Bianchi). La trasformazione nell'Altro non è completa, e il ritorno sempre desiderato e possibile.

Seconda genealogia: il gioco d'azzardo

Nel 1987, cinque villaggi Maskoy vennero

fondati nel Territorio indigeno di Riacho Mosquito. I cinque villaggi si organizzarono seguendo uno schema uniforme: al centro del villaggio i campi di calcio e pallavolo, intorno a questi ultimi la scuola e il centro di salute comunitario, e nella periferia le case.

Conversando con alcuni camionisti paraguayani che lavoravano nell'area delle comunità indigene, mi è capitato di chiedere loro quale ritenevano che fosse la differenza tra il modo indigeno e non indigeno di giocare a calcio. La risposta immediata fu che i paraguayani non giocavano tutti i giorni e per così tanto tempo, come facevano invece gli indigeni. La differenza non era dunque nella modalità del gioco ma nella sua distribuzione temporale. Il tema dell'eccesso era ancora una volta rivelatore di una differenza, nonostante la somiglianza apparente resa ancora più visibile dal fatto di situarsi al centro stesso del villaggio.

Il riferimento all'eccesso alimentare (e del tempo dedicato all'ozio) è un tema classico nella letteratura antropologica dedicata alle società di caccia-raccolta (SANGA 1990: 16). In questo caso, il tema dell'eccesso è un indice del fatto che il calcio e la pallavolo non sono attività meramente imposte dalla società non-indigena, ma ricoprono un ruolo fondamentale a sé stante nella vita del villaggio. A parte perpetuare la socialità del tempo della festa, fondamentale per la costruzione di nuove identità comunitarie non-fondate su legami di parentela, queste attività sportive sono accompagnate infatti da un intenso gioco d'azzardo.

Il sistema di scommesse che ruota intorno alle partite di calcio e pallavolo risponde a regole ben precise, che non trovano corrispondente nella versione paraguayana di questi due sport. Ogni giocatore scommette con un giocatore della squadra avversaria, che diventa il suo "contrario". Le coppie di contrari devono scommettere oggetti simili tra di loro: denaro con (la stessa quantità di) denaro, vestiti con vestiti, bracciali con bracciali. Può succedere che due contrari (cioè una coppia di scommettitori) giochino senza scommettere nulla, ma in questo caso si dice che giocano *rei* (in Guarani: inutilmente, senza senso). Tutto il villaggio partecipa di que-

sto sistema di scommesse. Mentre le partite di calcio sono tendenzialmente giocate solo dagli uomini, infatti, le partite di pallavolo sono contemporaneamente giocate da uomini e donne, anziani e adolescenti (sono esclusi i bambini).

Il gioco d'azzardo era un'attività comune tra gli indigeni del Chaco nell'epoca coloniale e presumibilmente pre-coloniale. Il gioco attraverso cui le scommesse venivano realizzate era il *sekes*, dove due giocatori scommettevano uno contro l'altro (KIDD 1999). Secondo Martinez-Crovetto, i Toba del Chaco argentino scommettevano in questo modo i loro beni più preziosi: cavalli, capre, pecore, fucili e vestiti (MARTINEZ-CROVETTO 1989). Questa opinione è confermata da Susnik, che scrive: «gli Enxet sono appassionati giocatori. Scommettono infatti con beni preziosi quali coperte e coltelli» (SUSNIK 1977: 229). Con il tempo, il *sekes* venne rimpiazzato da giochi di carte introdotti dai paraguaiani come il *macá'i* o la *escoba siete*, ma il sistema di scommesse rimase inalterato.

Altri antropologi hanno analizzato la presenza del gioco d'azzardo nelle comunità indigene del Chaco. Secondo Kidd, la sua funzione è quella di operare come un meccanismo livellatore, in quanto permette la redistribuzione dei beni all'interno del villaggio con una modalità alternativa rispetto alla redistribuzione classica ristretta ai soli membri della famiglia estesa (vedi anche: ALTMAN 1985). Lo stesso autore, tuttavia, scrive che «è normale offrire ai perdenti l'opportunità di recuperare le loro perdite» (KIDD 1999). Inoltre, un'altra osservazione si oppone alla tesi del meccanismo livellatore. I due contrari, infatti, sono individui che si trovano in quel momento a possedere beni simili. I professori, per esempio, sono gli unici a giocare regolarmente a soldi, in quanto sono gli unici a ricevere un salario regolare. Non avviene dunque in questi casi un livellamento – un passaggio di beni – tra persone che hanno soldi e persone che non ne hanno, ma piuttosto il contrario.

Un'altra antropologa, Grant, sostiene che lo scambio di oggetti durante le partite di pallavolo tra i Nivacle possa essere un meccanismo per la «costruzione di socialità (*sociality*) attraverso atti di mutualità (*mutuality*)» (GRANT 2006: 268).

L'idea del gioco d'azzardo come atto di mutualità – tendente alla creazione di un'alleanza tra simili – è poco convincente per il fatto che le persone non sono molto contente di perdere ciò che scommettono. Senza mettere in discussione l'idea che le partite di calcio e pallavolo siano anche momenti di socializzazione e scambio, non credo che basti a spiegare la complessità del fenomeno³.

Prima di approfondire la discussione sul gioco d'azzardo nelle comunità Maskoy, è opportuno rilevare che ancora una volta i missionari interpretarono una pratica indigena come una minaccia alla loro opera di civilizzazione. Considerando infatti che il gioco d'azzardo potesse stimolare una gestione irrazionale di soldi e altri beni, soprattutto in condizioni di povertà materiale, decisero di reprimerlo. Una persona del mio villaggio mi raccontò per esempio come pochi anni prima il missionario locale la rimproverò aspramente in pubblico per star scommettendo a carte, accusandola di non essere una buona madre.

Il denaro come oggetto quasi-invisibile: una spiegazione alternativa del gioco d'azzardo nelle comunità Maskoy

Nei seguenti paragrafi proporrò una definizione dei campi di calcio e pallavolo come «spazi di visibilizzazione». In questo modo, mi propongo di spiegare un elemento fondamentale del gioco d'azzardo tra i Maskoy: l'obbligazione – ogni volta che questo sia disponibile – a scommettere con denaro. Per fare questo, analizzerò innanzitutto la circolazione e manipolazione del denaro nei villaggi indigeni, e la sua utilizzazione da parte dei politici.

Nell'estate del 2007, il sindaco di Puerto Casado iniziò una ronda di visite all'interno dei villaggi Maskoi per promuovere la candidatura a Governatore di un membro del suo partito. Ad ogni visita veniva consegnata al leader – in una riunione collettiva al centro del villaggio – una certa somma di denaro in concetto di «regalo» per i membri della comunità. Non appena il sindaco lasciava i villaggi, il denaro veniva ridistribuito in parti uguali a tutti i membri adulti

della comunità e intensi tornei di football e pallavolo avevano inizio. La gente spiegava l'inizio delle partite con il fatto che dei soldi fossero stati ridistribuiti, come se mettere in circolazione i soldi attraverso le scommesse fosse un comportamento razionale e necessario. Cercherò ora di spiegarne il perché.

Nonostante la loro convertibilità, denaro e cibo non ricevono lo stesso trattamento all'interno dei villaggi. Già Susnik notava come durante l'epoca delle *estancias* il salario venisse consegnato dai padroni parte in alimenti e parte in denaro, e i lavoratori indigeni ridistribuivano il cibo all'interno della famiglia ma tendevano a mantenere il denaro per se (SUSNIK 1977: 156). Può accadere oggi, quando una comunità Maskoy lavora per un boss non-indigeno – per esempio tagliando ed estraendo legna dal suo territorio – che preferisca ricevere la sua retribuzione in viveri piuttosto che in contanti. I viveri, infatti, contrariamente a quanto succederebbe coi soldi, vengono ridistribuiti a tutti gli abitanti del villaggio indipendentemente dal lavoro eseguito, evitando tensioni tra le famiglie all'interno del villaggio. Altri esempi mostrano come il denaro – al contrario del cibo che viene sempre ridistribuito – tende a venir considerato (seppur conflittivamente) come una proprietà individuale.

Durante il lavoro di campo, ho spesso ascoltato definire il denaro come un oggetto altamente tentatore. In una delle riunioni per decidere l'amministratore della futura cooperativa Maskoy, che la *Secretaria de Accion Social* stava promuovendo, uno per uno i rappresentanti Maskoy sottolinearono come il denaro fosse una fonte di grande tentazione. «*La tentación es grande*» (la tentazione è grande), iniziò dicendo il leader di Castilla. «*Muy peligroso, tentación memento la plata*» (molto pericoloso, il denaro è pura tentazione), continuò il vice-leader. E la cooperativa rimase senza amministratore.

In un'altra occasione, ero impegnata in una conversazione con la direttrice indigena della scuola per capire come mai – dopo aver richiesto insistentemente a una Ong un progetto di mucche da latte per la comunità – gli abitanti avessero immediatamente rivenduto tutte le mucche

di nascosto dall'organizzazione e a prezzi stracciati. L'opinione della direttrice era che la gente non avesse resistito a vendere le mucche per poter «toccare dei soldi». Allo stesso modo, si pensa che alcuni sciamani inizino a usare i loro poteri in modo deviato, per danneggiare particolari individui, quando questi ultimi provocano la loro invidia per il fatto di possedere del denaro.

Questi aneddoti portano a dirigere l'attenzione verso la materialità del denaro, la sua presenza e visibilità. Secondo Ewart, il concetto di «visibilità» è associato tra i Parana a quello di «disponibilità sociale», e le «attività che sono svolte in modo tale da essere visibili per tutti, sono considerate estremamente belle» (EWART 2006). È nel centro del villaggio, in particolare, che la visibilità di qualcosa è ottenuta e ostentata. L'invisibilità, al contrario, è relazionata all'anti-socialità (gli oggetti e alimenti che non si vogliono ridistribuire vengono tenuti segretamente nascosti), al dominio degli spiriti malvagi e alla periferia del villaggio.

L'analisi di Ewart trova forti simmetrie con la circolazione e materializzazione del denaro nei villaggi Maskoy. Innanzitutto, si pensa che il denaro rappresenti una tentazione in quanto gli individui tendono a tenerlo per sé, nascondere, e non ridistribuirlo: un comportamento facilitato dalla sua dimensione ridotta e dalla sua non-deperibilità. La caratterizzazione del denaro come un oggetto che tende all'invisibilità è anche evidente nei pettegolezzi che lo circondano. È molto frequente, infatti, ascoltare racconti del tipo: «Ho visto che tal persona passava rapidamente del denaro a tal altra», soprattutto nel caso di incontri tra leader/rappresentanti indigeni e uomini politici (ma anche Ong), ma non solo. Le visite del Governatore a Puerto Casado, per esempio, erano sempre seguite da testimonianze di persone che lo avevano visto distribuire denaro a un gruppo di gente all'incrocio di qualche strada. Le rapide apparizioni e sparizioni di denaro avvenivano precisamente nella periferia della comunità: nelle case della gente, in Puerto Casado o nella capitale.

Secondariamente, è fuori dal perimetro del villaggio che i politici cercano di corrompere i leader indigeni con somme di denaro che questi

³ Una terza ipotesi, anche se non formulata con riferimento all'ambiente del Chaco, è quella di Sanga. Secondo l'autore, il gioco d'azzardo praticato dalle società di caccia-raccolta può essere letto alla luce della necessità da parte degli individui di allenare l'astuzia per poter sopravvivere. L'accumulazione di beni da parte di un individuo potrebbe infatti portarlo a una eccessiva pigrizia (SANGA 1990).

ultimi – contrariamente all'*ethos* classico di redistribuzione – tengono per sé e non redistribuiscono se non in minime quantità. Infatti, uno degli sforzi principali degli abitanti del villaggio è quello di ottenere che i politici visitino le comunità e consegnino il loro “contributo” al leader nella piazza centrale, davanti agli occhi di tutti. Da parte loro, i politici considerano più economico comprare voti dando soldi al leader che alla comunità intera, e sfruttano le tensioni provocate dal loro comportamento (e dalla potenziale invisibilità del denaro) per disarticolare la coesione all'interno dei villaggi.

La percezione del denaro come un oggetto estremamente desiderabile viene fomentata nell'incontro con la popolazione non-indigena. È infatti opinione corrente tra i paraguaiani di Puerto Casado che gli indigeni “valgono” meno dei cittadini non-indigeni in quanto il loro voto può venire comprato con viveri invece che con denaro. Gli indigeni sono dunque descritti come tonti, meno furbi, in quanto si lasciano corrompere più facilmente. I Maskoy sono perfettamente consci di questi giudizi. È per questo che durante le elezioni nazionali del maggio 2008⁴ – mentre la lotta per la dignità si configurava nelle principali città del paese attraverso il rifiuto di vendere il proprio voto – gli indigeni di Puerto Casado si impegnavano in intense e spesso aspre negoziazioni con i politici locali, per ottenere che il loro voto venisse comprato con soldi e non con viveri. Il denaro si configura dunque come l'oggetto desiderabile per eccellenza nell'incontro con i Bianchi.

Torniamo ora alla domanda sul perché questa intensa circolazione di denaro durante le partite di calcio e di pallavolo. La mia ipotesi è che, attraverso il gioco d'azzardo, il denaro viene fatto circolare e mantenuto in uno stato di visibilità e presenza materiale (attraverso le scommesse, esso viene anche “toccato”). In questo modo, il potere tentatore del denaro e la sua potenziale invisibilità vengono temporaneamente “addomesticati”. Allo stesso tempo, circolando attraverso un sistema di scommesse, il denaro è sottratto alla logica di mercato: i soldi non vengono “guadagnati” ma ottenuti attraverso un misto di fortuna e buona prestazione fisica.

La visibilità indotta dei soldi nel gioco d'azzardo, intesa come un attributo positivo e creatore di socialità, non ha nulla a che fare con la vista in quanto facoltà oggettivante così come è concepita dal progetto scientifico della modernità (INGOLD 2004: 253), ma è piuttosto parte di pratiche legate al «toccare» e «condividere» che Taussig ha definito al centro dell'attività mimetica (TAUSSIG 1993). Attraverso calcio e pallavolo, il denaro viene sensorialmente esperito nella sua materialità.

Altri autori hanno analizzato come in determinati contesti sociali il denaro venga fatto entrare in alternativi circuiti di scambio per modificarne la «natura anti-sociale» (Parry and Bloch 1989). Carsten, per esempio, parla della capacità delle donne Malay di «purificare» il denaro nel momento in cui viene loro consegnato dagli uomini, in quanto sono considerate portatrici dei valori di famiglia e comunità (Carsten 1989).

Potremmo inoltre chiederci se sia un caso che il gioco d'azzardo venga associato ad attività promosse dai missionari come parte del loro metodo civilizzatore, o se non sia piuttosto una strategia volta alla difesa di “passioni” da questi ultimi considerate sconvenienti.

Conclusioni

Fu Levi-Strauss il primo a definire l'essenza delle società Amerindie come una «apertura all'Altro», che si traduce in una «irreggimentazione dell'alterità» per la produzione dell'identità, assimilando il nemico come modo di riproduzione (CARNEIRO DA CUNHA 2007: XII). Secondo Carneiro da Cunha, «mentre la logica dell'Ovest si fonda sul principio della distinzione, la logica Amazzonica si fonda sul principio dell'appropriazione, dell'incorporazione, che si manifesta per esempio nel cannibalismo» (*ibid.*: XIII). La predazione è dunque il modello relazionale di base, e il divenire è prioritizzato rispetto all'essere in quanto gli individui – per riprodurre se stessi – devono essere in grado di introiettare e addomesticare la differenza (VIVEIROS DE CASTRO 1992: 4).

La modalità attraverso cui questa differenza è esperita e introiettata viene descritta da Taus-

sig nel suo libro sulla facoltà mimetica. Secondo Taussig, il mimetismo si definisce come un modo di conoscenza che non si fonda sull'oggettivazione dell'altro (come farebbe ad esempio un'analisi antropometrica), ma sulla sua incorporazione (un esempio di questo sarebbero i riti di possessione), e/o sull'appropriazione sensoriale della sua forma esterna (di cui un esempio sono le figurine sciamaniche Cuna che riproducono l'aspetto esteriore dei primi colonizzatori) (TAUSSIG 1993: 129-137).

La complicata rete di genealogie che ho tracciato prevede l'incorporazione – l'appropriazione sensoriale – di pratiche legate alla società non-indigena (il calcio, la pallavolo, l'uso del denaro) nel cuore stesso delle comunità Maskoy: la piazza centrale del villaggio. In questo senso, confermano l'ipotesi di un'apertura all'altro come aspetto essenziale delle culture Amerindie di caccia-raccolta. Le osservazioni fatte nel corso dell'articolo, inoltre, permettono di scardinare uno dei pregiudizi più diffusi in Paraguay in questo momento: l'idea cioè che le comunità indigene stiano perdendo la loro identità. Gli indigeni, si dice, vestono come Paraguaiani, giocano a football e hanno abbandonato i loro rituali. Si sono ridotti, insomma, a una versione impoverita della società paraguaiana. Ma questa identità mimetica con la società Bianca, come abbiamo visto, è tradita da vari “eccessi”: l'eccesso di tempo dedicato alle attività sportive, l'eccesso di cure riposte nell'imitazione della divisa da giocatore di calcio, l'eccesso di circolazione di soldi nelle scommesse che accompagnano le partite. Questi eccessi ci premettono di questionare l'associazione tra identità formale con la società Bianca e perdita di cultura indigena.

Il termine “mimetismo” non è casuale. L'«apertura all'Altro» non sfocia, infatti, in un sincretismo come quello che troviamo nei rituali religiosi dei Maia dell'America centrale. L'incorporazione dell'Altro avviene all'interno di una demarcazione chiaramente definita di confini e differenze: ci sono oggetti dei Bianchi e oggetti indigeni, giochi dei Bianchi e giochi indigeni, comportamenti dei Bianchi e comportamenti Indigeni, alimenti dei Bianchi e alimenti indigeni; senza che questa differenziazione impedisca

l'incorporazione temporanea da parte delle comunità. Secondo quanto sostenuto da Horst, è sulla base della differenziazione tra Bianchi e Indigeni che l'identità indigena contemporanea si è sviluppata in Paraguay (HORST 2007). Come scrive Pitarch a proposito dei Cancuqueros:

Non si tratta di un vero sincretismo, una fusione. Anche se è vero che la gente di Cacuc utilizza contemporaneamente forme culturali Europee e Amerindie, lo fanno giustapponendole l'una all'altra. Mantengono insomma una situazione di contrasto affinché le differenze rimangano chiare. [PITARCH RAMON 1996: 225]

Attraverso l'adozione di calcio e pallavolo, le comunità indigene “diventano” ogni giorno paraguaiane, ma solo per l'occhio distratto di un osservatore esterno.

Bibliografia

ALTMAN, J. 1985, *Gambling as a mode of redistributing and accumulating cash among Aborigines: a case study from Arnhem Land*, in CALDWELL & al., *Gambling in Australia*, Sydney, Croom Helm.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 2007, *Whose history and history for whom? Time and Memory in Indigenous Amazonia*, Fausto and Heckenberger, Gainesville, University Press of Florida.

CARSTEN, J. 1989, *Cooking Money: Gender and the Symbolic Transformation of Means of Exchange in a Malay Fishing Community*, in *Money and the Morality of Exchange*, Parry and Bloch, Cambridge, Cambridge University Press.

CEP 1983, *Tierra para los Indigenas de Puerto Casado, Alto Paraguay*, Manuscript.

DELPORTE, J. (1992), *El Choco o el Baile de los Toba Maskoy*, Tesis de Peritaje, Universidad Tecnica Particular de Loja.

ESCOBAR, T. 1999, *La Maldicion de Nemur. Acerca del Arte, el Mito y el Ritual de los Indigenas Ishir del Gran Chaco Paraguayo*, Asuncion, Museo del Barro.

EWART, E. 2006, *Seeing, hearing and Speaking: Morality and Sense among the Parana in Central Brazil*, Ethnicity and Identity Seminar, Oxford.

GORDILLO, G. 2004, *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham and London, Duke University Press.

⁴ Dove l'opposizione guidata da Lugo riuscì finalmente a sconfiggere il partito dell'ex-dittatura, il Partido Colorado, al potere per più di 50 anni.

GRANT, S. 2006, *Becoming Similar: Knowledge, Sociality and the Aesthetic of Relatedness amongst the Nivacle of the Paraguayan Chaco*, PhD thesis, Social Anthropology, University of St Andrews, PhD.

HORST, R.H. 2007, *The Stroessner Regime and Indigenous Resistance in Paraguay*, Gainesville, University of Florida Press.

IMAZ and FRANCO 2007, *Angaité Koahlvok: las Voces de un Pueblo*, Asuncion, CEADUC.

INGOLD, T. 2004, *The perception of the Environment*, London and New York, Routledge.

KIDD, S. 1999, *Love and Hate among the People without Things*, Social Anthropology Department, University of St Andrews.

MARTINEZ-CROVETTO, R. 1989, *Juegos y Deportes de los Tobas Orientales*, in "Suplemento Antropológico" 24 (2).

PARRY & BLOCH 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.

PITARCH RAMON, P. 1996, *Ch'ulel: Una Etnografía de las Almas Tzeltales*, Mexico City, Fondo de Cultura Económica.

PITTINI, R. 1924, *El Chaco paraguayo y Sus Tribus. Apuntes Etnográficos y Leyendas. La Mision Salesiana*, Turin, Sociedad Editora Internacional.

ROLLASON, W. 2008, *Football and Postcolonial Subjectivity, Panapompom, Papua New Guinea*, PhD thesis. Social Anthropology, University of Manchester. PhD.

SANGA, G. 1990, *Currendi Libido. Il Viaggio nella Cultura dei Marginali*, in "L'Uomo", III (2).

SEEGER, A. 1987, *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*, Cambridge, Cambridge University Press.

SUSNIK, B. 1953, *Entre los Indigenas Lengua*, in "Misijonski Zbornik".

SUSNIK, B. 1954, *Condiciones para el Establecimiento de Misiones en Paraguay*, Buenos Aires, Katoliski Misijoni.

SUSNIK, B. 1977, *Lengua-Maskoy. Su Hablar, su Pensar, su Vivencia*, Asuncion, Museo Etnografico Andres Barbero.

TAUSSIG, M. 1993, *Mimesis and Alterity*, New York and London, Routledge.

VILAÇA, A. (2005), *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*, in "Royal Anthropological Journal", II (3).

VILAÇA, A. 2007, *Cultural Change as Body Metamorphosis. Time and Memory in Indigenous Amazonia*, Fausto and Heckenberger, University Press of Florida.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992, *From the Enemy's Point of View*, Chicago, The University of Chicago Press.

WILLERSLEV, R. 2007, "To Have the World at a Distance": *Reconsidering the Significance of Vision for Social Anthropology Skilled Visions*, C. Grasseni. Oxford, Berghahn.

PAOLO BANTERLE

La legge coloniale e le regole del gioco: il cricket a Ceylon Una prospettiva antropologica

ABSTRACT

Colonial law and the rules of the game: cricket in Ceylon. An anthropological perspective

(by Paolo Banterle)

This short essay gives a historical and anthropological analysis of the introduction of cricket to Ceylon during the period of British rule. The various processes by which the game was spread illustrate the multiplicity of agents of cultural contact and social change that existed on the island during British colonialism. The characteristics of the game and the role of the umpires also enable a comparison to be made between the game of cricket and the evolution of the juridical system in Ceylon.

La trentennale guerra civile tra il gruppo militare nazionalista secessionista delle *Tigri per la liberazione della patria Tamil* e il governo centrale dello Sri Lanka si è conclusa nel maggio 2009 e ha visto la capitolazione delle Tigri Tamil. L'ultima azione clamorosa delle forze separatiste può essere considerata l'attentato alla nazionale dello Sri Lanka di cricket impegnata in un incontro amichevole internazionale in Pakistan. La nazionale di cricket, attraverso lo status ottenuto dalle performance internazionali (Campioni del mondo nel 1996), rappresentava e rappresenta tuttora un simbolo dell'orgoglio e dell'identità nazionale. Il 3 marzo 2009 alcuni uomini armati, riconosciuti poi come collegati alle Tigri Tamil, attaccarono il convoglio della nazionale di cricket dello Sri Lanka a Lahore, uccidendo cinque poliziotti di scorta e ferendo almeno 7 componenti della nazionale singalese, tra giocatori e allenatori. La nazionale di cricket era un obiettivo dichiarato degli attacchi Tamil, al punto che l'India aveva rifiutato di ospitare, in un momento tanto delicato del conflitto, incontri amichevoli con lo Sri Lanka.

È possibile riconoscere nella diffusione dall'Ottocento in poi del cricket nell'Impero Britannico un doppio movimento: da una parte i colonizzatori vittoriani vedevano nella pratica

del cricket una forza e una dignità che stentavano a riconoscere negli stranieri indigeni, e allo stesso modo le comunità locali stesse tendevano a interpretare il cricket come un elemento di civilizzazione di cui era possibile appropriarsi senza snaturare la propria identità (ROBERTS 2005). In una fase successiva, lo stesso sport fu utilizzato anche per tessere le relazioni, tanto pacifiche quanto aggressive, tra la colonia e la metropoli e tra le varie colonie. Come ha recentemente suggerito l'antropologo S.J. Tambiah, l'interesse per il cricket da parte dei britannici, dei cittadini del Commonwealth e dai membri delle ex-colonie inglesi, sia giocatori che semplici spettatori, sia nel presente che nel passato, rendono questo gioco il collante che tiene insieme il mondo coloniale e quello post coloniale (TAMBIAH 1996, 2005).

Nelle pagine seguenti intendo esaminare alcuni elementi del percorso che ha reso possibile la diffusione del cricket a Ceylon durante la dominazione inglese, durante il secolo lungo che va dalla rivoluzione francese alla prima guerra mondiale. Cercherò di mostrare come alcuni aspetti del gioco, e alcune peculiarità dell'esperienza coloniale inglese, hanno contribuito alla diffusione del gioco.

VALENTINA BONIFACIO <bonivale@libero.it> graduated in Philosophy at the Università Ca' Foscari di Venezia in 2001 with an ethnological thesis on the Ixil women of Guatemala. She later worked in the field of international cooperation, especially in Paraguay. In 2009 she was awarded a PhD in "Social Anthropology with Visual Media" by the University of Manchester. She has written various articles on the indigenous peoples of Paraguay and Guatemala, and made a documentary (*Casado's Legacy*) which has been shown in the most important festivals of visual anthropology in Europe and America.

La legislazione inglese a Ceylon (1802-1916)

Gli inglesi ottennero i possedimenti olandesi a Ceylon nel 1798, nell'ambito delle guerre rivoluzionarie francesi. Questi possedimenti, che gli olandesi avevano a loro volta conquistato ai portoghesi, erano sostanzialmente dei porti ed empori commerciali per tutta l'Asia. Il primo governatore inglese inviato sull'isola dalla corona inglese fu Frederick North un aristocratico filellenico alla prima esperienza di rilievo come amministratore coloniale. I suoi progetti di civilizzazione attraverso una partecipazione attiva della popolazione allo sport e alla cultura, poi replicati a Corfù e sublimati nella fondazione dell'Accademia Ionia nel 1824, si scontrarono fin da subito con la realtà coloniale di Ceylon. Gli inglesi avevano ottenuto gli insediamenti commerciali olandesi, ma questi erano localizzati solo lungo la costa.

Il governatore North cercò fin da subito di ottenere il controllo totale dell'isola per permettere la diffusione di piantagioni ma si trovò nel bel mezzo di una crisi dinastica dell'antica aristocrazia singalese del regno di Kandy. Dopo vari tentativi falliti per arrivare a un compromesso non cruento con il regno di Kandy, gli inglesi iniziarono una lunga e difficile guerra per il controllo dell'isola che terminò solo nel 1815 quando un colpo di palazzo organizzato dall'aristocrazia di Kandy portò a riconoscere come nuovo re la corona inglese. Il trattato che sancì la fine delle ostilità tuttavia concesse agli ex sudditi del regno di Kandy il diritto a conservare i loro usi e costumi, ma soprattutto a conservare il loro sistema legale per gestire l'ordine pubblico nelle regioni centrali dell'isola e dirimere le controversie tra gli ex-sudditi e gli altri abitanti dell'isola. Credo sia importante rivolgere a questo punto lo sguardo su che tipo di gestione legale fu fatta dagli inglesi in quel periodo.

I primi atti di amministrazione coloniale fatti da North ebbero un'influenza di lungo periodo su Ceylon: concedette piena libertà religiosa, abolì la tortura e istituì una corte suprema nelle mani dirette del governatore. Questo piano normativo era di chiara ispirazione regia e mirava a imporre una sovranità chiara ma benevola. Il di-

ritto in vigore nell'isola, tuttavia, rimase quello romano olandese utilizzato negli insediamenti costieri olandesi precedenti all'arrivo degli inglesi. Il diritto romano olandese, una variante del diritto di *civil law* europeo, non fu dichiarato decaduto neppure durante la successiva riforma dell'ordinamento giudiziario del 1833. In aggiunta a questo gli inglesi importarono questo diritto pure nelle regioni dell'interno, dove non era mai stato presente, per quei casi dove il diritto locale non prevedeva soluzione. Le corti inglesi e gli avvocati europei erano formati su *common law* britannico, e questo portò a differenza di quanto fatto in India con l'istituzione del sistema centralizzato e l'impostazione di un diritto nuovo.

Il frutto di questa decisione fu una colossale serie di fraintendimenti nell'applicazione giurisprudenziale e nella normale amministrazione della giustizia. Ragionando a fine Ottocento sull'applicazione del diritto coloniale inglese, il supremo giudice di Ceylon L.B. Clarence arriva a notare come applicare un diritto morto e in decomposizione avesse portato a posizioni di grande incoerenza minando due capisaldi del diritto inglese di *common law*, la conoscibilità della legge e lo *stare decisis*. Si era arrivati, in un caso, persino a sospendere il processo di attribuzione ereditaria perché non era chiaro se a Ceylon dovesse valere la variante del diritto romano olandese in vigore nelle province olandesi del nord o in quelle del sud, che differivano sostanzialmente in alcune questioni tecniche. La stessa pratica tradizionale della poliandria, per quanto vietata formalmente dal governo inglese, era rimasta viva e presente sotto il profilo di concubinaggio, uscendo in questo dall'ottica del diritto penale a matrice inglese e rientrando nel diritto civile ancora pienamente romano olandese, complicando non poco la soluzione di casi controversi di eredità (CLARENCE 1897).

A partire poi dal *Colonial Laws Validity Act* del 1865, che stabiliva una larga autonomia ai sistemi giuridici e legali locali, quando non in diretto contrasto con le leggi del parlamento inglese, il governo britannico barattò una maggiore autonomia legislativa locale per ottenere la fedeltà delle colonie. Questa maggiore libertà le-

gislativa venne a sovrapporsi con quel fenomeno d'integrazione delle fonti giuridiche con il diritto consuetudinario, o *customary law*, iniziato già nel trattato con il regno di Kandy nel 1815. Questo processo di integrazione aveva portato alla coesistenza di una molteplicità di sistemi legali: all'arrivo degli inglesi, oltre al già citato diritto romano olandese, era tuttora in uso l'antico diritto singalese influenzato dalle migrazioni dal continente indiano e basato su leggi Hindu, sui canoni, sulle pratiche e sui riti buddhisti. A questo diritto singalese tradizionale si affiancavano: il diritto di Kandy, praticato nel regno omonimo, la legge islamica, cui era soggetta la popolazione musulmana di Ceylon, e la legge Tesawalamai, una legislazione speciale che governava le dispute tra i Tamil, i sistemi giuridici dei gruppi etnici minori (i Mukkuvars, i Chetties, i Parsi e i Paravars) (COORAY 1972).

È facile comprendere, in questo quadro, le difficoltà che gli inglesi trovarono a Ceylon nell'utilizzare il sistema legale come strumento coercitivo principale nella pacificazione e nel governo delle realtà coloniali, come ad esempio è stato mostrato da Shamir e Hacker (SHAMIR 2001) nel contesto indiano. Siamo ben lontani dal regno della consuetudine descritto da Max Gluckman in cui il colonizzatore si sentiva quasi obbligato a imporre la propria legge di fronte a una popolazione priva di *corpus iuris*, procedure giudiziarie e la concezione di persona come depositario di diritti (COMAROFF 1995). L'autorità inglese aveva applicato un modello funzionante in altre situazioni coloniali ma totalmente inefficace a Ceylon. Dopo aver favorito la codificazione per snellire la procedura e quindi la gestione della giustizia, ci si accorse che il sistema aveva raggiunto una complessità tale che solo in fase di appello presso le corti superiori sarebbe stato possibile risolvere i problemi. Dopo un tentativo di riforma nel 1833, la questione fu risolta solo nel 1889 inasprendo l'assolutismo delle corti superiori (NADARAJA 1973).

Il gioco del cricket

Prima di passare all'analisi di come il cricket si sia espanso a Ceylon vale la pena, per fami-

liarizzare il lettore col gioco stesso, ricordarne brevemente le modalità. Il cricket è uno sport in cui si affrontano due squadre di 11 giocatori, e nel quale non è previsto contatto fisico tra le due squadre. Le frazioni di gioco, o *innings*, sono divise in due fasi distinte, la squadra che attacca nella prima fase difenderà nella seguente. La sfida avviene in uno spazio rettangolare o ovale di dimensioni non definite, e l'azione principale avviene al centro di tale spazio in una corsia lunga venti metri e larga due, il *pitch*, ai cui estremi sono posti i tre paletti che formano il *wickets*.

La squadra che difende, per mano del giocatore designato lanciatore, lancia una palla verso uno dei due battitori appostati nei pressi dei *wickets*, e la squadra che attacca deve ribattere la palla. Quando la palla viene ribattuta, attraverso l'utilizzo di una mazza, la palla è considerata in gioco e gli attaccanti possono scambiarsi di base segnando un punto. Se la palla varca il *boundary* (bordo campo) senza toccare terra si ottengono 6 punti, mentre se lo fa toccando terra se ne ottengono 4.

Scopo del gioco è di mettere a segno più punti possibili e di non farsi eliminare quando si è in battuta; e viceversa di non far segnare punti e di eliminare i battitori avversari quando questi sono al lancio. Lo scambio tra la fase di attacco, o di battuta, e di difesa, o di lancio, avviene quando il lanciatore elimina, principalmente colpendo i *wickets* o quando la squadra del lanciatore disseminata nel campo di gioco raccoglie al volo la palla, tutti e 11 i giocatori avversari.

Questi principi, che potremmo chiamare comunemente regole in ogni altro sport, sono invece descritti come delle Leggi. Le Leggi sono contenute nel testo "Laws of Cricket", più che un regolamento un vero e proprio codice. Se il nostro interesse verso il gioco si limitasse alla raccolta statistica dei punteggi, all'analisi delle strategie di gioco, all'emergere di figure di particolari giocatori potremmo limitarci a conoscere questi basilari lineamenti del gioco. Tuttavia, allargando lo spettro d'indagine alla sociabilità del gioco, dobbiamo prestare notevole attenzione all'ideologia del gioco stesso.

Il Preambolo alle Leggi istituisce il ruolo del

capitano, dell'arbitro e dello Spirito del Gioco. Sportività, rispetto reciproco tra avversari e gerarchia all'interno delle squadre sono comuni in molti altri sport: quello che è peculiare per il cricket è il ruolo dell'arbitro. L'arbitro nel cricket è l'unica persona titolata a decidere. Ogni sua decisione è appellabile una volta, anzi in alcune situazioni l'appello è automatico. Un giocatore, infatti, tecnicamente eliminato è considerato in gioco fin tanto che l'arbitro non lo dichiara tale. La squadra che lancia la palla deve appellarsi all'arbitro per conoscere lo status di un battitore. Il preambolo delle leggi stabilisce che ogni appello fatto senza motivo o in modo aggressivo è una violazione dello Spirito del Gioco e pertanto duramente sanzionato.

Si può dire che il cricket rappresenti un sistema legale (Fraser 1993), la cui struttura è mista. Non sono presenti, infatti, solo una costituzione generale e una serie di leggi scritte come nei regimi di *civil law*, ma anche un giudice autoritario e un sistema che disincentiva l'appello immotivato e temerario, che ricorda i danni punitivi presenti nel diritto di *common law*. Si può azzardare un confronto e notare come il sistema legale del cricket e quello della Ceylon vittoriana siano apparentemente slegati dall'orizzonte socioculturale inglese come funzione del sistema legale autoritario e monolitico di *common law*.

Il cricket a Ceylon

I primi giocatori di Cricket a Ceylon furono i lavoratori europei delle piantagioni di caffè del centro dell'isola, a cominciare dagli anni '30 dell'Ottocento (PERRERA 1999). È difficile però legare la diffusione del cricket solo alle piantagioni di caffè, perché queste ultime ebbero una vita abbastanza breve e sfortunata a Ceylon. Nel 1869 un'epidemia di ruggine del caffè, o *Hemileia vastatrix*, diede il colpo di grazia a una coltivazione che non era mai decollata. Ancora più sfortunata se si pensa come il caffè fosse stato portato a Ceylon dagli inglesi per affiancare la florida produzione della cannella olandese: ma dall'inizio del secolo la produzione e il mercato della cannella declinarono fino a sparire e fu solo con l'introduzione, dal 1870 in poi, delle

piantagioni di the e gomma che gli investimenti europei a Ceylon cominciarono a essere redditizi. Non fu l'economia di piantagione tuttavia a contribuire alla diffusione del cricket, che rimase per i primi 50 anni di dominazione inglese una pratica solamente europea: i club che nascevano sull'isola infatti erano riservati alla popolazione inglese.

In un meccanismo che possiamo trovare replicato in tutte le colonie vittoriane inglesi, la colonia stessa aveva la necessità di reclutare nei ranghi minori dall'amministrazione personale indigeno debitamente formato e occidentalizzato. A Ceylon queste scuole furono lasciate in gestione alle missioni protestanti, e in questo caso è possibile vedere come gli uomini di chiesa siano stati agenti di cambiamento alla pari dei soldati, degli amministratori o dell'economia di piantagione. Assieme alla lingua inglese il cricket faceva parte del *curriculum studiorum* delle scuole destinate a formare le élites locali. Il cricket fu importato a Ceylon per motivi diversi: i funzionari inglesi amavano sinceramente il gioco, sia da giocatori che da spettatori, e i missionari vedevano nel gioco uno strumento per rafforzare la fede e la formazione degli studenti. Non è un caso quindi se la prima partita cui parteciparono dei singalesi fu un incontro organizzato tra la Saint Thomas' Collegiate School a Colombo il 21 maggio del 1864. La funziona educativa del cricket nelle scuole delle élites locali, concepite sul modello delle Public Schools inglesi era quella di creare spirito di gruppo e valori di lealtà e coraggio.

È stata recentemente ricostruita la carriera a Ceylon del reverendo Alexander Garden Fraser, un educatore missionario della London Missionary Society direttore per vent'anni a partire dal 1904 del Trinity College di Kandy (MANGAN 2002a, MANGAN 2002b). Propugnatore di una corrente missionaria di *muscular christianity*, Fraser s'impegnò strenuamente nell'insegnamento cristiano, nell'evangelizzazione e nella diffusione del cricket. Incessante organizzatore, arrivò a partire dal 1910 a organizzare un campionato intercollegiale tra le scuole di tutta Ceylon. L'intenzione di Fraser era rafforzare attraverso il cricket lo spirito di orgoglio degli studenti, e vedeva negli incontri tra le varie scuole dell'isola un modo

per diffondere ancora di più il cristianesimo, sperando di riuscire a far rinascere orgogliose élites locali in grado di combattere l'avanzata del buddhismo. A giudicare dai risultati è chiaro che il progetto di Fraser fu un fallimento dal punto di vista dell'evangelizzazione ma appare evidente come, a differenza di quanto riscontrato da Appadurai per l'India, l'appropriazione del cricket a Ceylon sia partita dalle élites per poi diffondersi negli strati più popolari e come il ruolo dei missionari sia stato assolutamente primario in questa diffusione (APPADURAI 1996).

Quando si parla di missionari e cricket, il riferimento classico è il documentario prodotto da Jerry W. Leach e diretto da Gary Kildea, *Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism*¹. Alle isole Trobriand il cricket era stato introdotto dai missionari australiani a inizio Novecento, e reinterpretato come un sostituto per la guerra rituale. Invece della mazza si usavano gli antichi scudi, invece della palla si utilizzavano le lance, la vittoria e la sconfitta erano sostituzioni per l'uccisione. Nel caso singalese non è tanto l'appropriazione di una pratica occidentale da sovrapporre a una pratica rituale tradizionale di gestione dei conflitti che fu assimilata dalla popolazione colonizzata, ma gli spazi sociali creati dal cricket si sovrapposero ad altrettanti spazi esistenti nella stratificazione sociale di Ceylon prima dell'arrivo degli inglesi. Le scuole missionarie a Ceylon riunirono i giovani delle antiche aristocrazie e del ceto medio locale, e nei momenti di scontro tra le varie scuole si riproduceva l'antico antagonismo dei vari gruppi che abitavano Ceylon.

Conclusione

Si è cercato in queste pagine di presentare alcuni spunti per una riflessione che riconsideri in un'ottica storica e antropologica alcuni aspetti dell'esperienza coloniale britannica a Ceylon. Come hanno brillantemente dimostrato i Comaroff l'incontro coloniale non mette solo in moto processi di dominazione e resistenza, ma crea processi conflittuali anche tra i colonizzatori stessi, siano essi mercanti, militari, i piantatori o i missionari (COMAROFF 1991). Come abbiamo

visto è difficile decifrare l'influenza coloniale a partire dalle intenzioni dei colonizzatori. La necessità di pacificare e unificare Ceylon portò a un caotico sistema legale. L'intento di affiancare al florido commercio della cannella quello del caffè portò alla distruzione del primo e si risolse con l'arrivo delle piantagioni di the. L'impegno missionario si arenò di fronte all'avanzata di conversioni al buddhismo. Questo tuttavia non è sufficiente a svincolare in sede di analisi l'intento coloniale dall'influenza del contatto culturale. Se consideriamo il caso della diffusione del cricket a Ceylon abbiamo visto come è impossibile definire "l'indigenizzazione" del gioco del cricket ignorando completamente i canali storici della diffusione.

Per tornare, in conclusione, al confronto tra il sistema legale in vigore nella Ceylon vittoriana e il sistema legale rappresentato dal cricket, è interessante notare come il primo sia stato imposto alla popolazione dall'alto e mediato attraverso le élites, che tutelavano antichi sistemi di relazioni e interessi, il secondo invece sia stato adottato dalle élites in mediazione con i colonizzatori, per poi essere diffuso tra la popolazione. Il cricket riproduceva, e in qualche modo divulgava tra gli strati più alti della popolazione singalese, un modello di accettazione dell'autorità (assoluta, centralizzata) che ricalcava la struttura del diritto coloniale inglese a Ceylon.

Bibliografia

APPADURAI Arjun 1996, *Modernity at Large*, Univ. Of Minnesota Press, Minneapolis.

CLARENCE L.B. 1896-1897, *Journal of the Society of Comparative Legislation*, Vol. 1, pp. 227-231, Cambridge University Press on behalf of the British Institute of International and Comparative Law.

COMAROFF John L. e COMAROFF Jean 1991, *Of Revelation and Revolution, Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago Press, Chicago.

COMAROFF John L. 1995, *The discourse of rights in colonial South Africa*, American Bar Foundation, Chicago.

CORRAY L.J.M. 1972, *An introduction to the legal system of Ceylon*, Lake House, Colombo.

¹ Anche Malinowski (MALINOWSKI 1935: I 211-213) vide il cricket a Kiriwina e così descrisse la pratica alle Trobriand: «Il cricket, che per un Inglese è diventato sinonimo di onore e condotta sportiva, è, per un Kiriwino, causa di violente discussioni e forti litigate, ma anche un nuovo modo di scommettere; mentre per un altro tipo di selvaggio, un Polacco, rimane senza senso, una noiosa perdita di tempo». Per un'analisi dettagliata del film etnografico di Leach vale la pena rimandare alla recensione di Annette Weiner (1977) e ad un recente saggio di Sally Ann Ness (2005).

MALINOWSKI Bronislaw 1935, *Coral Gardens*, Routledge, London.

MANGAN J.A. 2002, *Imperial Origins: Christian Manliness, Moral Imperatives and Pre-Sri Lankan Playing Fields – Beginnings*, “International Journal of the History of Sport”, 19:2, pp. 11-34.

MANGAN J.A. 2002, *Imperial Origins: Christian Manliness, Moral Imperatives and Pre-Sri Lankan Playing Fields – Origins and Consolidation*, “International Journal of the History of Sport”, 19:2, pp. 35-66.

NADARAJA P. T. 1973, *The legal system of Ceylon in its historical setting*, Brill, Leiden.

NESS Sally Ann 1999, *Understanding Cultural performance: trobriand cricket*, in SANDS Robert, *Anthropology, sports and culture*, Bergin and Garvery, London.

PERERA S.S. 1999, *The Janashakthi book of Sri Lanka cricket, 1832-1996*, Janasharkthi, Colombo.

ROBERTS Michael 1998, *Sri Lanka: the power of cricket and the power in cricket*, in SANDIFORD Keith, *The imperial game. Cricket, Culture and Society*, Manchester University Press, Manchester.

TAMBIAH Stanley J. 1996, *Leveling crowd: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*, University of California Press, Berkeley.

TAMBIAH Stanley J. 2005, *Urban Riots and Cricket in South Asia: A Postscript to ‘Leveling Crowds’*, in “Modern Asian Studies”, 39, 4, pp. 897-927.

RONEN Shamir and HACKER Daphna, *Colonialism's Civilizing Mission: The Case of the Indian Hemp Drug Commission*, “Law and Social Inquiry”, 26, pp. 435-461.

TOMLINS Christopher 2001, *The Legal Cartography of Colonization, the Legal Polyphony of Settlement: English Intrusions on the American Mainland in the Seventeenth Century*, “Law and Social Inquiry”, 26, pp. 315-372.

WAGG Stephen 2005, *Cricket and National Identity in the Postcolonial Age*, Routledge, New York.

WEINER Annette B. 1977, *Reviewed work(s): Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism by Gary Kildea*, “American Anthropologist”, New Series, Vol. 79, No. 2, pp. 506-507.

GLAUCO SANGA

«Less Christ and more cricket»

Alle origini dell'antropologia applicata: l'introduzione dello sport in Melanesia

ABSTRACT

«Less Christ and more cricket». The origins of applied anthropology: the introduction of sport into Melanesia (by Glauco Sanga)

The theme is the introduction of sport into Melanesia, specifically cricket and football, as a substitute for cruel practices (fighting and head-hunting) by the colonial administration. The practices introduced by Murray (Lieutenant-Governor of Papua) and Williams (a government anthropologist) had their basis in the suggestions of Rivers.

Questo saggio fornisce le linee generali di una ricerca sull'applicazione dell'antropologia funzionalista britannica, ricerca che andrà adeguatamente approfondita e documentata.

Il tema è l'introduzione in Melanesia dello sport¹, specificamente il cricket e il football, come sostituto di pratiche cruente, segnatamente la guerra e la caccia alle teste, da parte dell'amministrazione coloniale, in particolare l'amministrazione Murray a Papua².

Le motivazioni di questa politica coloniale sono dichiaratamente moralistiche: non è bello fare la guerra, o tagliare la testa ai nemici³; in realtà sullo sfondo c'è un problema militare, perché fare la guerra o cacciare teste comporta capacità organizzative e militari, che non potevano essere lasciate nelle mani delle popolazioni colonizzate, col rischio di possibili rivolte, ma dovevano essere controllate direttamente dall'amministrazione coloniale.

1. Rivers

Nel condurre l'analisi bisogna prendere avvio da un lavoro fondamentale di William Rivers, *The Government of Subject Peoples*, atto ufficiale di nascita del funzionalismo britannico come forma specifica di antropologia applicata⁴. Questo vero e proprio manifesto⁵ esce nel 1917, du-

rante la guerra, in un volume militante, in cui l'Università di Cambridge offre il suo contributo, nei più vari campi del sapere, all'applicazione pratica della scienza, in un momento così difficile per i destini della Nazione e dell'Impero.

Rivers osserva che, più la popolazione è primitiva, più le sue istituzioni sono strettamente interconnesse, talché l'intervento su una singola parte ha ripercussioni sull'intera società⁶. È ben vero che:

Certain customs such as cannibalism, infanticide, head-hunting and the immolation of widows are so clearly contrary to generally accepted standards of morality that they have been prohibited wherever Britain rules.

[RIVERS 1917: 304]

Tuttavia bisogna intervenire il meno possibile, con cognizione di causa, e fornire dei sostituti dei costumi che si sopprimono:

The administrator who prohibits head-hunting, regarding it merely as a special kind of warfare, will produce effects far greater than he anticipates if, as is usually the case, head-hunting is closely connected with the most sacred religious beliefs of the people and acts as the chief stimulus to the practice of many of their material arts. Similarly, one who abolishes secret societies because he holds them to be “hot-beds of superstition” will

PAOLO FRANCESCO BANTERLE <banterle@unive.it> is studying Cultural Anthropology at the Università degli Studi di Siena. He first graduated in History and then Ethnolinguistics at the Università Ca' Foscari di Venezia. He is interested in cultural change and contact in Melanesia.

¹ Gustafsson (1998: 178-79) ritiene probabile l'introduzione in Nuova Guinea del calcio e di altri sport ad opera di missionari all'inizio del Novecento; Williams (1933: 49) attesta l'introduzione del cricket da parte dei missionari a Papua.

² John Hubert Plunkett Murray (1861-1940), australiano, dal 1904 fu giudice, dal 1907 amministratore facente funzioni, e poi dal 1908 fino alla morte (1940) governatore di Papua (Nuova Guinea britannica). Si vedano le biografie di Lett (1949) e, soprattutto, di West (1968); le brevi note biografiche di Serle (1949) e di Nelson (1986); il saggio di Elkin (1940).

³ «Our first duties are to prevent the recurrence of epidemics, and to put down cannibalism and savagery in general». Così scrive Hubert Murray (1912: 379) a conclusione del suo *Papua or British New Guinea*.

⁴ Sul ruolo di William Halse Rivers Rivers vedi Langhan (1981), Stocking (1995), Whittle (1997), Hart (1998).

⁵ «The object of this essay is to inquire how far science may be useful in the work of government itself, how the group of sciences classed together under the general heading of anthropology can point the way to the better government of the indigenous peoples both of the new possessions and of those for

whose welfare we have already long been responsible. Whenever one people assumes the management of another, three lines of action are possible. One is to wipe out the indigenous culture as completely as possible and govern the people in accordance with the ideas and institutions of their new rulers. The second line of action is to preserve the indigenous culture in its entirety and to attempt to govern the people in accordance with the ideas which have come down to them from their fathers. The third and intermediate course is to uphold the indigenous culture except where it conflicts with the moral and social ideals of the governing people. It is not necessary to discuss the merits of these policies, for the last has for long been adopted by the British Empire and by all other modern civilised nations which have undertaken the government of savage and barbarous peoples. [...] The object of this essay is to illustrate some of the ways in which anthropological knowledge may prevent mistakes and help rulers to make use of the beneficial customs so often practised even by rude and apparently degraded peoples» (RIVERS 1917: 302-303, 305).

⁶ Cfr. Rivers (1917: 310-311).

⁷ La spedizione dell'Università di Cambridge allo Stretto di Torres del 1898, diretta da Aldred C. Haddon, a cui presero parte, tra gli altri, William H.R. Rivers e Charles G. Seligman, segna la data di nascita dell'antropologia sociale britannica; su questa spedizione cfr. Haddon (1901-35), Herle & Rouse (1998), Hart (1998).

⁸ Il problema dello spopolamento della Melanesia e della Polinesia preoccupava da tempo l'amministrazione coloniale britannica, perché veniva meno la manodopera necessaria allo sfruttamento delle colonie; nel

produce effects he had never anticipated if, as is often the case, these societies provide the basis of the whole economic system of the people and embody religious practices of the utmost importance to their material and moral welfare. There is probably no part of the world where such customs as head-hunting or such institutions as secret societies do not need suppression or modification. But it is one thing to destroy or modify in ignorance, and it is quite another thing to do so with a knowledge of the consequences which must inevitably follow these courses of action. In the one case there is arbitrarily swept out of existence all perhaps which makes the lives of the people worth living, and they rapidly sink into the apathy which is the sure precursor of their end, or their economical and moral system is so shattered that they are only too ready to adopt the worst features of the "civilisation" to which they have become subject. In the other case, steps can be taken to supply new interests in place of those it has been necessary to destroy, or it may be possible to preserve those features of the indigenous institution which tend towards health and morality while its cruel or immoral features are abolished and the energies underlying them directed into more healthy channels.

[RIVERS 1917: 313-314]

Le considerazioni di Rivers (1917) nascono dalla riflessione sul problema che ha impegnato fin dalla nascita l'antropologia sociale britannica⁷: lo spopolamento della Melanesia⁸. Rivers, in un'ottica già perfettamente funzionalista, individua l'elemento disgregativo costituito dalla proibizione delle guerre tribali e della caccia alle teste, elemento disgregativo che pone a rischio i meccanismi di funzionamento delle società colonizzate, e cioè l'acquisizione da parte dei giovani di onore e prestigio attraverso la guerra e la caccia alle teste, con la conseguente difficoltà di formarsi una famiglia e di conquistare posizioni di prestigio all'interno dell'organizzazione del villaggio. Rivers fa l'esempio delle Isole Salomone:

When Melanesia became subject to Europeans, magistrates and missionaries were sent to rule and direct the lives of the people. They found in existence a number of institutions and customs which were, or seemed to them to be, contrary to the principles of morality. Such customs were usually

forbidden without any inquiry into their real nature, without knowledge of the part they took in native life, and without any attempt to discriminate between their good and bad elements. Thus, in the Solomon Islands the rulers stopped the special kind of warfare known as head-hunting, without at all appreciating the vast place it took in the religious and ceremonial lives of the people, without realising the gap it would leave in their daily interests, a blank far more extensive than that due to the mere cessation of a mode of warfare.

[RIVERS 1922: 93]

Riferendosi in particolare a Eddystone⁹, spiega come la caccia alle teste sia un istituto che affonda le sue radici nella religione, ma allarga i suoi rami a quasi tutti gli aspetti della società, sia cioè, come si sarebbe detto in seguito, un «fatto sociale totale»:

No one could be long in Eddystone without recognising how great is the people's lack of interest in life and to what an extent the zest has gone out of their lives. This lack of interest is largely due to the abolition of head-hunting by the British Government. This practice formed the centre of a social and religious institution which took an all-pervading part in the lives of the people. The heads sought in the head-hunting expeditions were needed in order to propitiate the ancestral ghosts on such occasions as building a new house for a chief or making a new canoe, while they were also offered in sacrifice at the funeral of a chief. Moreover, head-hunting was not only necessary for the due performance of the religious rites of the people, but it stood in the closest relation to pursuits of an economic kind. The actual head-hunting expedition only lasted a few weeks, and the actual fighting often only a few hours, but this was only the culminating point of a process lasting over years. It was the rule that new canoes should be made for an expedition to obtain heads, and the manufacture of these meant work of an interesting kind lasting certainly for many months, probably for years. The process of canoe-building was accompanied throughout by rites and feasts which not only excited the liveliest interest but also acted as stimuli to various activities of horticulture and pig-breeding. As the date fixed for the expedition approached other rites and feasts were held, and these were still more frequent and on a larger scale after the return of a successful expedition. In stopping the practice of head-hunting

1891 fu istituita una commissione per lo studio delle cause dello spopolamento delle Figi (CORNEY, STEWART & THOMSON 1896); furono investiti del problema prima i missionari, poi gli antropologi, cfr. soprattutto Rivers (1922), inoltre vedi anche Murray (1923, 1932-33), Roberts (1927), Hogbin (1930), Chinnery (1931, 1932-33), Hamlin (1932), Williams (1932-33, 1933), McLennan (1938). Si occupò del problema anche un antropologo razzista, Pitt-Rivers (1927) – sul quale cfr. Renton (2004). Per lo stato attuale degli studi vedi Ulijaszek (2005).

⁹ Isoletta dell'arcipelago delle Isole Salomone nota oggi col nome di Simbo.

¹⁰ Bronislaw Malinowski, negli *Argonauti del Pacifico Occidentale*, riprendendo alla lettera la definizione di Rivers, la glosserà come perdita della *joie de vivre*: «It is therefore not going beyond what is fully granted by facts, to maintain that a general loss of interest in life, of the *joie de vivre*, the cutting of all the bonds of intense interest, which bind members of a human community to existence, will result in their giving up the desire to live altogether, and that therefore they will fall an easy prey to any disease, as well as fail to multiply» (MALINOWSKI 1922: 466).

¹¹ Sono molti i passi in cui Rivers è esplicito in proposito: «loss of interest as the primary cause of their dying out [...] the chief cause of decline is lack of interest [...] the factor which I believe to stand first and foremost among the causes of the dying out of the Melanesian – the loss of interest in life from which at the present he is suffering» (RIVERS 1922: 95, 106, 107).

¹² Sull'importanza rituale ed economica della costruzione delle canoe vedi naturalmente Malinowski (1922).

the rulers from an alien culture were abolishing an institution which had its roots in the religion of the people and spread its branches throughout nearly every aspect of their culture, and by this action they deprived the people of the greater part of their interest in life, while at the same time they undermined the religion of the people without any attempt to put another in its place.

[RIVERS 1922: 101-102]

Rivers, che è psicologo di formazione, legge in termini psicologici la frustrazione e l'impotenza che deriva dall'abolizione, senza compenso, delle istituzioni locali come perdita di interesse nella vita («loss of interest in life», altrove «lack of interest in life») ¹⁰, e la giudica la causa prima dello spopolamento¹¹: gli indigeni, impediti di fare le cose che danno senso alla vita sociale, cadono in apatia e si lasciano morire.

L'amministrazione coloniale, per evitare il rischio militare di avere antagonisti guerrieri, cioè oppositori in grado di organizzare una resistenza armata, corre il rischio economico dello spopolamento, cioè la perdita di manodopera. Infatti Rivers osserva che la popolazione non diminuisce e mantiene l'antico gusto e interesse per la vita («zest and interest in life») solo in due casi: dove gli indigeni resistono all'avanzata dei bianchi, e dove invece hanno effettivamente adottato il cristianesimo come efficace sostituto degli antichi costumi:

Certain islands and districts of Melanesia show a degree of vitality in striking contrast with the rest. These exceptional cases fall into two classes: one includes those islands or parts of islands where the people have so far been fierce and strong enough to withstand European influence. There are still certain parts in Melanesia which as yet the footprint of the white man has not reached, and others where, after successful encounters with punitive expeditions, the people still believe themselves to be a match for the invader. Here the old zest and interest in life persist and the people are still vigorous and abundant.

The other group of peoples who show signs of vitality are those who have adopted Christianity, not merely because it is the religion of the powerful white man, but with a whole-hearted enthusiasm which has given them a renewed interest in life. Here the numbers are increasing after an ini-

tial drop. Christianity and the occupations connected with it have given the people a new interest to replace that of their indigenous culture, and with this interest has come the desire to live.

[RIVERS 1922: 95-96]

Fatta la diagnosi, Rivers propone la terapia: mantenere l'intero complesso socio-economico e cerimoniale della caccia alle teste con la sostituzione della testa umana con una testa di porco, e mantenere l'attività della costruzione delle canoe¹² attraverso l'introduzione della pratica sportiva delle gare di canottaggio:

The main problem of treatment is how far it is possible to restore the old interests, or maintain them where they have not yet been destroyed, and how far they must be replaced by others. [...] It may be instructive, however, to consider for a moment how far it would be possible to modify the old customs and institutions of the people; to preserve enough to maintain interest while removing all those features which conflict with the ideals of modern civilisation. For this purpose I will take an extreme case and consider whether it would have been possible to have modified such a practice as the head-hunting of the Solomons. At first sight it might seem a hopeless task, and so it would be if one attended only to the outward practice obvious to the European observer and ignored the meaning which the institution of head-hunting bears to those who practice it. If we turn to this inner meaning, the case becomes less difficult. The essential motive for the head-hunting of Melanesia is the belief that on various important occasions, and especially on occasions connected with the chiefs, a human head is necessary as an offering to the ancestral ghosts. There is little doubt that the custom is a relic of an earlier practice of human sacrifice, and the head-hunting of the Solomons was but little removed from this, for till recently it was the custom to bring home from expeditions captives who were killed when some important ceremony created the need for a head. In other parts of the world there is reason to believe that, where human beings were formerly sacrificed, the place of the human victim has been taken by an animal, and even that the place of a human head has been taken by that of an animal. I have no doubt that it would have been possible to effect such a substitution in the Solomons, that officials with the necessary knowledge of native custom and belief, and with some degree of sym-

pathy with them, could have brought about such a substitution and thus avoided the loss of life and money which has accompanied the suppression of head-hunting in the Solomons. [...]

The substitution of the head of a pig for that of a human being would not, however, wholly solve the problem. I have already mentioned that the chief stimulus to the making of canoes in Eddystone Island came out of the practice of head-hunting. The substitution of a porcine for a human head, while satisfying many of the ceremonial needs, would leave no motive for the manufacture of new canoes and the maintenance of this industry. Here it would be necessary to provide some new motive for the making of canoes. This might be found in the introduction of canoe races as elements in the ceremonial connected with the ancestral offerings, while to this might be added economic motives connected with fishing or trade. It is probable that in such a process of substitution the native canoe would be displaced by the boat of European build, but much as this would be regretted by the anthropologist or the artist, this form of craft would be probably fully as efficacious in maintaining interest and zest in life and would thus contribute to the purpose which the writers of this volume have before them. Only, it is essential that the change should grow naturally out of native institutions and should not be forced upon the people without their consent and without any attempt to rouse their interest.

[RIVERS 1922: 107-109]

2. Murray

Per gli amministratori coloniali britannici un punto di riferimento è lord Lugard¹³, il governatore della Nigeria, con il suo *indirect rule*¹⁴.

Hubert Murray, che ha amministrato Papua dal 1907 fino al 1940, pensa però che questo sistema non sia attuabile a Papua, per l'arretratezza delle popolazioni, ancora allo stadio dell'età della pietra: non ci sono capi, non ci sono autorità politiche, e nemmeno una tradizione schiavistica (come in Africa) che potesse aver abituato i papuani al lavoro subordinato nelle piantagioni. Per questo l'impatto dell'amministrazione coloniale e degli stanziamenti coloniali a Papua è enorme, a causa della distanza culturale tra l'età della pietra e la situazione dell'Europa del Novecento.

La presenza degli europei porta grandi cambiamenti nella vita degli indigeni. Questi cambiamenti, che il governo deve conoscere e controllare, riguardano sia le questioni materiali, ad es. l'introduzione dell'acciaio, sia le questioni morali, ad es. la sparizione dei costumi indigeni, delle tradizioni locali. È dovere del governo trovare dei rimedi, dice Murray, sicuramente per quanto riguarda la situazione materiale; per quanto riguarda invece i problemi morali, il governo non è direttamente responsabile, ma questo è piuttosto compito dei missionari¹⁵.

Nell'ottobre del 1916 Murray scrive che da un po' di tempo pensa di acquisire i servizi di un antropologo esperto, perché possa avvicinare il governo al sentire dei nativi. Scrive al governo australiano, il quale autorizza Murray a consultare Haddon¹⁶ e Marett¹⁷, benché ci fosse la sensazione che sarebbe stato difficile trovare l'uomo giusto¹⁸.

Murray non pensava in realtà che un antropologo del governo potesse riscuotere più fiducia di un magistrato residente¹⁹; pensava invece che in particolari circostanze potesse *thinking black, thinking brown*, cioè capire meglio il modo di pensare degli indigeni²⁰.

Il governo australiano accettò alla fine i suggerimenti di Murray e lo autorizzò nel 1919 a selezionare un etnologo. Di fronte all'obiezione, che evidentemente gli era stata fatta, che gli indigeni erano «per metà diavoli e per metà bambini» e sarebbe stato difficile capirli, Murray insistette sul fatto che in fondo erano esseri umani anche loro, e che c'è una unità del genere umano al di là delle differenze²¹. In questo Murray ripete le sue fonti: infatti egli si forma sugli antropologi evolucionisti, su Tylor, su Frazer, e uno dei loro postulati era appunto l'unità psicologica del genere umano.

Murray ha senz'altro una posizione paternalistica²², ma critica l'idea corrente che gli indigeni siano dei bambini e vadano trattati come bambini; dice: no, non sono dei bambini, sono degli uomini come noi, con le nostre stesse passioni, ma sono degli uomini estremamente ignoranti. Quindi bisogna capirli e, nel caso di Papua, non bisogna abolire le istituzioni e i costumi indigeni; anche se ovviamente alcuni van-

¹³ Cfr. West (1968: 211).

¹⁴ Come è evidente dal titolo stesso: *Anthropology and the Government of Subject Races* (MURRAY 1921); cfr. anche Murray (1926).

¹⁵ Cfr. West (1968: 211).

¹⁶ Autore di un influente lavoro di etnologia storica sulla Melanesia (SELIGMAN 1910).

¹⁷ Cfr. West (1968: 211, 214-16, 234-34).

¹⁸ Cfr. Murray (1925: 244). Con Malinowski è molto forte questa polemica, anche se probabilmente indiretta.

¹⁹ Cfr. West (1968: 211-212).

²⁰ Cfr. Murray (1935: xii).

²¹ Cfr. West (1968: 214-15).

²² Sull'antropologia coloniale britannica vedi almeno Asad (1973), Kuper (1996), Stocking (1995).

²³ Cfr. Murray (1912: 8-9), che rileva peraltro la forte contrarietà alle missioni da parte della comunità bianca di Papua.

²⁴ Lettera del 1905 al fratello Gilbert (cfr. West 1968: 215).

²⁵ Dario Di Rosa mi segnala che la sostituzione della carne umana con quella del maiale non sortì grandi effetti. Maher (1961) dice che questa sostituzione fu accettata dalle popolazioni Purari solo perché imposta con la forza, ma presto fu abbandonata dato che l'*imunu* (forza vitale) degli uomini e dei maiali era differente: «Contact with European culture brought with it some welcomed, but relatively minor, changes in the technology and a resisted, but eventually successful, eradication of warfare and cannibalism. The latter created a major break in the interlocked structure of Purari institutions and led new types of behavior as an adjustment was sought. Some of these efforts were directed at making

no aboliti per ragioni di umanità, gli altri vanno preservati, e a tal fine bisogna conoscere la loro reale natura²³.

Nel 1921, nell'indirizzo presidenziale all'Anthropological Section of the Australian Association of the Advancement of Science, Murray parla delle interconnessioni che esistono fra le diverse sfere (religione, economia, politica, ecc.) nelle società primitive, quindi fa un discorso nettamente funzionalista, sicuramente improntato alla lettura di Rivers (1917)²⁴. Per via di queste interconnessioni, dice Murray, se noi sopprimiamo una pratica non riusciamo a prevedere i risultati del riassetto prodotto da tale intervento²⁵.

Murray, partendo da una posizione ideologicamente evolucionistica, che manterrà fino all'ultimo e che sta alla base del suo paternalismo, nel 1921 ha pienamente accolto il paradigma funzionalista, per influenza dell'amicizia con Seligman²⁶, della lettura di Haddon, Rivers, Marett, anche di Malinowski (che pure gli stava antipatico, come vedremo), e di Radcliffe-Brown, con cui era entrato in contatto²⁷.

Murray si aspettava che l'antropologia potesse colmare la distanza fra l'età della pietra e il Novecento, anche se non si fidava tanto degli antropologi, tanto è vero che nel 1925 li accusa di essere contrari a ogni cambiamento, a causa del loro interesse allo studio dei costumi tradizionali indigeni²⁸. Diverso è il compito del governatore, che deve: primo, affermare la legge e l'ordine; secondo, evitare la diffusione delle malattie e lo spopolamento – cioè la mancanza di manodopera; terzo, incoraggiare la propensione alla laboriosità – cioè al lavoro salariato²⁹. Il compito che si pone è quello di trasformare dei guerrieri in operai³⁰.

3. Williams

Murray legge volentieri gli antropologi, ma è poco interessato alle ricostruzioni storiche, bada piuttosto ai risvolti pratici: quale che sia il loro stadio evolutivo, bisogna trasformare i popoli colonizzati portandoli al livello dell'Europa occidentale³¹.

Già dalla fase iniziale del governatorato il suo

interesse fu l'applicazione pratica dell'antropologia all'amministrazione coloniale³². Il problema era sì eliminare i costumi cattivi e barbari, ma sostituendoli con qualcos'altro. Nel 1912 Murray giudica positivamente la presenza dei missionari, perché introducono la religione cristiana come sostituto delle pratiche pagane eliminate³³; però, dice, non dobbiamo sostituire troppo, ma solo le poche cose necessarie, perché non dobbiamo svuotare la società locale di tutti gli elementi tradizionali³⁴, dobbiamo invece, con un intervento chirurgico, togliere solo quelle due o tre cose che non possiamo tollerare: il cannibalismo, la caccia alle teste, le guerre tribali. La sostituzione può essere fatta così: per il cannibalismo, si incoraggia a mangiare carne di maiale al posto della carne umana³⁵; le teste umane vanno sostituite con teste di maiale, da esporre come trofei; e le guerre tribali con partite di football³⁶.

L'interesse di Murray a capire concretamente la situazione locale, sia pure a fini amministrativi, lo induce a incoraggiare, nel 1911, gli ufficiali dislocati sul territorio a raccogliere le tradizioni indigene e a compilare vocabolari delle lingue locali³⁷. Dal 1916 Murray cerca di procurarsi un antropologo; la richiesta ha probabilmente a che fare con l'impegno dell'amico Seligman nell'area nilotica come antropologo del governo³⁸.

Nel 1914 arriva a Papua Bronislaw Malinowski, confinato alle Isole Trobriand in quanto formalmente nemico (essendo suddito austro-ungarico). Murray scrive in una lettera del 5 ottobre 1914 al fratello Gilbert:

Malinowski the ethonologist has arrived. He is a very clever man, I think, but I do not like him. It is not merely that he treats me with that strange mixture of patronage and intolerance which is the inseparable heritage of men of science: there is something wrong about him though I do not know what it is.

[WEST 1970: 83]

Murray non si fida di Malinowski, e non solo per la sua arroganza, tanto è vero che non gli affida l'incarico di antropologo del governo, cui Malinowski aspirava³⁹, e gli preferisce Williams, tanto inferiore scientificamente, ma

¹³ Cfr. Lugard (1922); la biografia di Perham (1956-60) e la nota biografica di Kirk-Greene (2004).

¹⁴ Cfr. Murray (1921, 1928, 1936).

¹⁵ Cfr. West (1968: 210).

¹⁶ Alfred C. Haddon è stato il capo della famosa spedizione allo Stretto di Torres (vedi nota 7), cui parteciparono Rivers e Seligman, amico di Murray.

¹⁷ Robert Ranulph Marett, antropologo britannico, su cui vedi la nota biografica di Rivière (2004) e il necrologio di Penman (1944). Marett ebbe la ventura di determinare inconsapevolmente una svolta epocale dell'antropologia: infatti portò Malinowski in Australia nel 1914 come suo segretario, in occasione di un congresso della British Association; scoppiata la prima guerra mondiale, Malinowski, suddito austro-ungarico, non poté rientrare a Londra e iniziò la sua ricerca sul campo alle Trobriand.

¹⁸ Cfr. West (1968: 210).

¹⁹ Titolo assegnato al magistrato locale nelle colonie britanniche.

²⁰ Cfr. West (1968: 210-211), Murray (1921: 7, 12).

²¹ Cfr. West (1968: 211), Murray (1921: 2-3).

²² Cfr. Lattas (1996).

compromises through which traditional system could be preserved. The most important was the attempt to substitute the pig offering of social ritual for the human victim of the *imunu* ceremonies. The basic contradiction with belief, however, which this involved proved insurmountable, and the innovation failed [...] the compromise of pig offerings was made and failed, the failure coming inevitably from the conception of *imunu* which made impossible for a pig victim to accomplish the same objectives as a human offering» (MAHER 1961: 114-115).

³⁶ Cfr. Murray (1925: 234), West (1968: 215). Vengono quindi pienamente accolti i suggerimenti di Rivers (1922) – vedi sopra, § 1.

³⁷ Cfr. West (1968: 215).

³⁸ Cfr. West (1968: 215-16).

³⁹ Vedi in proposito le espressioni di stizza contenute nel diario di Malinowski (1967).

⁴⁰ Sembra che la rivalità fra Oxford e Cambridge possa aver giocato un ruolo, a giudicare dalla lettera di Hubert al fratello Gilbert del 17 luglio 1919: «I wonder if you could help me to find an ethnologist. We want one and I think that I should prefer an Oxford man, though Haddon [professore a Cambridge], who seems to interest himself in New Guinea more than any one else, is of course Cambridge. I wrote to Marett [professore a Oxford] about it sometime ago» (WEST 1970: 104; cfr. GRAY 2008: 242, n. 59). Gilbert Murray, famoso filologo classico, era professore di greco a Oxford (cfr. STRAY 2004).

⁴¹ Su Chinnery cfr. Gray (2003, 2008), Lawrence (2006). Si veda anche il saggio di Chinnery (1919) sull'antropologia applicata in Nuova Guinea.

⁴² Il nome è omissso da West (1970: 106), ma ripristinato da

molto più utile praticamente e sicuramente più malleabile.

Murray fa vari tentativi per trovare un candidato adatto per la carica di antropologo del governo a Papua: scarta, oltre Malinowski, anche Ernest William Pearson Chinnery, un allievo di Haddon e Rivers a Cambridge⁴⁰, che divenne in seguito antropologo del governo per il Territorio della Nuova Guinea (ex Nuova Guinea tedesca)⁴¹. Scrive al fratello Gilbert il 2 dicembre 1919:

I am writing to Marett this mail to ask him if he can find me an anthropologist – I hope he can [...]

We have a man called Chinnery⁴² who is in England now – Haddon has a great opinion of him and wants him appointed. But he will not do at all – he is quite unreliable as to observation, collection of evidence etc – he will say any mortal thing in order to excite interest and attract attention. Not that he is a liar – but he must attract notice. [WEST 1970: 106]⁴³

Nel frattempo Murray ripiega su un medico, Walter Mersh Strong⁴⁴, e nel 1919 nomina assistente antropologo Wallace Edwin Armstrong, che però nel 1921 torna a Cambridge⁴⁵; finché non trova l'uomo che fa per lui, Francis Edgar Williams, allievo oxoniano di Marett, nominato assistente antropologo nel 1922 e poi antropologo del governo dal 1928 fino alla morte in guerra nel 1943⁴⁶. Murray con lui si trova molto bene, lo rispetta, ne apprezza le capacità pratiche.

Murray vuole un antropologo interventista: bisogna amministrare una colonia, non fare un museo etnologico⁴⁷. L'antropologo del governo deve aiutare a decidere i cambiamenti da introdurre («which customs you should preserve, and which you should abolish»); è anche utile che gli ufficiali coloniali abbiano una preparazione antropologica, che consenta loro di pensare come gli indigeni (*thinking black, thinking brown*), sempre che «the student does not allow the charms of that science to prevail over the claims of duty»: infatti, «the greatest danger is that he may become an unpractical doctrinaire – in other words, a prig» (MURRAY 1921: 12, 11).

Il 31 marzo 1932 Murray scrive alla figlia di aver giudicato 51 tagliatori di teste, autori di un'incursione notturna particolarmente crude-

le, e aggiunge: «Yet there are anthropologists who say that one should not attempt to punish head hunting, but should reason with the head hunters and try to persuade them that their action is “uneconomic”» (WEST 1970: 142-143).

L'allusione verosimilmente è al saggio *Some Aspects of Warfare in Melanesia* di Camilla Wedgwood, un'allieva di Malinowski, uscito nel 1931 nel primo numero della rivista “Oceania”, che si concludeva così, nel più puro stile funzionalista:

In earlier times, the very fact of fighting, therefore, the mere display of hostility, rendered the people of a group more aware of themselves as members one of another. [...] We see now, that war serves the double purpose of enabling a people to give expression to anger caused by disturbance of the internal harmony, and of strengthening or reaffirming the ties which hold them together. Further, it is a means whereby a community can express itself as a unit and emphasize its distinction from all other units. For this reason such apparently meaningless displays of force [...] were socially important and helped to preserve a vigorous society.

[WEDGWOOD 1930-31: 33]

Murray torna più volte sul caso dei 51 tagliatori di teste, e si convince sempre più che lo sport è l'effettivo vero sostituto delle guerre tribali e della caccia alle teste. Murray e Williams (che erano stati atleti di valore) incoraggiano la diffusione del football e del cricket fra i papuani. Le gare tra i villaggi avrebbero potuto stimolare un nuovo gusto per la vita. I fondi della tassazione imposta agli indigeni vengono usati per provvedere gli equipaggiamenti sportivi. Williams raccomanda inoltre la cura per le uniformi, i trofei, le feste, le presentazioni, il dispiegamento pubblico dei segni dello sport, che avrebbe dovuto sostituire le forme di esibizione che accompagnavano il ritorno dalle spedizioni di caccia alle teste o dalla guerra. Lo sport doveva quindi immettere quella passione che i villaggi avevano perso con l'abolizione della guerra⁴⁸. Questo raccomanda Williams nel suo rapporto sullo spopolamento di Suau, che contiene la formulazione più organica di questa politica e anche una frase molto significativa in polemica con i missionari: «Less Christ and more cricket» (WILLIAMS 1933: 49). Discutendo dei «Substitu-

Lawrence (2006: 16) e Gray (2008: 237).

⁴³ Murray riteneva Chinnery troppo ambizioso e autonomo, ma del resto nemmeno Chinnery amava Murray (cfr. LAWRENCE 2006: 16-17; GRAY 2008: 237-238).

⁴⁴ Che ricoprirà la carica di antropologo del governo fino al 1928, pur essendo un medico e non propriamente un antropologo; comunque vedi Strong (1919), e la nota biografica di Denoon (1990).

⁴⁵ Su Armstrong cfr. Urry (1985) e la nota biografica di Gregory (2004).

⁴⁶ Cfr. Schwimmer (1976: 13), Gray (2003: 316), Lawrence (2006: 17). Francis Williams è autore di importanti ricerche antropologiche, basate sui suoi “antropological reports” (WILLIAMS 1928, 1930, 1936, 1940) e di un bilancio del suo ruolo di antropologo del governo (WILLIAMS 1939); su di lui vedi Elkin (1943-44), Schwimmer (1976), Griffiths (1977), Young (1990) Young & Clark (2001).

⁴⁷ Questa posizione è chiaramente espressa fin dal 1906; per questa ragione ci sono stati in seguito numerosi scontri con antropologi che giudicava “conservatori”, o troppo autonomi, come Malinowski, George Pitt-Rivers e Reo Fortune (WEST 1968: 217), tanto è vero che dal 1930 affida l'esclusiva delle ricerche antropologiche a Papua a Williams, escludendo di fatto gli altri antropologi (GRAY 1999).

⁴⁸ Cfr. Young & Clark (2001: 29).

⁴⁹ Enrico Giorgis mi fa notare che si parla sempre di cricket, football, hockey, e mai del rugby (anche se Murray stesso è stato rugbista), che, considerato disciplina di combattimento per eccellenza, era potenzialmente adatto alle caratteristiche di queste popolazioni (come

tes for Lost Interests» (WILLIAMS 1933: 44), dopo il Cristianesimo, l'educazione, il lavoro, arriva finalmente al gioco:

Play. The last, though I think not necessarily the least, of these substitutes is play. The fact that in natural native life there is comparatively little game-playing need not deter us from encouraging a new habit. The fact seems to be that few primitive societies have developed or acquired the interest in games, both for the player and the spectator, which bears so large a part in our own civilized life; and there is no denying that they have missed a lot of fun. There are no doubt some who will consider this fourth substitute to be merely frivolous. But they forget how far the playing of games makes life from week to week worth living for ourselves; and in the humdrum existence of the village, so sadly deficient in fire and thrill since the abolition of fighting, the need for some mental tonic or some outlet for energy and emotion is doubtly apparent. Cricket has been played for years in many villages, and has no doubt added something to the zest of life. On the recreation ground in Samarai itself, for instance, one is delighted to see the number of natives making use of the cricket pitch. The prosperity of the game is due principally to the Missions, who have shown themselves aware of the need for healthy recreation; and it can go much further before it begins to be overdone. For the present, indeed, one is tempted, even at the risk of irreverence, to suggest “Less Christ and more cricket”. But it is another type of game which I would advocate, viz. football or hockey; and the most essential factor is that such games should give rise to emulation. Consequently it is not a mere game that is wanted, but a series of intervillage matches. Such an experiment has already been tried in one Division and has so far, I understand, aroused just the sort of enthusiasm which is desired. If, as we read, Association football has been making headway against the old pastime of bull-fighting in Spain, it is not too much to expect that it may become a fair substitute for the old pastime of head-hunting in Papua. On the whole it seems that the present-day native stands in need of an occasional thrill, of some legitimate excitement and fun. The ideal is not that, having given up his old wicked ways, he should “stop quiet” and remain in a condition of utterly dull and respectable quiescence. He does not now need a sedative so much as an explosive. [WILLIAMS 1933: 48-49]⁴⁹

Murray, nel 1935, scrive la prefazione a *Through Wildest Papua*⁵⁰ di Jack Gordon Hides, uno dei suoi ufficiali⁵¹. La prima illustrazione del libro mostra un selvaggio di Papua dall'aria ferocissima, di nome Gopa, che Hides ha dovuto catturare, ma che stima e ammira molto. Murray, alla fine della prefazione, scrive:

But the question is: What are we going to give Gopa, and, still more important, the young Gopas, in place of head-hunting and other practices which we take from them, and which, hitherto, have made up so much of their life? And, closely connected with his question, is this other - what attitude do we take up regard to native customs in general? [...]

I may say that our policy has been to endeavour, as I once put it many years ago, “to transform the tribe of disappointed warriors into a race of more or less industrious workmen”.

We compel the natives who have been brought under Government control to attend to the sanitation and the cleanliness of their villages, to improve their gardens and the village paths, and to carry for the Government when a patrol passes their way. And we encourage them to cultivate new food plants and, mindful of the old age, we encourage them, where possible, to play such games as cricket and football.

The great thing is to enable them to preserve their self respect, to give them opportunities for learning a trade, and to afford them facilities to work, either for themselves, or for a white man at a reasonable wage. Above all, we do not wish them to become a tenth-rate type of European; and for this reason we are careful to do what we can to preserve native custom in all cases where it is not actually and definitely bad. I must confess that, to me, many of these customs seem unutterably foolish, just as even the best of native art appears to me crude and entirely lacking in inspiration; but probably if I were less ignorant I should be more appreciative. And, in any case, if a custom or an art does no harm and gives pleasure to anyone, it would be an administrative crime to endeavour to suppress it or to ridicule it out of existence merely on the ground that, to Europeans, it seems absurd. [MURRAY 1935: xii-xiii]

Come sappiamo, il cricket e il football, introdotti in Melanesia, hanno poi avuto un grande successo⁵².

Riferimenti bibliografici

ASAD 1973 = *Anthropology & the colonial encounter*, ed. by Talal Asad, London, Ithaca Press, 1973.

CHINNERY 1919 = E.W.P. Chinnery, *The Application of Anthropological Methods to Tribal Development in New Guinea*, “The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 49 (1919), pp. 36-41.

CHINNERY 1931 = E.W. Perarson Chinnery, *Studies of the Native Population of the East Coast of New Ireland*, Canberra, Green, s.d. [1931].

CHINNERY 1932-33 = E.W.P. Chinnery, *Census and population*, “Oceania” 3 (1932-1933), pp. 214-217.

CORNEY, STEWART & THOMSON 1896 = Bolton Glanville Corney, James Stewart & Basil H. Thomson, *Report of the Commission Appointed to Inquire into the Decrease of the Native Population (Colony of Fiji)*. Suva (Fiji), Government Printer.

DENOON 1990 = Donald Denoon, *Strong, Walter Mersh (1873-1946)*, in *Australian Dictionary of Biography*, Volume 12, Melbourne, Melbourne University Press, 1990, pp. 125-126 [edizione online 2006].

ELKIN 1940 = A.P. Elkin, *The Place of Sir Hubert Murray in Native Administration*, “The Australian Quarterly” 12, 3 (1940), pp. 23-35.

ELKIN 1943-44 = A.P. Elkin, *F.E. Williams - Government Anthropologist, Papua*, “Oceania” 14 (1943-1944), pp. 91-103.

FOSTER 2006 = Robert J. Foster, *From Trobriand Cricket to Rugby Nation: The Mission of Sport in Papua New Guinea*, “The International Journal of the History of Sport” 23 (2006), pp. 739-758.

GRAY 1999 = Geoffrey Gray, *‘Being Honest to my Science’: Reo Fortune and J.H.P. Murray*, 1927-30 “The Australian Journal of Anthropology” 10, 1 (1999), pp. 56-76.

GRAY 2003 = Geoffrey Gray, *There are Many Difficult Problems. Ernest William Pearson Chinnery - Government Anthropologist*, “The Journal of Pacific History” 38 (2003), pp. 313-330.

GRAY 2008 = Geoffrey Gray, *E.W.P. Chinnery: A Self-Made Anthropologist*, in *Telling Pacific Lives: prisms of process*, ed. by Brij V. Lal & Vicki Luker, Canberra, The Australian National University, 2008, pp. 227-242.

GREGORY 2004 = C. A. Gregory, *Armstrong, Wallace Edwin (1896-1980)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, edizione online [http://www.oxforddnb.com/view/article/66809, consultato il 22 agosto 2010]

GRIFFITHS 1977 = D. Griffiths, *The Career of F.E. Williams, Government Anthropologist of Papua, 1922-1943*. MA thesis, Australian National University, 1977.

GUSTAFSSON 1998 = Berit Gustafsson, *The Identity Construction of Ethnic and Social Groups in Contemporary Papua New Guinea*, in *Pacific answers to Western hegemony: cultural practices of identity construction*, ed. by Jürg Wassmann, Oxford, Berg, 1998, pp. 169-190.

HADDON 1901-35 = *Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits*, ed. by Alfred C. Haddon, 6 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1901-1935.

HAMLIN 1932 = H. Hamlin, *The problem of depopulation in Melanesia*, “Yale Journal of Biology and Medicine” 4, 3 (1932), pp. 301-321.

HART 1998 = Keith Hart, *The place of the 1898 Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits (CAETS) in the history of British social anthropology*, lecture given in the opening session of a conference held at St. John’s College, Cambridge, “Anthropology and psychology: the legacy of the Torres Strait expedition, 1898-1998” (10-12 August 1998) [in rete: http://www.human-nature.com/science-as-culture/hart.html]

HERLE & ROUSE 1998 = *Cambridge and the Torres Strait. Centenary essays on the 1898 Anthropological Expedition*, ed. by Anita Herle & Sandra Rouse, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

HIDES 1935 = J.G. Hides, *Through Wildest Papua*, London, Blackie, 1935 [uscito negli Stati Uniti col titolo: *Savage patrol*, New York, National Travel Club, 1936].

HOGBIN 1930 = Ian Hogbin, *The problem of depopulation in Melanesia as applied to Ongtong Java. (Solomon islands)*, “Journal of the Polynesian Society” 39 (1930), pp. 43-66.

KIRK-GREENE 2004 = A.H.M. Kirk-Greene, *Lugard, Frederick John Dealtry, Baron Lugard (1858-1945)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; edizione online ottobre 2008 [http://www.oxforddnb.com/view/article/34628, consultato il 20 agosto 2010].

KUPER 1996 = Adam Kuper, *Anthropology and anthropologists: the modern british school*, London, Routledge, 1996.

LANGHAM 1981 = Ian Langham, *The building of British social anthropology: W. H. R. Rivers and his Cambridge disciples in the development of kinship studies, 1898-1931*, Dordrecht-London, Reidel, 1981.

LATTAS 1996 = Andrew Lattas, *Humanitarianism and Australian Nationalism in Colonial Papua: Hubert Murray and the Project of Caring for the Self of the Coloniser and Colonised*, “The Australian Journal of Anthropology” 7, 2 (1996), pp. 141-164.

LAWRENCE 2006 = David Lawrence, *The early ethnographic writings of E.W. Pearson Chinnery: Government Anthropologist of New Guinea*, Public lecture for the National Archives of Australia, presented in Canberra, 23 March 2006 [in rete: http://www.naa.gov.au/images/lawrence_tcm2-4996.pdf].

LETT 1935 = Lewis Lett, *Knights Errant of Papua*, Edinburgh, Blackwood, 1935.

LETT 1949 = Lewis Lett, *Sir Hubert Murray of Papua*, London, Collins, 1949.

LUGARD 1922 = Frederick John Dealtry Lugard, *The dual mandate in British tropical Africa*, Edinburgh, Blackwood, 1922.

MAHER 1961 = Robert F. Maher, *New men of Papua: a study in cultural change*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961.

MALINOWSKI 1922 = Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge & Kegan, 1922.

MALINOWSKI 1967 = Bronislaw Malinowski, *A diary in the strict sense of the term*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967 (tr. it. *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando, 1992).

MCLENNAN 1938 = A. McLennan, *The Population Problem in Australian New Guinea*, “The Australian Quarterly” 10, 1 (1938), pp. 44-52.

MURRAY 1912 = J.H.P. Murray, *Papua or British New Guinea*, London, Fisher Unwin, 1912.

MURRAY 1921 = J.H.P. Murray, *Anthropology and the Government of Subject Races*, Port Moresby, Baker, s.d. [1921].

MURRAY 1923 = J.H.P. Murray, *The Population Problem in Papua*, Port Moresby, Baker, s.d. [1923].

MURRAY 1925 = Hubert Murray, *Papua of To-day, or An Australian Colony in Making*, London, King, 1925.

MURRAY 1926 = J.H.P. Murray, *Native Custom and the Government of Primitive Races with Especial Reference to Papua*, Port Moresby, Baker, s.d. [1926].

MURRAY 1928 = Hubert Murray, *Indirect Rule in Papua*, Port Moresby, Baker, s.d. [1928].

MURRAY 1932-33 = Hubert Murray, *Depopulation in Papua*, “Oceania” 3 (1932-1933), pp. 207-213.

MURRAY 1935 = Hubert Murray, *Introduction*, in Hides (1935: vii-xiii).

MURRAY 1936 = Hubert Murray, *The Machinery of Indirect Rule in Papua*, in *Essays in Honour of Gilbert Murray*, ed. by J.A.K. Thomson & A.J. Toynbee, London, Allen & Unwin, 1936, pp. 157-171.

PENNIMAN 1944 = T.K. Penniman, *Robert Ranulph Marett: 13 June, 1866 - 18 February, 1943*, “Man” 44 (1944), pp. 33-35.

NELSON 1986 = H.N. Nelson, *Murray, Sir John Hubert Plunkett (1861-1940)*, in *Australian Dictionary of Biography*, Carlton, Melbourne University Press, vol. 10, 1986, pp. 645-648.

PERHAM 1956-60 = Margery Perham, *Lugard*, 2 vol., London, Collins, 1956-60

PITT-RIVERS 1927 = George Henry Lane Fox Pitt-Rivers, *The Clash of Culture and the Contact of Races. An anthropological and psychological study of the laws of racial adaptability, with special reference to the depopulation of the Pacific*, London, Routledge, 1927.

RENTON 2004 = David Renton, *Rivers, George Henry Lane Fox Pitt- (1890-1966)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; edizione online maggio 2005 [http://www.oxforddnb.com/view/article/75512, consultato il 18 luglio 2010].

RIVIÈRE 2004 = Peter Rivière, *Marett, Robert Ranulph (1866-1943)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; edizione online maggio 2008 [http://www.oxforddnb.com/view/article/34872, consultato il 20 agosto 2010].

RIVERS 1917 = W.H.R. Rivers, *The Government of Subject Peoples*, in *Science and the Nation*, ed. by A.C. Seward, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, pp. 302-328.

RIVERS 1922 = *Essays on the depopulation of Melanesia*, ed. by W.H.R. Rivers, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

ROBERTS 1927 = Stephen H. Roberts, *Population Problems in the Pacific*, London, Routledge, 1927.

ROLLASON 2008 = William H. Rollason, *Football and Postcolonial Subjectivity, Panapompom, Papua New Guinea*, PhD thesis, University of Manchester, Faculty of Humanities, 2008.

SCHWIMMER 1976 = Erik Schwimmer, *Introduction: F.E. Williams as Ancestor and Rain-Maker*, in Williams (1976: 11-47).

SELIGMAN 1910 = C.G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

dimostra l’eccezionale successo avuto in seguito). Giorgis ritiene che questo fatto potrebbe confermare come in quegli anni il rugby non avesse ancora perso quelle caratteristiche di sport elitario e chiuso che ne avevano contraddistinto l’origine (mitica), e come tale non fosse proponibile a classi sociali inferiori o, ancora peggio, a popolazioni considerate arretrate.

⁵⁰ Uscito l’anno dopo in edizione americana col titolo *Savage patrol*.

⁵¹ Su Jack Hides, vedi le biografie di Sinclair (1969, 1983); inoltre Lett (1935).

⁵² È impossibile dare una bibliografia sullo sport in Nuova Guinea, pertanto suggerisco solo qualche lettura utile: Wolfers (1971), Gustafsson (1998), Wilde (2004), Foster (2006), Rollason (2008).

SERLE 1949 = Percival Serle, *Dictionary of Australian Biography*, Sydney, Angus & Robertson, 1949.

SINCLAIR 1969 = James Sinclair, *The outside man: Jack Hides of Papua*, London, Angus & Robertson, 1969.

SINCLAIR 1983 = James Sinclair, *Hides, Jack Gordon (1906-1938)*, in *Australian Dictionary of Biography*, Volume 9, Melbourne, Melbourne University Press, 1983, pp. 282-283 [edizione online 2006].

STOCKING 1995 = George W. Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

STRAY 2004 = Christopher Stray, *Murnay, (George) Gilbert Aimé (1866-1957)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Sept 2004; edizione online gennaio 2008 [http://www.oxforddnb.com/view/article/35159, consultato il 21 agosto 2010].

STRONG 1919 = W.M. Strong, *Some Personal Experiences in British New Guinea*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" 49 (1919), pp. 292-308.

ULIJASZEK 2005 = *Population, Reproduction and Fertility in Melanesia*, ed. by Stanley J. Ulijaszek, Oxford, Berghahn, 2005.

URRY 1985 = James Urry, *W. E. Armstrong and Social Anthropology at Cambridge 1922-1926*, "Man" 20 (1985), pp. 412-433.

WEDGWOOD 1930-31 = Camilla H. Wedgwood, *Some Aspects of Warfare in Melanesia*, "Oceania" 1 (1930-1931), pp. 5-33.

WEST 1968 = Francis West, *Hubert Murray. The Australian pro-consul*, Melbourne, Oxford University Press, 1968.

WEST 1970 = *Selected Letters of Hubert Murray*, ed. by Francis West, Melbourne, Oxford University Press, 1970.

WHITTLE 1997 = Paul Whittle, *W.H.R. Rivers: a founding father worth remembering*, 1997 [in rete: ht-

tp://human-nature.com/science-as-culture/whittle.html].

WILDE 2004 = Charles Wilde, *From Racing to Rugby: All Work and No Play for Gogodala Men of Western Province, Papua New Guinea*, "The Australian Journal of Anthropology" 15, 3 (2004), pp. 286-302.

WILLIAMS 1928 = F.E. Williams, *Orokaiva Magic*, London, Oxford University Press, 1928.

WILLIAMS 1930 = F.E. Williams, *Orokaiva Society*, London, Oxford University Press, 1930.

WILLIAMS 1932-33 = F.E. Williams, *Depopulation and administration*, "Oceania" 3 (1932-1933), pp. 218-226.

WILLIAMS 1933 = F.E. Williams, *Depopulation of the Suau District*, Port Moresby, Bock, 1933.

WILLIAMS 1936 = F.E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

WILLIAMS 1939 = F.E. Williams, *Creed of a Government Anthropologist*, "Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science" 24 (1939), pp. 145-159; rist. in Williams (1977: 396-418).

WILLIAMS 1940 = F.E. Williams, *Drama of Oroko: the social and ceremonial life of the Elema*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

WILLIAMS 1976 = Francis Edgar Williams, *The Vailala Madness and other essays*, ed. by Erik Schwimmer, London, Hurst, 1976.

WOLFERS 1971 = E.P. Wolfers, *Games People Play. Whose Ethnohistory?*, "New Guinea and Australia, the Pacific and South-East Asia" 6, 1 (1971), pp. 43-55.

YOUNG 1990 = Michael W. Young, *Williams, Francis Edgar (1893-1943)*, in *Australian Dictionary of Biography*, vol. 12, Melbourne, Melbourne University Press, 1990, pp. 497-498 [edizione online 2006].

YOUNG & CLARK 2001 = *An Anthropologist in Papua. The photography of F.E. Williams, 1922-39*, ed. by Michael W. Young & Julia Clark, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

GLAUCO SANGA (Milano 1947) <sanga@unive.it> teaches Anthropological Linguistics and Ethnology at Ca' Foscari University in Venice. He has studied Italian folk cultures, alpine anthropology, oral literature and folkloric philology, anthropological linguistics (jargon, the origin of language), Italian dialectology, and the history of the Italian language. He has taught at the universities in Pavia, Bergamo, Zurich and Los Angeles (UCLA). He is editor of the journal *La ricerca folklorica* and a member of the editorial board of *Rivista italiana di dialettologia and Quaderni di semantica*. His major publications are: *Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole* (Milan 1979); *Il linguaggio del canto popolare* (Milan-Florence 1979); *Premana. Ricerca su una comunità artigiana* (Milan 1979); *Dialettologia lombarda* (Pavia 1984); *La rima trivocalica* (Venice 1992). He has edited various monographic issues of *Ricerca folklorica*, the Italian edition of Jaberg & Jud, *Atlante linguistico ed etnografico dell'Italia e della Svizzera meridionale* (Milan 1987); and the titles *Lingua e dialetti di Bergamo e delle valli* (Bergamo 1987); *Koinè in Italia dalle Origini al Cinquecento* (Bergamo 1990); *Nature Knowledge* (Oxford 2004); *Animal Names* (Venice 2005).

GIORGIO POLITI

La storia lingua morta. Manifesto¹

¹ Questo scritto espone i fondamenti teorici e il piano programmatico d'un'iniziativa cui sto lavorando da tempo, che spero di varare entro l'anno e che intendo possa aprire un primo spazio di ricerca e dibattito fra tutte le scienze riguardanti comunque l'uomo, in vista degli obiettivi che più oltre indicherò. L'iniziativa avrà la forma d'una collana scientifica di largo impatto, il cui titolo – *lo scudo d'Achille* – vuole riferirsi all'interpretazione del celebre episodio di *Iliade*, XVIII, fornita da Ernesto De Martino (cfr. sotto alle note 6 e 34). Ringrazio caldamente *La ricerca folklorica* e Glauco Sanga per l'asilo liberalmente fornitomi, nonché i colleghi e amici S. Arcangeli, F. Barbierato, S.F. Berardini, A. Casellato, S. Crippa, L. Milano, A. Trampus, G. Vallortigara e molti altri, che hanno letto la versione beta del testo, salvandomi da diversi errori. Un pensiero particolarmente grato va a D. Mainardi, che ha tolto le mie riflessioni dal vicolo cieco in cui m'ero infilato, e a G. Ligi il quale con incredibile benevolenza, nello studio che da anni condividiamo, tiene testa ai miei deliri epistemologici. Resta inteso che ogni eventuale scemenza risale alla mia esclusiva responsabilità.

² Arturo MARTINI, *La scultura lingua morta e altri scritti*, a cura di Mario de Micheli, con una biografia critica e un saggio sulla poetica, Milano, Jaca Book, 1983, p. 116.

ABSTRACT

Dead language history. Manifesto (by Giorgio Politi)

This study was conceived as a manifesto for a forthcoming series. Inspired by the crisis towards which history is today heading, it identifies its causes as the collapse of the great ideological and political systems of the late twentieth century, which have prevented any definitive interpretation of that history and have partly rendered obsolete the sequential framework that began with the Bible (i.e., the march of human development) within which history has for the most part couched the results of its investigations. The causes of the collapse are seen to include the outdated and unsophisticated nature of the anthropological models on which these systems were based.

Whereas today the inescapable task of all sciences both of and for man consists in the formulation of new models able to regulate an increasingly complex and changing reality, partly due to the multicultural society being created by globalisation (and therefore no longer exclusively Judaic-Christian), history must allow itself to be thought of much more as a dimension than as a discipline, as a science able not to "reconstruct" a past for ever but to *deconstruct the present* along the various temporal planes from whose interaction the present results – in accordance with a concept already intuited and partly formulated by the founders of the *Annales*.

*La scultura resta quello che è:
lingua morta che non ha volgare,
né potrà mai essere parola spontanea fra gli uomini.
Inutile riesumare gli avanzi del grande emporio antico;
ormai la scultura è assurda se la confrontiamo con la vita ...
Niente giustifica la sopravvivenza della scultura nel mondo moderno.
Però si ricorrono a lei ugualmente nelle circostanze solenni
e per gli usi commemorativi,
come per le epigrafi e per la messa si ricorre al latino².*

1. Nel maggio 1945 uscì a Venezia un *pamphlet* che, fin dal titolo, manifestava il proprio intento provocatorio: *La scultura lingua morta*. Nonostante l'opuscolo fosse breve e, per giunta, tirato in poche decine d'esemplari, l'impressione che suscitò negli ambienti culturali d'allora fu grande, perché il suo autore, Arturo Martini, era uno fra i più grandi scultori viventi.

Non vedo oggi, in campo storico, chi possa vantare una preminenza paragonabile a quella di Martini fra gli artisti plastici del tempo suo; e questo è l'unico motivo per cui il suo appello non può essere riproposto nella medesima forma, con riferimento alle condizioni attuali della storiografia³.

Per il resto, lo stato di crisi profonda in cui versa questa disciplina è cosa più volte se-

gnalata e che si tocca con mano: la si tocca nell'abbandono anzitempo di molti protagonisti della ricerca, nello smarrimento delle riviste specializzate, nella fuga dei più motivati e dotati fra i giovani; eppure questi stessi giovani, che scelgano poi indirizzi letterari, filosofici, antropologici, manifestano quasi di norma un interesse assai vivo per la storia in quanto *dimensione* dei loro

studi: è come, insomma, se la storiografia stesse ripercorrendo oggi a ritroso il cammino che nel secondo dopoguerra, in un clima caratterizzato dall'attesa di grandi svolte, l'aveva portata a occupare il centro dello scenario disciplinare, per lo meno delle scienze sociali, quasi riducendo queste ultime a proprie ancelle.

Oggi invece pare tocchi proprio ad essa il ruolo di scienza ausiliaria; e forse proprio in ciò sta una prima traccia utile a trovar la via d'uscita dal labirinto in cui s'è cacciata. Del resto, anche il grande Martini, alla vigilia della seconda edizione del suo libello nel febbraio 1947, poco prima di morire, ebbe cura di precisarne meglio il senso, dichiarando a Giovanni Mardersteig: «La statuaria è morta, ma la scultura vive»⁴.

2. Che la cultura europeo-occidentale riconosca le proprie origini, oltre che nel Cristianesimo, nella civiltà classica greco-latina, è affermazione ritenuta di per sé evidente. Io credo invece che si tratti di un giudizio ideologico nella sostanza e unilaterale sotto il profilo empirico, e quindi falso, nella misura in cui, con un'operazione di tipo volontaristico totalmente arbitraria, relega al ruolo di mummie inerti, di oggetti da museo nel senso deterioro del termine, tutte le civiltà del Vicino Oriente antico, dall'assira alla babilonese all'egizia (per non nominare che le più note), senza la cui eredità il pensiero greco medesimo non sarebbe mai

nato; se per esempio può essere sostenibile, com'è pur stato detto, che l'intera storia della filosofia occidentale altro non sarebbe se non un lungo commento a Platone, è pur vero che, in assenza della ben più vetusta concezione circa il valore performativo della parola, il pensiero platonico non sarebbe mai potuto nascere.

Queste considerazioni però risultano valide anche per quanto in particolare qui ci riguarda e cioè le origini del pensiero storico così come noi lo intendiamo. Per gli antichi Greci infatti, così come per i Latini dopo di loro, non diversamente che per tutte le grandi culture del Vicino Oriente antico e oltre, il mondo ordinato entro cui l'uomo vive, il *cosmo*, strutturato secondo un ininterrotto susseguirsi di cicli sempre identici, in perpetuo equilibrio instabile con le circostanti e incombenti potenze del caos⁵, poste oltre il limite rappresentato dallo *ultimo fiume Oceano senz'onda* che circonda lo scudo d'Achille⁶, rappresenta una grandezza costante, immutabile, priva di qualsiasi sviluppo, il proscenio perpetuo sul quale l'uomo recita la propria commedia.

Questa prospettiva, del resto, fornisce la base dell'utilità della storia secondo la concezione degli antichi greci e latini: l'*historia* può essere *magistra vitae* proprio perché in essa nulla mai cambia, nulla di realmente nuovo accade. Lo studio delle *res gestae* del passato può quindi fornire ammaestramenti per il presente e il futuro: per

comprendere la storia umana occorre conoscere la natura e le azioni degli uomini.

Nella cultura europea, però, questa prospettiva coesiste e si alterna con una seconda concezione della storia, specularmente opposta, e che non ha origini greco-latine, ma ebraiche. Di fronte al disastro totale rappresentato dalla distruzione del Primo tempio e al crollo del Regno di Giuda sotto i colpi della conquista assira prima e babilonese poi, il ceto sacerdotale ebraico dovette comprendere che la contromisura di gran lunga più importante consisteva nel *salvare Dio*: in luogo di ricavare dal crollo della propria civiltà la conclusione, allora comune, che i propri dèi erano stati sconfitti dalle divinità nemiche – idea il cui sbocco inevitabile sarebbero state, come dimostreranno secoli più tardi le vicende delle civiltà americane sotto i colpi dei *conquistadores*, l'assimilazione e la scomparsa del gruppo umano in quanto tale – i capi ebrei si convinsero che tanto i falsi dèi forestieri quanto i sovrani vincitori altro non fossero se non strumenti dell'unico Dio per punire l'infedeltà del Suo popolo.

Declinando in chiave monoteista un'idea d'origine assira, quella del *patto* fra dèi e uomini, quei ceti dirigenti diedero in tal modo vita a una concezione unica nel mondo antico, quella del *popolo eletto*, la cui struttura consentiva di “spiegare”, e quindi di rendere tollerabili, le miserie presenti, mantenendo intatta l'identità

⁷ Una stupefacente consapevolezza di questo ruolo etnico-difensivo del monoteismo sembra trasparire da un passo del Deuteronomio 4, 25-31, presentato come parte del discorso con cui Mosé, prima di morire, alla vigilia dell'ingresso nella Terra promessa, esorta Israele: «Quando avrai de' figliuoli e de' figliuoli de' tuoi figliuoli e sarete stati lungo tempo nel paese, se vi corrompete, se vi fate delle immagini scolpite, delle rappresentazioni di qualsivoglia cosa, se fate ciò ch'è male agli occhi dell'Eterno, ch'è l'Iddio vostro, per irritarlo, io chiamo oggi in testimonio contro di voi il cielo e la terra, che voi ben presto perirete, scomparendo dal paese di cui andate a prender possesso di là dal Giordano. Voi non vi prolungherete i vostri giorni, ma sarete interamente distrutti. E l'Eterno vi disperderà fra i popoli e non resterete più che un piccol numero fra le nazioni dove l'Eterno vi condurrà. E quivi servirete a dèi fatti da mano d'uomo, dèi di legno e di pietra, i quali non vedono, non odono, non mangiano, non fiutano. Ma di là cercherai l'Eterno, il tuo Dio; e lo troverai, se lo cercherai con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua. Nell'angoscia tua, quando tutte queste cose ti saranno avvenute, negli ultimi tempi, tornerai all'Eterno, all'Iddio tuo, e darai ascolto alla sua voce; poiché l'Eterno, l'Iddio tuo, è un Dio pietoso; egli non ti abbandonerà e non ti distruggerà; non dimenticherà il patto che giurò ai tuoi padri» (*La sacra Bibbia*, nella versione riveduta sui testi originali, Edizione 1965, Ginevra-Genova, Casa della Bibbia, p. 152).

⁸ Y. HOFFMAN, in *Atlante storico del popolo ebraico*, Bologna, Zanichelli, 1995, pp. 18-19, 26-27.

⁹ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986 [orig. *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985].

specifico del gruppo umano in vista di tempi migliori, considerati come del tutto certi⁷.

Conseguenza inevitabile dell'applicazione di queste idee, frutto d'un formidabile algoritmo adattativo, che ha consentito a parte del popolo ebraico, unico in tutta la storia umana nota, di attraversare trenta secoli mantenendo la propria riconoscibilità, era un autentico terremoto nell'orizzonte della coscienza storica: la storia diviene la diretta emanazione di un piano divino, dell'unico Dio; essa «non ha nulla a che vedere con una successione di avvenimenti casuali; è lo strumento che il Creatore sceglie per far conoscere la propria volontà ed inculcare nelle genti i suoi principi». «La storia non ha solo una logica, ma anche una direzione»; la certezza «che la storia degli uomini è regolata da leggi e tende verso un obiettivo definito da una potenza trascendente [...] fonda un'escatologia; ma costituisce anche uno dei fondamenti del pensiero storico occidentale». Sono stati insomma i profeti veterotestamentari coloro che «hanno inventato l'escatologia, senza la quale la storia dell'Occidente, da Gesù a Marx, sarebbe davvero incomprendibile»⁸.

Il quadro essenziale di riferimento che compendia questa nuova concezione della storia e che molto ha contribuito a trasmetterla nei secoli, fino ai giorni nostri – dai *Dodici articoli* dei contadini tedeschi alla rivoluzione puritana, da Calvino e Knox alla rivoluzione

americana, dagli ultimi sermoni di Savonarola al *principio speranza* di Bloch, alla teologia della liberazione, al movimento per i diritti civili negli Usa degli anni Sessanta del Novecento – è costituito dalla storia biblica dell'affrancamento d'Israele dalla schiavitù d'Egitto, così come contenuta in *Esodo*, *Numeri*, *Deuteronomio*⁹. Poco rileva che oggi molti studiosi considerino l'uscita dall'Egitto sotto la guida di Mosé un *romanzetto babilonese* inserito nella Bibbia a legittimazione d'un programma teocratico, un modo metaforico per esprimere la “uscita” dei regni d'Israele e di Giuda dall'influenza egizia nel XII secolo¹⁰; l'*Esodo* non è una teoria, ma una storia, una cornice narrativa divenuta parte della coscienza culturale dell'Occidente; è un viaggio in avanti, nel tempo e nello spazio, una marcia guidata da Dio verso una meta che rompe l'idea dell'eterno ritorno e coincide con una trasformazione, con un progresso morale. Il movimento nello spazio diventa movimento da un regime politico a un altro – una metafora comune nel linguaggio politico occidentale, dal *Marchons!* della *Marsigliese*, al socialista *Avanti*, agl'infiniti *movimenti* – operaio, contadino, studentesco, femminista – di cui pullula la nostra vicenda politico-sociale.

Le origini veterotestamentarie della coscienza storica europea sono state colte, e fatte oggetto di animati dibattiti, da tempo. Anni or sono è stato K. Löwith a sostenere che «la

moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico». Questa secolarizzazione sarebbe infatti autocontraddittoria: «giustificando gli eventi storici mediante il loro rapporto con uno scopo da realizzare attraverso la totalità del processo, la filosofia della storia postula un compimento temporale del movimento storico. Ma questo postulato può essere oggetto di fede, non già di sapere». Insomma, secolarizzando il modello escatologico si distrugge l'unico fondamento possibile del modello escatologico stesso, cioè la fede¹¹.

In realtà l'argomentazione di Löwith si basa su un paralogismo, perché deduce dalla indimostrabilità della sussistenza nella storia d'un fine *trascendente* l'impossibilità della sussistenza in essa di *qualsiasi* fine, cioè di qualsiasi prospettiva finalistica. Ora, vi sono senz'altro ottimi motivi per negare il finalismo come categoria *oggettiva*, per negare cioè che, sia in natura che nelle vicende umane, operino forze tali da indirizzarne gli sviluppi secondo linee indipendenti dalla volontà e dalla consapevolezza dei singoli – dei cosiddetti “fini” della storia indipendenti dalle volontà dei singoli uomini. Ma vi sono motivi altrettanto validi per sostenere l'esistenza del finalismo come categoria *soggettiva* propria della nostra specie, sia esso o meno radicato addirittura nella struttura della mente umana su base biologi-

³ Nel corso di queste pagine utilizzerò spesso il termine *storia*, in modo per lo più promiscuo, a intendere sia l'insieme materiale delle vicende umane nel loro svolgersi, sia la *storiografia*, intesa come la disciplina che quelle stesse vicende prende a proprio oggetto. Mi auguro che il contesto eviti ogni possibile confusione.

⁴ MARTINI, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁵ N. COHN, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, Second Edition, Yale, Yale University Press – New Haven and London, 2001.

⁶ L'interpretazione dell'episodio di *Iliade*, XVIII, fornita da E. DE MARTINO sta in *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Boringhieri, 1975 [1ª ed. come *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, 1958], pp. 231-235; il verso in corsivo è tratto dall'*Alexandros* di G. PASCOLI.

co-adattativa, come alcuni autori ritengono¹². In altre parole, il fatto che la storia non abbia *di per sé* finalità alcuna non impedisce agli uomini di perseguirne quante ne vogliono: il fine della storia può consistere benissimo nel fine che gli uomini decidono di dare alla loro storia.

Con queste considerazioni siamo giunti al nocciolo del nostro attuale problema. Con la fine del *secolo breve* le residue prospettive d'individuare un fine per la storia umana si sono totalmente oscurate; d'altra parte l'evidenza delle trasformazioni che caratterizzano più che mai il mondo contemporaneo esclude qualsiasi ritorno a modelli di tipo classico. Come gli déi de *L'anima buona del Sezuan*, i numi della storia sono così risaliti in cielo sulla loro nuvoletta rosa proprio quando c'era più bisogno di loro¹³.

3. Pure, già le brevi considerazioni sviluppate nelle pagine precedenti paiono fornire alcuni suggerimenti utili (anche se, per il momento, solo in negativo) a che la storia possa uscire dalla propria crisi. Ho sostenuto come, oltre il ristretto ambito degli addetti ai lavori, un ampio e variegato pubblico la consideri preziosa in quanto disciplina ausiliaria; ora comincia a risultare plausibile che, se vuole conquistare nuovi interlocutori, soprattutto fra i giovani, la storia debba intraprendere un cammino specularmente opposto a quello fatto nei decenni trascorsi, muovendosi decisamente dal-

l'estrema specializzazione dei propri temi di ricerca, in cui s'è ridotta, verso obiettivi il più possibile ampi.

È questa, a mio avviso, una conseguenza necessaria di quella caduta d'ogni punto di riferimento generale cui poco sopra ho fatto cenno: la specializzazione è sempre *pars pro toto*, è indagine particolare di qualcosa; le microstorie hanno ragion d'essere nella misura in cui sussistono ipotesi complessive da verificare nel dettaglio; in assenza di queste, cessano di avere senso. Se, per esempio, si è convinti che la società presente stia per cedere il passo a una società nuova, lo studio della transizione dal feudalesimo al capitalismo acquista interesse e, in questo quadro, persino la storia agraria d'un piccolo paese può risultare appassionante; se invece cade ogni prospettiva di cambiamento razionalmente controllabile, quella medesima storia, ma storie anche ben più vaste, non riguarderanno più nessuno. Leggo gl'indici delle riviste specializzate; gli stessi titoli che pochi anni fa imprigionavano la mia attenzione ora suscitano, perfino in me, stizza e noia.

Conosco le obiezioni che si sollevano nei confronti di oggetti molto ampi di ricerca: la vastità della bibliografia, la grande quantità delle fonti. Ma si tratta di obiezioni epistemologicamente prive di senso: in primo luogo perché la mole delle fonti appare in realtà tale solo considerando la ricerca come un'attività esclusivamente individuale, ma ciò non dipen-

de da qualche sorta di ostacolo metafisico o di maligna divinità, ma solo dai ricercatori stessi; in secondo luogo perché la maggiore o minore ampiezza del campo d'indagine costituisce un mero problema di scala: la scala di un lavoro è dettata dai problemi che si vogliono affrontare e determina a sua volta qualità e quantità delle fonti necessarie.

L'idea, poi, che, avvicinandosi sempre più a realtà presuntivamente quotidiane, vale a dire aumentando la scala stessa, si possano cogliere chissà quali essenze metafisiche, precluse a chi invece opera su spazi più ampi, costituisce una mera illusione ottica, perché la scala della ricerca può essere aumentata di continuo senza che si tocchi mai un limite ultimo della realtà. «Solo dopo aver conosciuto la superficie delle cose» afferma il signor Palomar «ci si può spingere a cercare quel che c'è sotto. Ma la superficie delle cose è inesauribile»¹⁴.

4. Il disorientamento sembra dunque essere ciò che caratterizza i contemporanei, non più in grado né di cogliere alcuna direzione trascendente che dia senso alle opere umane né di attribuirne loro una immanente. *Nave senza nocchiero in gran tempesta*, il mondo attuale appare in preda a una folle corsa verso il niente. Vale la pena allora di chiedersi cosa abbia prodotto quest'esito, quali siano state le cause del crollo dei cosiddetti socialismi reali non meno che dei "libe-

rismi" di vario conio a quelli specularmente correlati.

È ovvio che qui le analisi dovrebbero essere molto complesse e proprio per questo motivo ritengo sarebbe buona cosa che almeno qualcuno cominciasse a farle seriamente, al di fuori delle guerre ideologiche di un secolo ormai defunto; il cosiddetto crollo del comunismo, in particolare, è stato accolto come se si trattasse d'un evento ovvio, naturale, scontato, nonostante solo pochi anni prima quasi nessuno ne avesse avuto il benché minimo sentore¹⁵.

Reso dunque il rituale omaggio alla complessità del problema, mi sembra di poter affermare che uno dei maggiori motivi, se non il massimo, di quel crollo, così come dei fallimenti di ogni altra teoria economico-sociale del secolo scorso, debba essere rintracciato nella vetustà e nella rozzezza dei modelli antropologici in base a cui quelle dottrine operavano.

La scimmietta ha fame, o forse è solo golosa. Tenta invano di raggiungere la banana appesa sopra la sua testa, ma non c'è niente da fare: il frutto sta troppo in alto e nemmeno salendo sullo sgabello messo a disposizione il tentativo riesce. La scimmietta si accuccia in un angolo della stanza e osserva l'ambiente: poi afferra uno dei bastoni che vede appoggiati alla parete, sale sullo sgabello e la banana è sua.

La scimmietta dell'esperienza condivide con noi e con pochi altri esseri viven-

ti una capacità straordinaria: quella di creare nella propria testa una rappresentazione del mondo entro cui poter agire in modo virtuale prima di trasferire all'esterno il procedimento ideato. Com'è ovvio, la riuscita del processo dipende sia dalla fedeltà della rappresentazione sia dalla capacità di non confonderne gli elementi con altri oggetti del proprio mondo interiore, necessari solo al funzionamento interno della mente medesima. Ma non precipitiamo il discorso; basti qui tener fermo che quanto vale per un atto semplice, come far cadere una banana con un bastone, vale anche per le procedure più sofisticate e complesse.

In altre parole, non è possibile costruire alcuna teoria economico-sociale, non è possibile intraprendere alcuna attività di governo, senza disporre di uno o più modelli, espliciti o impliciti, dei soggetti che stanno al centro di tali costruzioni – senza disporre cioè di uno o più modelli antropologici.

In altri tempi la discussione in merito a questi modelli ha assunto le vesti di un dibattito su una presunta "natura umana". Ora, come ho avuto modo di sostenere già altrove¹⁶, non disponiamo di alcun elemento che ci autorizzi a supporre l'esistenza di tale natura, se intesa come un insieme organico e strutturato di caratteristiche mentali definite; i pochi indizi che, alla data attuale, sembrano poter far risalire a una memoria di specie, cioè a una memoria filogeneticamente trasmessa, indicano per di più che, qua-

lora una tale natura esistesse, sarebbe per dir così una scatola vuota, cioè un insieme di filtri idonei a orientare il singolo nel proprio ambiente – qualcosa insomma di molto diverso dal celebre aforisma d'osteria in base a cui *l'uomo è una bestia*.

Quand'anche però ammettessimo l'esistenza d'una natura umana, non andremmo da nessuna parte perché, a meno di non voler regredire nella storia del pensiero ben oltre Kant, non saremmo comunque mai in grado di conoscerla. Un dibattito sulla natura umana può quindi rivestire qualche interesse al massimo per dei teologi, non certo per scienziati i quali, necessariamente, dovranno accontentarsi di formulare, appunto, modelli utili alla conoscenza e all'azione sociale.

Riprendiamo ora la riflessione sul "socialismo reale". Questo immane tentativo, che ha coinvolto per quasi un secolo gran parte della popolazione terrestre, è stato costruito, non meno del biblico gigante dai piedi d'argilla, su un assunto antropologico di base la cui elementarietà, perlomeno vista oggi, con il senno del poi, non cessa di stupire, e secondo cui l'uomo rappresenta interamente una funzione della società in cui è nato e opera – ricordo come un geniale vignettista di simpatie ideologiche del tutto opposte mettesse alla berlina questo principio piazzando nei punti più improbabili dei suoi fumetti, vagamente boschiani, un roseo porcello che con aria mesta dichiarava: «Sono

¹⁰ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Bari, Laterza, 2006⁵, specie alle pp. 305-311, 381-382.

¹¹ K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Prefazione di Pietro Rossi, Milano, il Saggiatore, 1989, p. 12. L'opera appare per la prima volta come *Meaning in History*, University of Chicago Press, 1949, poi in tedesco come *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; in italiano per la prima volta con le Edizioni di comunità, Milano 1963, poi 1972².

¹² V. GIROTTI, T. PIEVANI, G. VALLORTIGARA, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Torino, Codice Edizioni, 2008.

¹³ B. BRECHT, *L'anima buona del Sezuan*, tr. it. di G. Pignolo, atto X, in *Teatro* vol. III, a c. di E. Castellani, Torino, Einaudi, 1974, pp. 118-120.

¹⁴ I. CALVINO, *Palomar*, Torino, Einaudi, 1983, p. 57.

¹⁵ Scrivo «quasi» perché, curiosamente, proprio la famigerata "banda dei quattro" aveva intuito con grande esattezza l'evoluzione dell'Unione sovietica fin dagli inizi degli anni Settanta. Ma questa è un'altra faccenda.

¹⁶ Nel saggio *Il telaio incantato. Fenomeni storici inspiegati ed epistemologia storica*, presentato al convegno veneziano *Le malattie dell'anima* il 2 ottobre 2007 e di prossima pubblicazione.

un maiale per colpa della società».

Curiosamente, questo assunto conviveva poi con una concezione metafisica dell'uomo di lontana matrice rousseauviana: nel primo Novecento non era raro trovare, nelle sezioni di partito socialiste, quadri che a recto recavano magari immagini devozionali (nella eventualità di visite altrettanto improvvise quanto sgradite) e a verso quella d'un Cristo vestito di rosso e incorniciato dal motto: «La natura ha creato gli uomini liberi e uguali, la società li ha resi diversi». Ciò deve leggersi, ovviamente, nel senso che la natura crea gli uomini liberi, uguali e buoni e la società li rende servi, diseguali e cattivi.

Conseguenza inevitabile di questa impostazione era che solo cambiando la struttura economica si sarebbe potuta creare una società di uomini liberi e giusti. Ciò peraltro evocava il celebre paradosso dell'uovo e della gallina: se una parte considerevole della società presente è formata da uomini corrotti, come sarà possibile il riscatto? Il problema veniva affrontato ricorrendo a un modello politico tratto, nell'immediato, dall'esperienza rivoluzionaria giacobina, ma risalente forse, nelle sue prime formulazioni, all'avanguardia militante cattolica controriformata: la dittatura provvisoria.

L'idea di base assimilava qui lo stato del peccatore, di buona o di mala voglia pentito, a quella d'un convalescente appena uscito da una malattia

potenzialmente mortale, e perciò ancor debole; si riteneva di dover creare una condizione intermedia in cui potenti misure profilattiche rendessero inoperanti gli agenti del male, fino allo stato di salute definitivo. Trasferendo questo assunto su grande scala, l'intera società diventava una sorta di conservatorio, simile a quelli che, nel secolo XVI, ospitavano le convertite o le prostitute tolte dalla strada. Una volta poi estinti gli esponenti della vecchia società corrotta, la nuova struttura economica avrebbe provveduto a generare solo uomini nuovi, rendendo superflua ogni misura costringitiva – gli eventi del secolo scorso si sono incaricati di mostrare quanto questi assunti fossero lontani dalla realtà.

L'esempio però forse più crudo, e maggiormente disponibile nella nostra esperienza attuale, di quanto un modello antropologico possa differire dalla realtà empirica è dato dalla diffusione della rete globale durante gli ultimi dieci anni. Al centro delle campagne pubblicitarie promosse dalle aziende del settore, non meno che dei numerosi dibattiti in proposito, campeggia un modello di utente per lo più giovane, moderno, dinamico, che utilizza la rete per comunicare variamente con i propri simili, scaricare musica e testi, interagire con l'amministrazione pubblica e con il mercato. Nella realtà quotidiana, la massima parte del traffico è costituito invece da pornografia: l'immenso sforzo economico, scientifico,

tecnologico rappresentato dalla rivoluzione digitale serve soprattutto le zone meno moderne e tecnologiche della nostra personalità.

La fabbrica d'un modello è operazione complessa e difficile, dove con sorprendente frequenza essere e dover essere si scambiano il posto. Alle difficoltà tradizionali se ne aggiunge oggi, poi, una del tutto inedita: una delle pochissime caratteristiche certe grazie a cui si distingue il secolo che avanza è infatti il carattere planetario della sua storia, una storia entro cui, ormai, il mondo "occidentale" è destinato a svolgere un ruolo minoritario. Di conseguenza, i modelli antropologici propri del secolo XXI non potranno essere elaborati tenendo conto solo della cultura europea e della variante americana d'essa – il che comporta fra l'altro, per quanto ci riguarda, un'importante conseguenza: anche se nessuno ha il coraggio di proclamarlo apertamente, ciò significa che viviamo già oggi in una società post-cristiana.

5. Vano è dunque sperare di poter riprendere il filo del labirinto in cui si aggira la società presente senza risolvere il problema di come costruire modelli praticabili di noi stessi. Sembra configurarsi in questi termini il compito comune non dirò delle scienze sociali ma, ben più in generale, di tutte le scienze dell'uomo, agli albori della nuova epoca. La storia non può mancare all'appello; e non può non chiedersi

se gli strumenti e gli orizzonti finora adottati nel suo ambito siano o meno all'altezza della sfida.

Ma cos'è, poi, la storia? Una prima risposta che si potrebbe dare, a livello di senso comune, è che la storia rappresenti la scienza del passato. Un'idea di tal genere cozza però subito contro un'obiezione formidabile, e cioè che il passato, per definizione, *non esiste*: la storia quindi non può essere scienza, perché priva di oggetto — il suo oggetto non c'è. D'altra parte, quand'anche immaginassimo uno "spazio" temporale in guisa di contenitore vuoto, entro esso non potrebbe sussistere alcun soggetto organico definibile come "il passato"; nessuno sarebbe oggi così pazzo da autodefinirsi come uno scienziato del "presente", perché nessuno potrebbe dirsi esperto di economia come di religione, di politica internazionale come di climatologia e via discorrendo. Il "passato" di cui lo storico si proclama conoscitore, dunque, si riduce nei fatti a pochi aspetti, privilegiati in virtù d'una valorizzazione arbitraria.

Ammettiamo però per assurdo che esista uno storico, o meglio, ch'esista una gigantesca *équipe* di storici, in grado di padroneggiare le più diverse dimensioni della vita sociale: potremmo allora dire che una tale struttura sarebbe in grado di "conoscere il passato" o almeno, per utilizzare un'altra variante del medesimo concetto, di "ricostruire il passato"?

Ho trascorso buona parte

dei miei primi anni in mezzo ai contadini dell'appennino reggiano, dove ho tuttora molti parenti; la circostanza che i miei non potessero farmi trascorrere vacanze vere ha fatto sì che mi toccasse l'immenso privilegio di vivere dall'interno *the world we have lost* proprio nel momento della sua fine, riportandone un ricordo indelebile. Agli inizi del decennio successivo, migliorate le condizioni economiche della mia famiglia, persi i contatti con i luoghi della mia infanzia, da cui rimasi lontano per oltre quarant'anni, quando un caso fortuito mi portò a rivisitarli.

Non ricordo dove, ho letto che, nonostante l'olfatto si sia indebolito nella nostra specie, resta comunque il senso che più d'ogni altro s'imprime nella memoria; so però molto bene che, appena sceso dalla corriera, il vento serotino mi portò, assieme all'odore inconfondibile del latte appena munto e della legna bruciata nelle cucine, un'emozione così violenta da farmi salire le lacrime agli occhi. In quella circostanza, il vecchio storico ha creduto davvero di compiere un balzo nel passato, perché *il passato* erano per lui quegli odori, le voci delle persone e degli animali, i rumori dell'aia, i sapori della tavola. L'immagine del mio passato è inconcepibile senza questo cosmo di sensazioni; ma nessuno storico, nemmeno lavorando mille anni, sarebbe mai in grado di farle percepire a nessuno. *Il passato*, nella sua globalità organica, è dunque perduto, perduto per

sempre; novello Enea, lo storico tenta di abbracciarlo, nel regno delle ombre che frequenta, ma sente ogni volta tornargli al petto le mani.

Tre volte cercò di circondargli il collo con le braccia. tre volte invano afferrata l'immagine sfuggì dalle mani; pari ai lievi venti, simile ad alato sogno¹⁷.

Limiti non meno seri, anche se di natura in parte diversa, incontrerebbe del resto chi credesse di accrescere la propria capacità conoscitiva dedicandosi solo al "presente" – qualunque cosa si celi dietro le ambiguità di questo termine – "poiché, nell'immenso tessuto di eventi, di gesti e di parole che compongono il destino di un gruppo umano, l'individuo non scorge mai più di un angolino, angustamente limitato dai suoi sensi e dalla sua facoltà di attenzione"¹⁸; in effetti, noi viviamo entro un mondo *creduto e rappresentato*¹⁹.

6. La storia, dunque, non "conosce" e non "ricostruisce" il passato; secondo la visione più tradizionale, essa accerta alcuni fenomeni e li dispone poi entro una cornice narrativa sequenziale orientata – la familiare metafora del "cammino umano", che giunge fino ai nostri giorni e pretenderebbe, con ciò, di spiegarli. L'inconsistenza epistemologica di questa prospettiva è stata denunciata da tempo e non fa quindi bisogno soffermarvisi. L'idea biblica della storia come una marcia nel tempo è solo una delle molte metafore attraverso

¹⁷ «Ter conatus ibi collo dare brachia circum, / ter frustra comprehensa manus effugit imago, / par levibus ventis volucricque simillima somno», VIRGILIO, *Eneide*, VI, 700-702, a c. di E. Paratore, tr. di L. Canali, Milano, Mondadori, 1979.

¹⁸ M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1973⁴ [tr. it. de *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris 1949], p. 59.

¹⁹ Cfr. *Il telaio incantato*, già citato sopra a n. 16.

cui leggere la nostra realtà; ha i suoi vantaggi e i suoi limiti; l'atteggiamento più razionale nei confronti d'essa è di non considerarla come l'unica proponibile e di chiedersi se costituisca, oggi, la modalità più idonea per affrontare i problemi di fronte a cui ci troviamo.

Se si abbandonerà la metafora che equipara lo scorrere del tempo a un moto spaziale, apparirà evidente che la storia non è in effetti una *disciplina*, ma una *dimensione*: lo studio dei fenomeni nella loro temporalità. Questo rende però indispensabile chiedersi cosa sia il *tempo*.

A ben pensarci può sembrare curioso, ma negli ormai quasi quarant'anni della mia militanza in campo storico non ho mai incontrato un solo professionista della ricerca che si sia posto, per lo meno in modo consapevole e sistematico, questa domanda; gli storici, del resto, reagiscono per lo più a qualsiasi quesito anche solo lontanamente filosofico che faccia capolino dalle loro carte con il medesimo terrorizzato ribrezzo che proverebbero se si trovasse fra le mani uno scarafaggio, e questo con tanta maggior vivacità quanto più da vicino il problema li riguardi. Del resto, si scrive per i concorsi, dunque per altri storici; rompere la congiura del silenzio potrebbe risultare pregiudizievole.

Di fronte al problema che rappresenta la sostanza medesima del loro lavoro, pertanto, gli storici, non importa a quale subcorporazione appartenenti

– contemporaneisti, modernisti, medievisti, antichisti ecc. – si rifugiano dietro la rassicurante immagine volgare del tempo, secondo la quale esso è, analogamente allo spazio, una sorta di contenitore unitario, di ambiente vuoto, entro cui hanno luogo, in sequenze lineari, gli eventi; a differenza dello spazio, però, il tempo avrebbe la caratteristica d'essere di per sé dinamico secondo un moto monodirezionale: di qui le numerose fantasie letterarie su poteri o macchine in grado, invece, di viaggiare avanti e indietro nel tempo, così come si fa nello spazio.

In parole povere: la concezione popolare identifica il tempo con la nostra unità di misura d'esso, con il tempo astronomico valevole per l'infimo angolo d'universo in cui viviamo; essa sostanzializza alcuni specifici eventi regolari – la rotazione del nostro pianeta attorno a sé medesimo e al sole – che in effetti sono eventi così come miliardi di altri, conferendo dignità ontologica a un'illusione ottica; per noi, che su questo pianeta viviamo, è certo molto comodo assumerne i moti astrali a noi più prossimi come parametri in base a cui poter ridurre a denominatore comune gl'infiniti diversi tempi dei quali si compone in effetti la nostra esperienza, così come era molto utile, nell'antica Europa, effettuare i calcoli in una unica, inesistente moneta detta, proprio per ciò, *moneta di conto*; ma, come questa moneta, la mitica *lira imperiale*, non fu mai coniata, perché

il suo scopo non era di servire come mezzo di pagamento, ma di consentire la comparabilità fra le infinite specie monetarie materialmente circolanti, così a termini quali anno, mese, giorno, non corrisponde alcuna realtà sostanziale e comune sul piano cosmico, dove la rilevanza dei moti d'un pianeta insignificante attorno a una piccola stella entro una galassia marginale è prossima allo zero. Quanto comunemente s'intende allorché si parla *del tempo* rappresenta in effetti la nostra unità di misura *dei tempi*.

Eppure sono già trascorsi ottant'anni tondi tondi da quando un manipolo di pionieri, divenuto poi l'avanguardia riconosciuta e riverita (almeno a parole) della storiografia mondiale, ha posto tutte le premesse per una ben diversa prospettiva. La battaglia ingaggiata dal gruppo delle *Annales* contro la storiografia diplomatico-militare fino allora dominante, l'*histoire-bataille*, l'*histoire événementielle*, era tutta condotta in base alla distinzione fondamentale fra *eventi* e *strutture*. Questa distinzione conteneva già, *in nuce*, quel concetto di *longue durée* che sarebbe toccato poi a Fernand Braudel applicare praticamente nella sua opera maggiore e formulare in termini espliciti a livello teorico. A sua volta, l'idea della compresenza, entro lo sviluppo storico, di fenomeni muniti di durate diverse – brevissime e brevi, medie, lunghe – anzi, l'idea che la storia stessa altro non fosse se non la risultante dell'interazione di

tali diverse durate, conteneva implicitamente la nozione rivoluzionaria d'una *molteplicità del tempo storico* o, meglio, dell'esistenza di *tempi plurimi*²⁰.

Purtroppo, però, le premesse sono rimaste tali: né Braudel né alcun altro, entro e fuori le *Annales*, ha poi mai portato oltre il discorso finché, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, la tematica stessa della *lunga durata* è scomparsa perfino dal dibattito storiografico francese. Si è forse trattato d'un'occasione perduta; forse la coincidenza cronologica fra le prime riflessioni della rivista francese e gli sviluppi della fisica contemporanea rappresentava qualcosa di più che non un mero accidente. In ogni caso, credo sia proprio di qui che occorra riprendere il discorso.

L'idea stessa della molteplicità del tempo storico comporta infatti, a fil di logica, alcune conseguenze immediate e necessarie. Innanzitutto, una distinzione netta fra la temporalità e la misurazione d'essa, attuata in virtù della scelta, convenzionale e arbitraria, di alcuni fenomeni assunti come unità di misura. Ma, in secondo luogo, essa comporta l'idea che il tempo, come lo spazio, non rappresenti in alcun modo una sorta di contenitore vuoto, ma di proprietà costitutiva d'ogni singolo soggetto esistente – filosoficamente, si potrebbe dire, di *predicato dell'essere*. Se, con un puro atto d'astrazione intellettuale, proviamo a raffigurarci una porzione d'universo totalmente vuota, non riusciremo a concepire in

essa alcun tempo, né alcuno spazio: tempi e spazi comincerebbero ad esistere solo nel momento in cui questa porzione fosse occupata da qualcosa.

Pertanto, nella storia non esiste *il tempo*, se non come mera unità di misura degli'infiniti e diversi tempi propri degli'infiniti esseri che vi si muovono; ciò che chiamiamo sviluppo storico può quindi essere concepito come il luogo dei punti d'interazione di queste innumerevoli durate.

7. In un celebre passo, richiamato e citato con molta frequenza, B. Croce proclamava e argomentava con grande efficacia, nel 1937, il carattere di contemporaneità proprio, oltre qualsiasi classificazione accademica, di ogni "vera storia":

"Storia contemporanea" si vuol chiamare la storia di un tratto di tempo, che si considera un vicinissimo passato: dell'ultimo cinquantennio o decennio o anno o mese o giorno, e magari dell'ultima ora e dell'ultimo minuto. Ma, a voler pensare e parlare con istretto rigore, "contemporanea" dovrebbe dirsi sola quella storia che nasce immediatamente sull'atto che si viene compiendo, come coscienza dell'atto; la storia, per esempio, che io faccio di me in quanto prendo a comporre queste pagine, e che è il pensiero del mio comporre, congiunto necessariamente all'opera del comporre [...] "Storia non contemporanea", "storia passata", sarebbe invece quella che trova già innanzi a sé una storia for-

mata, e che nasce perciò come critica di essa storia, non importa se antica di millenni o remota di un'ora appena. Senonché, considerando più da vicino, anche questa storia già formata, che si dice o si vorrebbe dire "storia non contemporanea" o "passata", se è davvero storia, se cioè ha un senso e non suona come discorso a vuoto, è contemporanea, e non differisce punto dall'altra. Come dell'altra, condizione di essa è che il fatto, del quale si tesse la storia, vibri nell'animo dello storico [...] E se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si vuol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente [...] Ho richiamato codeste formole della tecnica storica per togliere aspetto di paradosso alla proposizione: che "ogni vera storia è storia contemporanea" [...] D'altro canto, fermato l'indissolubile nesso di vita e pensiero nella storia, spariscono a un tratto e totalmente, e quasi non si riesce più neppure a concepirli, i dubbi che si sono mossi intorno alla certezza e all'utilità della storia. Come mai potrebbe essere incerto ciò che è un presente produrre del nostro spirito? Come potrebbe essere inutile una conoscenza, che risolve un problema sorto dal seno della vita?"

²⁰ Ancora insuperata, per chiarezza e lucidità, rimane a mio avviso l'analisi delle *Annales* fatta da G. BARRACLOUGH, *Atlante della storia 1945-1975*, Bari, Laterza, 1977, pp. 45 sgg.; per gli sviluppi successivi, v. F. BRAUDEL, *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, in ID. (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, Bari, Laterza, 1974, pp. 152-193 (comparso in originale sulle *Annales* nel 1958), più i due saggi in risposta da parte di WALT W. ROSTOW, *Storia e scienze sociali: la lunga durata*, e di W. KULA, *Storia ed economia: la lunga durata, ibidem*, pp. 194 sgg.

²¹ B. CROCE, *Storia, cronaca e false storie*, da *Filosofia. Poesia. Storia. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore*, in "I classici del pensiero italiano", vol. XVI, Biblioteca Treccani e Il Sole 24 Ore S.p.A., 2006, pp. 443-45.

A distanza di quasi un secolo, ritengo queste affermazioni ancora larghissimamente condivisibili, e come tali non manco mai di presentarle ai miei studenti, pur con qualche riserva: la posizione crociana infatti ha a mio avviso il limite della sua stessa efficacia, il limite cioè di assumere, in modo unilaterale ed esclusivo, il punto di vista del soggetto che fa, vuoi per ricerca, vuoi per fruizione, storiografia. Questo approccio corrisponde senza dubbio al sentire comune, immediato: si tratta però dell'unico approccio possibile? Di più: si tratta dell'approccio oggi più utile a livello scientifico, e non solo scientifico? Torniamo per un attimo al signor Palomar:

La terrazza è a due livelli: un'altana o belvedere sovrasta la baraonda dei tetti su cui il signor Palomar fa scorrere uno sguardo da uccello. Cerca di pensare il mondo com'è visto dai volatili; a differenza di lui gli uccelli hanno il vuoto che s'apre sotto di loro, ma forse non guardano mai in giù, vedono solo ai lati, librando obliquamente sulle ali, e il loro sguardo, come il suo, dovunque si diriga non incontra altro che tetti più alti o più bassi, costruzioni più o meno elevate ma così fitte da non permettergli d'abbassarsi più di tanto. Che là sotto, incassate, esistano delle vie e delle piazze, che il vero suolo sia quello a livello del suolo, lui lo sa in base ad altre esperienze; ora come ora, da quel che vede di quassù, non potrebbe sospettarlo. La forma vera della città è in questo sali e scendi di tetti, tegole vecchie e nuove,

coppi ed embrici, comignoli esili o tarchiati, pergole di cannicce e tettoie d'eternit ondulata, ringhiere, balaustre, pilastri che reggono vasi, serbatoi d'acqua in lamiera, abbaini, lucernari di vetro, e su ogni cosa s'innalza l'alberatura delle antenne televisive, dritte o storte, smaltate o arrugginite, in modelli di generazioni successive, variamente ramificate e cornute e schermate, ma tutte magre come scheletri e inquietanti come totem. Separati da golfi di vuoto irregolari e frastagliati, si fronteggiano terrazzi proletari con corde per i panni stesi e pomodori piantati in catini di zinco; terrazzi residenziali con spalliere di rampicanti su tralicci di legno, mobili da giardino in ghisa verniciata di bianco, tendoni arrotolabili; campanili con la loggia campanaria scampanante; frontoni di palazzi pubblici di fronte e di profilo; attici e superattici, sopraelevamenti abusivi e impunibili; impalcature in tubi metallici di costruzioni in corso o rimaste a mezzo; finestroni con tendaggi e finestri di gabinetti; muri color ocra e color siena; muri color muffa dalle cui crepe cespi d'erba riversano il loro pendulo fogliame; colonne d'ascensori; torri con bifore e con trifore; guglie di chiese con madonne; statue di cavalli e quadrighe; magioni decadute a tuguri, tuguri ristrutturati a *garçonnières*; e cupole che tondeggiano sul cielo in ogni direzione e a ogni distanza come a confermare l'essenza femminile, giunonica della città: cupole bianche o rosa o viola a seconda dell'ora e della luce, venate di nervature, culminanti in lanterne sormontate da altre cupole più piccole. Nulla

di tutto questo può essere visto da chi muove i suoi piedi o le sue ruote sui selciati della città. E, inversamente, di quassù si ha l'impressione che la vera crosta terrestre sia questa, ineguale ma compatta, anche se solcata da fratture non si sa quanto profonde, crepacci o pozzi o crateri, i cui orli in prospettiva appaiono ravvicinati come scaglie d'una pigna, e non viene neppure da domandarsi cosa nascondano nel loro fondo, perché già tanta e tanto ricca e varia è la vista in superficie che basta e avanza a saturare la mente d'informazioni e di significati. Così ragionano gli uccelli, o almeno così ragiona, immaginandosi uccello, il signor Palomar...²²

Forse però non è necessario immaginarsi uccello per comprendere quanto il punto di vista sia essenziale per la nostra percezione della realtà; l'esperienza comune di ciascuno basta e avanza. Consentitemi di riandare, ancora una volta, ai miei ricordi d'infanzia. Durante le mie vacanze contadine, ogni sera, tutta la numerosa famiglia si riuniva per cena nella stanza più importante della casa, la cucina – non senza averne prima scacciato in malo modo il maiale, alcune galline di passaggio, e non senza aver ridotto a un numero tollerabile la popolazione di mosche che vi stazionava abitualmente: del resto, il locale di fianco era la stalla. Ricordo molto bene che quella stanza mi appariva, allora, immensa; perciò non riuscivo quasi a riconoscerla quando, quarant'anni dopo, vi ho fatto ritorno: un angusto bugigattolo paragonabile solo al

cortile dove, sempre da bambino, giocavo con gli amici e che avevo visto del pari restringersi a una sorta di budello quando, diversi anni dopo, vi avevo rimesso piede. Chi del resto non ricorda il prodigio in virtù di cui, nei pochi mesi della crisi di crescita adolescenziale, quei giganti che gli erano sempre apparsi i genitori s'erano trasformati in ometti del tutto normali, e magari anche un poco bassini?

Come vedremo il mondo se fossimo uccelli? Quesito legittimo. Trasferiamolo però, di nuovo, dallo spazio al tempo. Le nostre nozioni di passato e presente, di contemporaneo e di estinto, altro non sono se non la proiezione dell'esperienza esistenziale della nostra vita, una vita la cui durata media è oggi di settanta-ottant'anni, senza alcun rapporto con i tempi propri dei fenomeni stessi. In base a ciò noi vediamo la storia. Come la vedremo, però, se fossimo moscerini della frutta (*drosophila*), il cui ciclo vitale oscilla, a seconda della temperatura dell'ambiente, fra le due e le quattro settimane? E come la vedremo, invece, se fossimo querce millenarie? Le prime crociate sarebbero un ricordo infantile, la *Magna charta* un episodio della nostra giovinezza. E come vedrei la storia, parafrasando Cecco, *s'i' fossi Dio?* I teologi hanno risposto da tempo: la vedrei come un solo, grande presente. Eppure si tratta della medesima storia, sia che la guardi l'uomo, il moscerino, la quercia o Dio. La nostra attua-

la visione della storia è dunque viziata dal fatto che «il pensiero d'un tempo fuori della nostra esperienza è insostenibile»²³. Questa visione è il trasferimento irreflesso di una *percezione* in una *concezione*.

Eppure, il problema non si esaurisce nemmeno qui; perché il signor Palomar ragiona, in effetti, immaginandosi di essere non un uccello, ma un uomo che viva come un uccello; dell'uccello egli assume il mero punto di vista spaziale, non il sensorio né tanto meno la formazione cognitiva. La "realtà" è la medesima per tutti gli esseri che la abitano: ma non viene vista nello stesso modo da menti diverse²⁴.

Fra i numerosi casi clinici raccolti nel suo libro più famoso, Oliver Sacks prende in esame quello dello studente di medicina ventiduenne Stephen D., drogato soprattutto di anfetamine. Una notte Stephen sognò di essere un cane e al suo risveglio si trovò in un mondo che sembrava proprio quello del sogno, un mondo di sensazioni incredibilmente ricche e significative; la sua sensibilità cromatica s'era acuita («Dove prima avevo visto semplicemente del marrone, ora distinguevo dozzine di marroni. I miei libri, rilegati in pelle, che prima sembravano tutti uguali, ora avevano ciascuno una tonalità distinta e peculiare»); ma ciò che aveva davvero trasformato la sua coscienza era l'esaltazione dell'odorato:

«Entrai in una profumeria» continuò Stephen. «Non avevo mai avuto molto naso per

gli odori, prima, ma ora li distinguevo tutti all'istante, e trovavo che ognuno fosse unico, evocativo, un intero mondo». Scopri di riuscire a distinguere all'odore tutti i suoi amici, e gli altri pazienti: «Entrai in clinica, fiutai come un cane, e subito riconobbi, prima di vederli, i venti pazienti che si trovavano là. Ognuno aveva la sua fisionomia olfattiva, una faccia olfattiva, molto più vivida e suggestiva, molto più complessa di una faccia visiva». Sentiva l'odore delle loro emozioni – paura, contentezza, eccitazione sessuale – come un cane. Riconosceva ogni strada, ogni negozio, dall'odore; era in grado di orientarsi, infallibilmente, per New York con l'olfatto»²⁵.

Stephen si trova immerso in un «mondo di una concretezza travolgente [...] Lui che prima era stato un tipo intellettuale, portato alla riflessione e all'astrazione, ora trovava difficile e irrealista usare il ragionamento, l'astrazione e la categorizzazione, di fronte alla prepotente immediatezza di ciascuna esperienza». Poi, dopo tre settimane, il fenomeno finì; i sensi di Stephen tornarono normali ed egli si ritrovò «nel suo vecchio mondo sbiadito [...] di sensazioni fievoli [...] di astrazione»²⁶.

Sacks ricorda come Freud definì più volte l'olfatto umano nei termini d'una «vittima» del processo evolutivo, conseguente all'assunzione della posizione eretta e alla rimozione della sessualità primitiva; non ricordo chi, ha addirittura ipotizzato che proprio questo indebolimento del sensorio abbia

²² I. CALVINO, *Palomar*, cit., pp. 55-57.

²³ *Ibidem*, p. 89.

²⁴ G. VALLORTIGARA, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Bologna, il Mulino, 2000; D. MAINARDI, *L'animale irrazionale. L'uomo, la natura e i limiti della ragione*, Milano, Mondadori, 2002.

²⁵ O. SACKS, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Milano, Adelphi, 1986, p. 210.

²⁶ *Ibidem*, p. 211.

costituito la condizione imprescindibile a che l'uomo sviluppasse la capacità di elaborare concetti – nessun cane, mai, potrebbe immaginare che due rose, ciascuna delle quali individuata ai suoi occhi (o meglio, al suo naso, circa duecento volte più sensibile del nostro) in modo assolutamente univoco, possano avere qualcosa in comune, tale da meritare il nome di “la rosa”.

Come vedrei, dunque, il mondo e la storia, se fossi un cane? E come li vedrei se fossi una zanzara o una mosca? I biologi si sono spesso domandati a qual tipo d'immagini possa dar luogo un occhio composto; certo, se fossi un'ape potrei percepire immediatamente colori ai quali, come uomo, sono del tutto cieco, e che posso rilevare solo con l'ausilio di sofisticati strumenti. Eppure l'uomo, il cane, la zanzara, l'ape, guardano tutti un unico e medesimo mondo. Solo gli storici, a quanto sembra, credono che questo scenario possa esser considerato da un unico punto di vista e all'interno d'un unico stato di coscienza. Questa limitazione potrebbe rivelarsi però svantaggiosa perché le diverse modalità percettive e cognitive degli esseri viventi, se sono parziali, come lo è del resto la nostra, non sono casuali, poiché la loro fissazione deriva dai processi adattativi che consentono a ogni essere di sopravvivere nel proprio ambiente.

L'uomo ha le medesime necessità adattative di tutti gli altri esseri viventi, ma un proble-

ma in più: date le dimensioni e la complessità dell'ambiente sociale ch'egli stesso si è creato, e l'imponenza delle continue trasformazioni cui questo è soggetto, l'uomo deve adattarsi anche, continuamente, a se stesso.

8. Sul *desktop* della nostra analisi sono a questo punto comparse tutte le icone necessarie per riavviare l'indagine. Ho scritto che il compito attuale comune alla storia come a tutte le scienze sociali e umane è formulare nuovi modelli antropologici; che la metafora corrente dello sviluppo storico come moto lineare monodirezionale è oggi poco utile a questo scopo; che la storia non ha alcuna possibilità di “ricostruire il passato”, così come non è possibile conoscere il presente; che, d'altra parte, la storia è sempre storia contemporanea; che però il concetto di contemporaneità, rozzo e sfocato, non può esser fatto dipendere dalle esperienze soggettive accidentali dei singoli uomini — dato che ciascuno di noi nasce in una data diversa dalla schiacciante maggioranza degli altri, ne deriverebbe che esistono tanti passati quante persone, e che quindi non potrebbe darsi “contemporaneità” alcuna; che in realtà *il tempo* non esiste, se non come misura convenzionale d'innumerabili durate diverse, ciascuna propria d'ogni singolo essere; che vi sono durate brevissime, brevi, medie, lunghe, lunghissime, alle quali deve ben aggiungersi il “tempo zero” della nostra realtà di *ho-*

mo sapiens sapiens, definita da due salti successivi entro l'evoluzione dei viventi²⁷.

Prese nel loro insieme, queste coordinate rendono plausibile una diversa immagine della storia, in base a cui essa non ricrea il passato, ma *scompon*e il presente secondo i diversi piani temporali dalla cui interazione esso risulta, rendendolo in tal modo assai meglio comprensibile. Una simile prospettiva altera a fondo la visione tradizionale, imponendo una drastica distinzione fra i concetti di “presente” e di “contemporaneità”, che nel pensiero comune sono mal distinti.

Con “presente”, infatti, si dovrà intendere il luogo temporale, continuamente mobile, dei punti in cui le diverse durate dei fenomeni s'intersecano reciprocamente, mentre la “contemporaneità” dovrà essere trasferita dall'ottica soggettiva, ov'è collocata secondo la concezione crociana, alla dimensione obiettiva dei fenomeni stessi, frantumandosi in innumerevoli contemporaneità possibili; a prescindere dalla breve e accidentale durata della mia vita, qualunque cosa concorra a determinare il mio presente diviene contemporaneo a me, anche se rappresenta, in effetti, parte d'un fenomeno millenario: ad esempio, il concetto di patto con la divinità, elaborato in ambiente assiro oltre tremila anni or sono, in quanto parte costitutiva essenziale dell'idea di *popolo eletto*, ancora pienamente attiva nella mia vita quotidiana, è a tutti gli effetti mio contemporaneo. Una simile

concezione della storia, d'altra parte, ne abbatte la separatezza rispetto non solo alle altre scienze sociali, ma più in generale rispetto a tutte quelle che possiamo indicare come le scienze dell'uomo – o, detto ancor meglio, *per l'uomo* –, creando uno spazio epistemologico comune entro cui tutte queste discipline possono interagire all'insegna di obiettivi condivisi.

Di più. Una simile concezione restituisce piena unità al sapere storico. Le tradizionali suddivisioni in storia antica, medievale, moderna e contemporanea cessano di rappresentare sub-discipline autonome per trasformarsi in mere articolazioni *tecniche* d'un sapere unico, ch'è quello della contemporaneità. Il modernista, l'antichista divengono semplicemente coloro che posseggono la cultura e la preparazione tecnica specifica necessarie per utilizzare le fonti relative alle diverse “epoche”, cioè ai diversi segmenti di piani temporali da cui risulta la nostra realtà vivente.

Vediamo di chiarire meglio il concetto cedendo la parola a uno dei fondatori delle *Annales* che, in una delle sue ultime pagine, mostra una consapevolezza straordinariamente acuta delle implicazioni che la dialettica strutture/avvenimenti può sviluppare proprio rispetto alla molteplicità del tempo storico. Trattando della “superstizione della causa unica, in storiografia”, Marc Bloch ha modo infatti di scrivere:

Immaginiamo un uomo che cammini su un sentiero di montagna. Fa un passo falso

e cade in un precipizio. Perché quell'incidente accadesse, ci volle il concorso di molti elementi determinanti. Quali, tra gli altri, la legge di gravità, la presenza di un rilievo risultante a sua volta da lunghe vicende geologiche, il tracciato di un sentiero destinato, per esempio, a collegare un villaggio ai suoi pascoli estivi. Sarà, dunque, perfettamente legittimo dire che, se le leggi della meccanica celeste fossero differenti, se l'evoluzione della terra fosse stata un'altra, se l'economia alpina non si fondasse sulla transumanza stagionale, la caduta non sarebbe avvenuta. Se domandiamo però quale fu la causa, ciascuno risponderà: il passo falso [...] Il ragionamento storico, nella sua prassi abituale, non procede altrimenti. Gli antecedenti più costanti e più generali, per quanto necessari essi siano, rimangono semplicemente sottintesi [...] È indubbio che in questa discriminazione c'è un principio fecondo di ricerca. A che soffermarsi su antecedenti quasi universali? Sono comuni a troppi fenomeni per meritare di apparire nella genealogia di qualcuno di essi in particolare [...] Ma non sarebbe privo di rischi l'elevare a dignità di assoluto una classificazione gerarchica che non è, in verità, se non una comodità della mente. La realtà ci presenta una quantità quasi infinita di linee di forza, tutte convergenti verso un medesimo fenomeno. La scelta da noi fatta tra esse può sì fondarsi su caratteri, in pratica, degnissimi di attenzione; ma non è che una scelta²⁸.

Limitato, come ho fatto fin qui, ai suoi assunti teorici, il discorso può sembrare una

pignoleria accademica; qualche semplice applicazione a esperienze comuni nella vita quotidiana di ciascuno di noi mostrerà invece quali sconvolgimenti esso sia in grado di portare nel nostro modo di considerare la realtà e di agire in essa.

Capita a volte che l'incontro con alcuni libri possa risultare importante come fossero persone. Nel mio caso devo riconoscere un debito particolare verso uno studio di Eva Cantarella che ha consentito a me come, credo, a molti altri che hanno condiviso l'esperienza degli studi classici durante i primi anni Sessanta del Novecento, di riguadagnare al regno della razionalità un'esperienza di vera e propria schizofrenia culturale di cui ero stato vittima²⁹.

Chi ha frequentato in quegli anni ricorda molto bene l'atmosfera sessuofobica imperante nelle scuole di ogni ordine e grado: si studiavano i capolavori della letteratura su apposite edizioni *espurgate* e a me è perfino capitato di veder rimuovere dalla mia aula il calendario d'un celebre istituto d'arti grafiche non perché raffigurasse *pin-up* uso camionista, ma perché conteneva un'immagine della Venere di Milo – senza testa, senza braccia, senza gambe, di marmo, ma, perbacco, discinta.

Ebbene, in questo clima, dove l'eterosessualità era bandita e l'omosessualità nemmeno concepibile, tanto orrore ispirava, i giovani virgulti si trovavano poi a dover tradurre elogi di Sofocle

²⁷ «Certamente, oggi non giudichiamo più [...] che nel tempo ci sia “almeno qualcosa di immutabile: l'uomo”. Abbiamo imparato che anche l'uomo è molto mutato; nello spirito e, non v'è dubbio, persino negli organi più delicati del suo corpo [...] La sua atmosfera mentale è profondamente mutata; la sua igiene e la sua alimentazione, anche. Eppure è necessario che nella natura umana e nelle umane società ci sia un sostrato immutabile; altrimenti i nomi stessi di uomo e di società non significherebbero nulla» (M. BLOCH, *op. cit.*, p. 53).

²⁸ BLOCH, *op. cit.*, pp. 161-63.

²⁹ E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

³⁰ *Ibidem*, pp. 64, 43.

³¹ «Winston lasciò cadere le braccia lungo i fianchi [...] La sua mente si perdettero lontana nel labirinto del bispensiero. Sapere e non sapere. Essere cosciente della suprema verità nel mentre che si dicono ben architettate menzogne, condividere contemporaneamente due opinioni che si annullano a vicenda, sapere che esse sono contraddittorie e credere in entrambe [...] Dimenticare tutto quel che era necessario dimenticare e quindi richiamarlo alla memoria nel momento in cui sarebbe stato necessario e quindi, con prontezza, dimenticarlo da capo. Questa era l'ultima raffinatezza: assumere coscientemente l'incoscienza e quindi, da capo, divenire inconscio dell'azione ipnotica or ora compiuta. Anche per capire il significato della parola *bispensiero* bisognava mettere, appunto, in opera il medesimo», G. ORWELL, 1984, tr. di G. Baldini, Milano, Mondadori, 1984, p. 58.

³² «Sia in Grecia sia a Roma [...] l'opposizione fondamentale tra comportamenti sessuali non era quella eterosessualità/omosessualità, bensì quella attività/passività, rispettivamente caratteristiche la prima [...] del maschio adulto, e la seconda [...] delle donne e dei ragazzi» (E. CANTARELLA, *op. cit.*, p. 10; cfr. anche le pp. 76, 194, 276, 280).

³³ Questa *longue durée* emotiva appare ancor più stupefacente se dal piano della comunicazione verbale si passa a quello gestual-simbolico: «Un gesto tuttora ben noto, consistente nel tenere la mano chiusa a pugno, a eccezione del dito medio rivolto verso l'alto, era un insulto inequivocabile [...] Il gesto era in uso, con lo stesso significato, anche a Roma, ove il dito medio – per questa ragione – era detto *digitus inpuclcus...*» (*ibidem*, p. 72 e n. 127).

ove il virile stratega veniva elogiato per l'astuzia con cui, durante un simposio, era riuscito a baciare sulla bocca un giovane coppiere le cui procaci forme, ben leggibili sotto la tunica trasparente, erano doviziosamente descritte; o inni alla continenza di Socrate, capace di trascorrere un'intera notte con l'adolescente Alcibiade, nudo, stretto al suo corpo sotto il mantello, senza sbilanciarsi nelle *avances* che qualsiasi altro ateniese ben nato, al suo posto, non si sarebbe fatto mancare³⁰.

Ricordo le corse furibonde attraverso il monumentale dizionario nel disperato tentativo di non tradurre ciò ch'era del tutto evidente; invano: il professore, esibendosi in spericolati saggi di vero e proprio bispensiero orwelliano (il testo tratta di pederastia, ma siccome appartiene alla civiltà greca classica, ch'è la fonte della nostra, non può trattare di pederastia; *ergo* il testo non tratta di pederastia) provvedeva a informare i perplessi che, nonostante le apparenze, trattavasi di questione filosofica, legata – udite, udite! – al solito fatto che *kalòskaiagathòs* e via discorrendo³¹.

Quanto l'Autrice descrive per il mondo greco e romano, e ch'è proprio di molti altri popoli antichi, costituisce in effetti una sessualità di ruolo, ove l'appartenenza di genere non è definita in base alle caratteristiche anatomiche, ma al ruolo assunto durante il rapporto sessuale: l'elemento attivo e dominante è quello maschile, l'elemento passivo e dominato quello femminile, a prescindere

da qualsiasi struttura organica. Nel nostro mondo invece, ove la sessualità è orientata alla riproduzione, ne domina una concezione genitale³².

Tutto a posto, allora? Non tanto. Perché, se dall'empireo della cultura ci portiamo a considerare gl'inferi del turpiloquio, aspetto della nostra vita quotidiana peraltro assai diffuso, ancorché poco commendevole, troveremo un'intera gamma di espressioni, che qui non riporto ma che ciascuno non farà fatica a individuare, comprensibili solo ed esclusivamente alla luce d'una concezione della sessualità legata proprio al ruolo. Cosa ci fanno, allora, gli antichi Greci e Romani nella nostra testa³³?

Facciamo un altro caso. Lanziana signora scende le scale della metropolitana; inciampa, cade, si rompe una gamba; grida, si lamenta, si disperava; ma, prima che qualcuno delle numerose persone di passaggio si dia pena di chiamare un'ambulanza, passa mezz'ora.

Casi simili capitano con una certa frequenza e vengono di norma riportati dai mass-media con un tono rituale di scandalo e qualche pistolotto moralistico di circostanza; segno inconfutabile e ripugnante della mala qualità dei tempi. Ma stanno davvero così le cose? Fatti di questo genere sono dovuti davvero solo alla mostruosa insensibilità morale di gran parte dei nostri contemporanei?

Altre interpretazioni sono possibili; un confronto con i nostri meno evoluti cugini metterebbe in luce la nostra

natura di animali di branco, usi procurarsi il cibo mediante azioni coordinate di gruppo, grazie a una precisa gerarchia interna e a un'altrettanto rigorosa divisione di compiti e ruoli. Non ci vuol molto per comprendere come questa antica struttura si sia trasferita, armi e bagagli, nella moderna divisione sociale del lavoro; di fatto, la schiacciante maggioranza di noi vive in società che costituiscono la sommatoria d'innumerabili gruppi, all'interno di ciascuno dei quali ognuno ha ruoli e compiti precisi, una sorta di frammento di *software* che gli dice cosa fare nelle circostanze abituali della sua vita.

Trovarsi di fronte a un'eventualità non prevista, e per cui non sono disponibili istruzioni, rappresenta un problema per molti insolubile: di colpo, la persona condizionata da sempre a eseguire un segmento di procedura ben definito dovrebbe rovesciare il proprio ruolo e trasformarsi in individuo alfa, in capo-branco, capace di assumere in prima persona la soluzione del problema. Per la maggior parte di noi, questo è troppo: il risultato sarà dunque il panico davanti alla situazione imprevedibile e, quindi, la fuga. I conti tornano.

Questi ultimi esempi possono essere utili per rendere visibile l'enorme impatto che una concezione della storia come scomposizione del presente secondo piani temporali diversi può avere, oltre che in ambito scientifico, anche sul terreno della pratica civile e politica.

Possiamo servirci, al propo-

sito, di un'ulteriore metafora. Supponiamo di trovarci in un campo sotto cui corra un'enorme condotta contenente, al proprio interno, miliardi di cavi, diversi per colore, materiale e diametro. Se, nel tentativo di comprenderne la struttura, opereremo come abitualmente si procede nell'analisi della realtà contemporanea, praticando una sezione della condotta medesima in senso normale rispetto al suo asse, potremo rilevare, appunto, il diverso diametro dei cavi, ma mai le loro rispettive lunghezze. Di conseguenza, se decidessimo, per qualsiasi ragione, di eliminarne qualcuno perché guasto o comunque dannoso, e cominciasimo perciò a tirare, potremmo trovarci di fronte a sgradite sorprese. Se infatti il cavo in questione fosse lungo pochi metri, l'operazione potrebbe riuscire; ma se fosse lungo ventimila chilometri, il tentativo produrrebbe solo danni, senza ottenere risultato alcuno.

Gravissimi problemi che affliggono anche le società contemporanee, quali l'uso di sostanze psicoattive, comuni da sempre a qualsiasi società uma-

na di cui abbiamo notizia, rappresentano senza dubbio cavi lunghi ventimila chilometri, di fronte a cui l'unico atteggiamento razionale sembra dover essere quello che si rifaccia a tre antiche, note regole: *primum, non nocere*, non peggiorare la situazione con misure che risultino solo iatrogene, criminogene e fonte d'immensa sofferenza sociale; secondo, studiarsi di mettere sotto controllo il fenomeno limitandone i danni, nei limiti del possibile, in attesa che – terzo – un domani conoscenze più avanzate ci mettano in grado di risolverlo.

9. Credo risultino a questo punto chiare la natura e la portata del progetto di cui l'iniziativa che ora qui si preannuncia vuol essere parte: non aggiungere un'ennesima collana di settore alle numerose già esistenti; non inanellare ghirlande di manuali divulgativi, disutili microenciclopedie in pillole che sminuzzino al "popolo" briciole d'un "sapere" già morto; non esibire testi accademico-concorsuali di storia, né di antropologia, né di sociologia e via discorrendo; ma fornire

un ambito dove esponenti non delle sole scienze sociali, ma di tutte le discipline che abbiano per oggetto e obiettivo l'uomo possano trovare una dimensione di dialogo, uniti dal comune proposito di rappresentare nel modo più articolato e fedele possibile la nostra realtà.

L'impegno d'un così ampio fronte potrebbe allora forse contribuire a che i contemporanei, «alla vista di queste immagini governate dalla misura dell'opera umana» siano spinti ad abbandonare «lo sterile abbraccio con i cadaveri della loro storia» per dischiudersi «a un destino eroico più alto e moderno», ricacciando «nei suoi confini il regno delle tenebre e delle ombre» – così come l'Achille dell'episodio omerico, alla vista del grandioso scudo che la madre aveva fatto approntare da Efesto per lui³⁴.

In questa sorta d'*agorà* virtuale possono ben ritrovarsi tutti coloro che hanno a cuore i nostri comuni destini a riascoltare una volta di più sui gradini del tempio, dopo venticinque secoli, l'eterno ammonimento del dio: *gnòthi sautón; nosce te ipsum*; conosci te stesso.

GIORGIO POLITI <politi@unive.it> was born in Milan in 1947. After a dissolute youth in which he indulged in literature, naturalism, music, psychology and photography and dedicated fifteen years to political militancy, his interest shifted to history, which he has cultivated at the Università Ca' Foscari di Venezia for thirty years as a lecturer, associate professor, and full professor of Modern History and Exegesis of sources for Modern History, with the exception of a break as assistant in the History of Art at the Accademia Braidense in Milan. A long-standing disagreement with Alessandro Manzoni resulted, from 1975 onwards, in Politi's studies on the decadence of the State of Milan, which today are collected in the volume *La società cremonese nella prima età spagnola*, Unicopli 2002. His philological obsession has caused him to disassemble and recreate an entire archive from top to bottom over a period of twelve years, the inventory of which is maintained furthermore at the leading edge in the application of information systems and desktop publishing to historical research (*Antichi luoghi pii di Cremona*, 2 vols., 1979, 1985). Other youthful enthusiasms have made him one of the few Italian historians of the Peasant War in Germany (*Gli statuti impossibili. La rivoluzione tedesca del 1525 e il "programma" di Michael Gaismair*, Einaudi 1975). He founded and co-edits (since 1993) the series *em – early modern. Studi di storia europea protomoderna*.

³⁴ Vedi sopra n. 6; le citazioni sono tratte dalla conclusione di E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1966 [1ª ed. 1959], p. 139.

GIAN BATTISTA MUZZI
La memoria delle cose

vol. I. Il lavoro e i giorni dei
 contadini della pianura bresciana

cm 23x27, 136 pp., € 36

vol. II. Contadini, boscaioli e
 pastori della montagna bresciana

cm 23x27, 152 pp. € 39

vol. III. Il lavoro e i giorni delle
 genti delle colline e dei laghi
 bresciani

cm 23x27, 136 pp. € 36

www.grafo.it

Rinnovando in una veste aggiornata e accattivante la formula apertamente didascalica del "museo illustrato" ottocentesco, il libro propone un'ampia galleria di immagini – commentate sia sotto il profilo tecnologico che sotto quello folklorico – degli attrezzi e degli oggetti usati sino a pochi decenni or sono dai contadini padani, ai quali sono oggi dedicati i musei etnografici del mondo contadino sorti anche nel Bresciano per iniziativa di privati e di gruppi locali. L'orientamento di fondo è quello di sottrarre gli oggetti musealizzati dall'alone

di nostalgia che spesso circonda la cultura contadina, spesso basata su una sostanziale estraneità rispetto alle concrete condizioni di vita e di lavoro delle campagne. Ciò che si tiene invece a sottolineare è il potenziale informativo ed evocativo degli strumenti di lavoro e delle suppellettili della vita quotidiana: la "memoria delle cose", appunto, come via per ricostruire i tratti di una cultura e di uno stile di vita che diventano così oggetto di storia e non riferimento generico di rimpianto.



PAOLO BANTERLE

Apostoli del Pacifico occidentale

La prima missione oceanica del Seminario Lombardo per le missioni estere

ABSTRACT

Apostles of the Western Pacific. The first oceanic mission of the Seminario Lombardo for foreign missions (by Paolo Banterle)

The study analyses a historical event, the death of a Catholic missionary at the hands of the inhabitants of Woodlark Island in the Western Pacific in the mid-nineteenth century. The methodological perspective of historical anthropology used has allowed the event to be reconstructed taking into account the agency of the indigenous, without replacing it with a generic Western rationality, and to investigate the role played in the missionary experience by the presumption of elements of the cultural world of the indigenous population and the missionaries.

Premessa

In questo breve saggio intendo analizzare l'omicidio di Giovanni Mazzuconi, un missionario cattolico italiano, da parte di un gruppo di ignoti indigeni nei mari del Pacifico a metà Ottocento in una prospettiva di antropologia storica. È assai probabile che nel corso dell'espansione coloniale occidentale nel Pacifico casi di questo tipo ne esistano moltissimi, la maggior parte dei quali risultano tuttora non analizzati, o ignoti. D'altra parte i resoconti dei primi esploratori dell'Oceania, come ad esempio quelli del capitano Cook, di Charles de Brosse, di Louis Antoine de Bougainville, sono pieni di descrizioni di popolazioni selvagge, irrazionali, violente; lo stesso Cook trovò la morte per mano degli hawaiani.

Cercherò tuttavia di mostrare come non solo la rile-

vanza di questo evento, ma la sua struttura richieda l'utilizzo di una prospettiva metodologica di antropologia storica. Che non è da intendersi solo come una storiografia che integra il concetto antropologico di cultura (SAHLINS 1981), o una storiografia che ha come soggetto popolazioni sub-alterne (WOLF 1982), o un'etnografia che si appropria dei metodi di critica delle fonti proprie della storiografia (LEROY LADURIE 1975), ma un'integrazione di tutte queste tendenze per superare le crisi teoriche dell'antropologia e rinnovare il dibattito interdisciplinare (ORTNER 1981; ORTNER 2006; SAHLINS 1986).

Il contesto della missione in Oceania

Giovanni Mazzuconi, nato in provincia di Como nel 1826, era uno dei membri della prima missione dell'Istituto

Milanese per le Missioni Estere (oggi Pontificio Istituto per le Missioni Estere). L'istituto era sorto dopo la prima guerra d'Indipendenza, nel clima di risveglio cristiano e missionario che attraversò l'Europa nell'Ottocento, e aveva scelto come zona di missione l'Oceania dopo aver sentito i racconti e le descrizioni di quella terra come l'ultima del mondo. In Oceania erano già presenti i missionari cattolici dell'ordine dei Maristi di Lione, ma vista la tragicità e il peso di quelle prime missioni in Melanesia, i Maristi cercarono e ottennero di potersi spostare verso Ovest, in Nuova Zelanda e Polinesia, e lasciarono il posto ai missionari milanesi.

Presero parte alla missione sette italiani: Paolo Reina, prefetto apostolico per la Melanesia, i sacerdoti Giovanni Battista Mazzuconi, Carlo Salerio, Timoleone Raimondi, Angelo

Ambrosoli e i catechisti laici Luigi Tacchini e Giuseppe Corti (WILTGEN 1979, TRAGELLA 1939).

Dopo l'arrivo a Sydney nell'ottobre del 1852 la missione si diresse verso le isole da evangelizzare e il gruppo di italiani si divise: Salerio Raimondi e Tacchini si fermarono a Woodlark (oggi Muyuw) nel Massim, mentre Reina, Ambrosoli Mazzucconi e Corti proseguirono per Rook (oggi Umboi). La missione durò fino al 1855, ma già nel gennaio 1855 le precarie condizioni di salute avevano costretto Mazzucconi a rientrare a Sydney. La sfortuna volle che Mazzucconi si fosse rimesso in viaggio verso Woodlark, proprio mentre i suoi compagni abbandonavano nell'agosto dello stesso anno le loro missioni, stremati e sfiduciati. Una volta giunto nei pressi dell'isola la barca su cui viaggiava, la *Gazelle*, si incagliò nel fondale corallino e venne assalita dagli indigeni.

La memoria storica collettiva delle missioni, presso le popolazioni indigene, è nulla: delle flebili tracce a Woodlark ritrovate da Frederick Damon sono un confuso rimesciamento di altre esperienze coloniali, commerciali ed evangeliche e non hanno nulla che richiami chiaramente le missioni italiane di metà Ottocento (DAMON 1990). L'unica traccia materiale rimasta sembra essere un vago accenno riportato da Wilfred Powell, che nelle sue esplorazioni della vicina Nuova Bretagna incontrò:

un anziano [...] mi mostrò i resti di un crocefisso che portava al collo e che cercai di comprare da lui, ma quello non voleva disfarsene. Gli feci dei segnali, come per domandargli da dove provenisse; egli congiunse le mani come in preghiera e disse «lotu». Questa è la parola usata dai missionari ovunque, credo per significare religione. Egli allora puntò verso Rook Island, dove dopo scoprii c'era stata una stazione missionaria di Cattolici Romani, i membri della quale erano stati o uccisi o morti, non so bene quale, ma in ogni caso era stata abbandonata da molti anni.

[POWELL 1884, p. 243]

Il martirio di Mazzucconi

Le fonti delle versioni occidentali della morte di Mazzucconi sono da ricondurre alla lettera di Raimondi, che era partito a sua volta alla ricerca di Mazzucconi, a Salerio del giugno 1856. In questa lettera Raimondi descrive come la goletta *Gazelle* fosse incagliata sui fondali corallini nella baia di Woodlark. Puarer, un indigeno che aveva a lungo avuto rapporto coi missionari, confessò a Raimondi l'omicidio di tutto l'equipaggio per mano degli indigeni, motivando il gesto come un modo di liberarsi dei missionari, e far razzia della nave.

Le motivazioni per l'omicidio nella ricostruzione storiografica occidentale dell'incidente sono assai semplici: gli indigeni avevano preso in odio i missionari e approfittarono del naufragio della *Gazelle* per portare a termine la loro ven-

detta. Se la conseguenza è il martirio di Mazzucconi, la premessa è l'identità del mondo culturale degli indigeni e dei missionari. Ma sappiamo bene che queste erano popolazioni di cultura differente, che agivano differentemente nel mondo e sul mondo, ed è necessario conoscere i loro schemi di valori e relazioni per comprendere le loro storie.

Altrimenti una storiografia senza antropologia, è in grado di fornirci solo un racconto ridotto alle incertezze di una generica natura umana, o nell'implicito senso comune della tribù d'origine dello storico, l'etnocentrismo dell'uno, nella forma dell'interesse personale razionale, spesso è confuso per l'universalità dell'altro.

[SAHLINS 2004, pp. 123-124]

La ricostruzione storiografica indigena, tuttavia, non è di grande aiuto a questo scopo, in quanto ricalca olograficamente la versione occidentale. La fonte poi è alquanto dubbia: si tratta di lettere di scuse ufficiali inviate in nome della popolazione indigena al Pontificio Istituto Missioni Estere. È l'ennesimo tentativo di ingraziarsi forze straniere, come la Chiesa cattolica, per colmare il vuoto ideologico creato dall'indipendenza dall'Australia della Papua Nuova Guinea del 1975.

È indicativo poi che nessuna ricerca etnografica del Massim o dello Stretto di Vitiaz abbia accenni seppur minimi all'esperienza missionaria cattolica (DAMON 1990; HARDING 1967; FREEDMAN 1972; POMPONIO 1992). L'omicidio

dei naufraghi rientra oggi in quel complesso di «cose cattive che si facevano un tempo», di cui ormai le popolazioni stesse leggono nei resoconti antropologici per rafforzare identità culturali rese blande in un contesto post-coloniale (GEWERTZ e ERRINGTON, 1999 pp. 30-31; WARDLOW 2006).

È tuttavia possibile arrivare a una ricostruzione storiografica che non proietti sugli abitanti di Woodlark una versione occidentale di universalistica razionalità umana. Il lavoro etnografico di Brownislaw Malinowski nelle Trobriand ci potrebbe essere d'aiuto. Per dare un significato all'aggressione di Mazzucconi, si potrebbe utilizzare la conoscenza etnografica posteriore, e potremmo ben vedere come un punto di vista indigeno è in grado di dipanare l'intreccio dell'agentività indigena, mostrare le motivazioni socioculturali che portarono ad un determinato evento.

Se decidessimo di procedere in questo caso potremmo vedere come le credenze presenti alla Trobriand riguardo al potere delle streghe notturne e il complesso sistema rituale di formule e pratiche magiche che riguardano la sicurezza dei marinai e la loro protezione dai naufragi. (MALINOWSKI 2004, capitolo X). Ridare agli indigeni di Woodlark un'agentività che non sia imposta loro dall'Occidente, ma derivi dalla loro cultura e renda quindi possibile raccontare la loro storia, è un passo importante per una complessiva ricostruzione storica.

Quello che invece è utile in questo caso è cercare di ragionare, proprio a partire dai materiali missionari, e distillare dal dato etnografico da loro raccolto, quale che fosse la loro percezione delle strutture culturali profonde degli indigeni che dovevano evangelizzare. Così facendo non solo è possibile superare una visione stereotipata dell'indigeno selvaggio, ma è possibile riuscire a superare anche una visione occidentalista dell'agentività coloniale, in questo caso missionaria (CARRIER 1995).

I materiali missionari

I documenti principali prodotti dai missionari sono rappresentati da due brevi resoconti etnografici redatti da Paolo Reina per quanto riguarda l'isola di Rook (REINA 1855) e da Carlo Salerio per Woodlark (SALERIO 1855). L'impostazione generale di questi rendiconti di «usi e costumi» differisce fortemente. Il secondo, è più interessato a mostrare la «naturalità» dei naturali, la loro vicinanza allo stato di natura. Il resoconto di Reina invece è più articolato e ricco di informazioni. Oltre a questi documenti di sintesi, notizie etnografiche sulle popolazioni da evangelizzare e dati utili per ricostruire la storia della missione sono disseminati in lettere ai famigliari, alla congregazione, a Propaganda Fide.

La tentazione è di derubricare tutto questo materiale come degenerato portatore di una visione del mondo occi-

dentale, come una fitta trama di narrazioni fittizie volte a proiettare non solo miti occidentali sui selvaggi ma addirittura un'antropologia religiosa dell'uomo peccatore. In realtà la ricchezza di questi scritti va ben oltre il racconto stereotipato ed etnocentrico. Rileggendo i materiali dei missionari con gli occhi dello studioso di oggi è possibile riconoscere e superare i difetti di redazione, i pregiudizi dei missionari e arrivare – attraverso una rigida critica delle fonti – a un *corpus* di dati etnografici rilevanti.

Il fatto che i missionari si rifiutino di commentare le differenze di genere e sessuali è comprensibile ma questo pudore non lo troviamo, ovviamente, quando sono tra i primi in assoluto a descrivere degli oggetti rituali e a dare una descrizione del commercio rituale Kula. Salerio considera immorali i matrimoni che si contraggono e si annullano a Woodlark, ma questo non deve oscurare il fatto di come sia riuscito con successo a descrivere i clan e la discendenza matrilineare di questi clan. Reina condanna senza possibile assoluzione gli infanticidi o gli omicidi degli anziani, eppure riesce a comprendere quale sia la logica culturale che regola lo status di vita a Rook.

Sono due i caratteri che formano la prospettiva dei missionari: uno è l'aspetto paternalistico-razionalista e l'altro è il quadro nel quale racchiudono la loro esperienza missionaria. Il primo aspetto lo vediamo all'opera quando l'apparato ri-

? FRASE
INCOMPLETA

tuale di tabuizzazione di frutti e cibi riconduce il rifiuto degli indigeni di raccogliere determinati frutti o di pescare all'ignoranza di quali siano i frutti velenosi o alla pigrizia di pescare. Il secondo si rende concreto nel quadro complessivo in cui racchiudono l'esperienza missionaria ed è riassumibile con l'amara inutilità della missione melanesiana. Sia per Reina sia per Mazzucconi è troppo presto, infatti, per riuscire a evangelizzare questi popoli così arretrati da non conoscere né riconoscere i peccati. Per i missionari sarebbe stato necessario un prolungato contatto con le forze della colonizzazione (militari e mercantili soprattutto) prima che fosse per loro possibile ricevere il Vangelo. Dai carteggi con i familiari e i superiori, tuttavia, traspare come i missionari nel voler sospendere la missione siano ben lontani da una benefica sospensione del giudizio. I loro giudizi sono lontani anni luce dall'equidistanza illuminista: *extra ecclesia nulla salus*.

Una volta depurato dalle tendenze razionaliste e dal giudizio morale, il materiale raccolto dai missionari italiani appare come pienamente etnografico, perché non presenta solo una conoscenza del mondo culturale come discorso emerso dalle loro interazioni verbali con gli indigeni, ma presenta una conoscenza profonda, derivata dall'osservazione partecipante. Un esempio di tale profondità è individuabile nella trattazione delle lingue indigene. Il problema

della lingua è affrontato dai missionari in maniera pragmatica: passavano ore a cercare di imparare le lingue vernacolari delle isole. I dati che hanno raccolto sono di straordinaria qualità, e un confronto con le ricerche linguistiche più recenti permette di verificare che la loro comprensione delle lingue vernacolari era arrivata a un livello di notevole competenza (BUGENHAGEN 1995, FOLEY 1986, SENFT 1986). Competenza linguistica che permise loro di arrivare a descrivere meccanismi delicati come i processi socioculturali di modificazione del vocabolario, ad esempio quelli concernenti la tabuizzazione del nome del defunto. Salerio racconta:

Siccome all'occasione della morte di qualcuno il suo nome è proscritto, e siccome quasi tutti portano nome d'oggetti comuni, e talora anche dei verbi, per la sostituzione degli equivalenti s'interrogano i più anziani ed esperti parlatori, e l'accademia nazionale decide del nome da sostituirsi. È facile il comprendere quanto quest'uso imbarazzi lo studio di questa lingua.
[SALERIO 1855]

Le informazioni non riguardano solo l'utilizzo della lingua con le sue varianti, ma anche l'uso della lingua come struttura, ad esempio come gli indigeni a Rook utilizzassero la lingua come modello delle differenze culturali. Reina descrive con gli stessi termini di Gregory Bateson un fenomeno di schizogenesi simmetrica (BATESON 1935), riassunto nel

mito d'origine delle differenze linguistiche presenti sull'isola di Rook:

Adesso qualche cosa sulla creazione. Un uomo forestiero, di nome Pura, veniva su di una barca come la loro con tutti i frutti e alcuni figli. Scaricando i frutti alcuni caddero in mare, e sono i frutti selvatici non buoni a mangiarsi, altri li piantò senza farli cadere e sono i buoni, come i cocchi, i banani ecc. egli insegno a suoi figli le due lingue dell'isola, l'una di Nurcia pel rivaggio, l'altra dei Cubai nell'interno: e questi figli furono l'origine degli uomini. Dopo varie vicende di cose brutte se ne partì.
[REINA 1855]

Il tema dell'alterità è affrontato dai missionari non solo nei confronti del rapporto tra i vari gruppi etnici, ma anche relativamente alla situazione di primo contatto culturale. L'esperienza raccontata dai missionari non è troppo dissimile dalle ricostruzioni storiche di Schieffelin e Crittenden tratte dai resoconti dei *patrol* degli anni '30 (SCHIEFFELIN 1991) o dalle dichiarazioni delle testimoni oculari della spedizione Leahy nel film etnografico *First Contact* (CONNOLLY 1983). Un'alterità ontologica radicale, per cui i bianchi sono interpretati non come esseri umani, figli della terra, ma come esseri mitologici, antenati ritornati (WAGNER 1979), fantasmi (KULLICK 1992), irrimediabilmente altri (BASHKOW 2006).

Ci domandavano molto sovente se noi venivamo dal cielo; dubitavano molto se noi era-

vamo uomini, e credevano di farci un gran piacere col dirci che noi stando a Nurua, diventavamo Curab, che vuol dire uomo o individuo, ma colla pelle nera come loro perché mi dicevano che i bianchi non erano curab ma un'altra cosa. Ci domandavano pure se nascevano piccoli come loro, se c'erano donne, se morivamo. In quanto al morire hanno avuto esempi da non poterne più dubitare. Ci amavano essi? io credo di no. Io voleva togliere ogni idea di commercio dai Missionarii e togliere ogni occasione di alimentare la loro cupidigia estrema; perciò sono stato quasi dieci mesi senza dare un ferro, dicendo che avrei dato i farri a quelli che invece di uccidere i fanciulli li avrebbero dati a me. In tutti questi dieci mesi essi non potevano capire come noi vivessimo perché stimavano di mantenerci essi, e perché non hanno l'idea di raccogliere buona quantità di provvigioni; essi che quando hanno molto mangiato e sprecano molto, e quando hanno niente patiscono la fame. [...] Ci temevano essi? Io credo di sì. Per quanto noi non avessimo mai fatto atti da incutere timore, e non avessimo in casa che due schioppi, non molto valenti, pure colla loro immaginazione andavano innanzi a numerare e descrivere i cannoni e mille altre diavolerie che noi avevamo in casa.
[REINA 1855]

Quello che colpisce dalla lettura e analisi dei materiali è il mancato riconoscimento dell'alterità che pure riuscivano a descrivere. Un esempio evidente di questo scarto tra le percezioni è rappresentato dalla casa dei missionari a Rook costru-

ta su una zona tabù, residenza dello spirito maligno per eccellenza Marcaba. I missionari ne sono a conoscenza, descrivono lungamente quale sia la natura di questo tabù, a chi si applichi, quali siano le conseguenze di chi lo viola, sia da vivo sia da morto. Eppure continuano a negare la realtà quotidiana di quel mondo culturale che descrivono, continuando a vivere nella terra dedicata a Marcaba.

Conclusione

Torniamo in conclusione all'omicidio di Mazzucconi. Nella relazione che Reina scrive a riguardo di Rook il 5 dicembre 1855:

Dicono che c'è un genio anche sul mare: il genio che suscita i venti e le tempeste e mangia i naufraghi. Se qualche piroga naufraga sulle loro spiagge, ne uccidono gli uomini che vi sono perché sono perseguitati dal genio del mare. E pare che quest'uso sia comune a tutte le isole dintorno.
[REINA 1855]

Reina nella data in cui scrive questo resoconto è all'oscuro delle sorti del suo compagno Mazzucconi, ma è improbabile che Mazzucconi fosse all'oscuro di questa credenza. A questo punto appare chiaro come la ricostruzione storiografica di questo singolo evento debba necessariamente tener presente le credenze indigene sui naufragi, e come la ricostruzione storiografica dell'esperienza missionaria debba necessa-

riamente indagare, senza dare nulla per scontato, la cultura dei missionari stessi.

Quello che abbiamo dimostrato è come la cultura di Woodlark avesse creato lo spazio per realizzare e giustificare l'omicidio e come le cause del fallimento della missione oceanica non ricadano solamente sulle spalle degli indigeni insensibili al Vangelo perché offuscati da sciocche superstizioni. Se, come sosteneva Mazzucconi, era troppo presto perché gli indigeni potessero essere evangelizzati, era troppo presto anche perché i missionari europei traessero le conseguenze dalle loro dettagliate conoscenze, e comprendessero come l'agentività culturalmente normata degli indigeni, non fosse una variante degenerata o primitiva della loro, ma fosse diversa dalla loro.

Bibliografia

- AFFLECK, Donald, Carlo Salerio, and David Lithgow. "Manuscript XVIII: Information on Customs and Practices of the People of Woodlark Island", *The Journal of Pacific History* 18, no. 1 (1983): 57-72.
- BASHKOW Ira. *The Meaning of Whitemen: Race and Modernity in the Orokaiva Cultural World*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- BATESON, Gregory. "199. Culture Contact and Schismogenesis". *Man* 35 (1935): 178-83.
- BUGENHAGEN, Robert D. *A Grammar of Mangap-Mbula: An Austro-nesian Language of Papua New Guinea, Pacific Linguistics. Series C*. Canberra, Australia: Dept. of

Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, 1995.

CARRIER, James G. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford – New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995.

CONNOLLY, Bob, and Robin Anderson. *First Contact*. New York, N.Y., U.S.A.: Viking, 1987.

DAMON, Frederick H. *From Muyuw to the Trobriands: Transformations Along the Northern Side of the Kula Ring*. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

FOLEY, William A. *The Papuan Languages of New Guinea, Cambridge Language Surveys*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986.

FREEDMAN, Michael P. *Siasisi of New Guinea*. New Haven, Conn.: Human Relations Area Files, 1972.

GEWERTZ, Deborah B., and Frederick Karl Errington. *Emerging Class in Papua New Guinea: The Telling of Difference*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 1999.

HARDING, Thomas G. *Voyagers of the Vitiaz Strait; a Study of a New Guinea Trade System*. Seattle: University of Washington Press, 1967.

KULICK, Don. *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self, and Syncretism in a Papua New Guinean Village, Studies in the Social and Cultural Foundations of Language No. 14*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, Village Occitan De 1294 À 1324, Bibliothèque Des Histories*. Paris: Gallimard, 1975.

LITHGOW, Daphne, David Lithgow, and Summer Institute of Linguistics. Papua New Guinea Branch. *Muyuw Language*. 1 vols, *Dictionaries of Papua New Guinea V. 1*. Ukarumpa, Papua New Guinea: Summer Institute of Linguistics, 1974.

MALINOWSKI, Bronislaw *Argonauti del Pacifico Occidentale: riti magici e vita quotidiana nella societa primitiva*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

ORTNER, Sherry B. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press, 2006.

POMPONIO, Alice. *Seagulls Don't Fly into the Bush: Cultural Identity and Development in Melanesia, The Wadsworth Modern Anthropology Library*. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub. Co., 1992.

POWELL, Wilfred. *Wanderings in a Wild Country; or, Three Years Amongst the Cannibals of New Britain*. London: S. Low, Marston, Searle, & Rivington, 1884.

REINA, Paolo *Nota su Rook*, autografo nell'Archivio del Pontificio Istituto Missioni Estere, AME vol. XI pp. 189-210.

SALERIO, Carlo *Ragguagli sugli usi del popolo Woodlarkese*, autografo in archivio Propaganda Foi Lyon, scatola 1856, fasc. Lombardie.

SAHLINS, Marshall David. *Histori-*

cal Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom, Asao Special Publications No. 1. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, Marshall David. *Isole di storia: societa e mito nei mari del sud*. Torino: G. Einaudi, 1986.

SAHLINS, Marshall David. *Apolo-gies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

SCHIEFFELIN, Edward L., and Robert Crittenden. *Like People You See in a Dream: First Contact in Six Papuan Societies*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.

SENF, Gunter. *Kilivila: The Language of the Trobriand Islanders, Mouton Grammar Library 3*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1986.

TRAGELLA, Giovanni Battista. *Le missioni del Pontificio Istituto Missioni Estere*. Milano: Pontificio Ist. Missioni Estere, 1939.

WARDLOW, Holly. *Wayward Women: Sexuality and Agency in a New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2006.

WILTGEN, Ralph M. *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825 to 1850*. Canberra: Norwalk, Conn.: Australian National University Press, 1979.

WOLF, Eric R. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

SABRINA TONUTTI

Il maternage, fra attenzioni parentali e utilizzazione dell'animale

ABSTRACT

Maternage, a combination of parental attention and use of animals (by Sabrina Tonutti)

The relationships that link man and animals in interspecific biographical bonds in different contexts are of particular interest for understanding the human social sphere. The ethnographic literature contains many descriptions of maternage, expressions of maternal care towards the young of other species, typified by intimate familiarity, close bodily contact and occasionally suckling. According to conditions that are ethnically determined and at times different, the phenomenon of maternage – like the more general and widespread pet-keeping, to which certain forms of maternage can be traced – is extant in a series of past and present cultures. A range of parental-type care offered to the young of domestic and non-domestic species is described in ethnographic accounts of the nineteenth and twentieth centuries, and in recent anthropological studies, that provide a new standpoint for the study of human relations. It also provides the opportunity for reflection on common elements between pet-keeping and other forms of interspecific parental relations.

Bolivia, 2003: a Cochabamba, nella Bolivia centrale, genera scalpore il caso di una giovane donna, madre di una bambina di poco più di un anno, che decide di allattare al seno Manchita, una cagnetta di due settimane che era stata gettata in un cassetto della spazzatura.

Il maternage

Nella letteratura etnografica numerose sono le testimonianze relative a fenomeni di *maternage*, ossia a varie forme di espressione di cure materne verso i cuccioli di altre specie, in cui l'allattamento al seno costituisce un tratto caratterizzante. Secondo modalità di volta in volta diverse ed etni-

camente determinate, il fenomeno del *maternage* – così come quello più generale ed esteso del *pet-keeping*, a cui alcune forme di maternaggio possono essere ricondotte – si manifesta in una serie di culture del presente e del passato attingendo, e dando espressione, ora parzialmente, ora *in toto*, a un repertorio di cure parentali caratterizzato da un'articolata e prolungata espressione.

Nonostante l'esistenza di questi resoconti, l'argomento è rimasto a lungo negletto nel panorama degli studi etno-antropologici e delle scienze umane, almeno fino al 1982, quando su *Anthropos* è uscito un articolo di Frederick J. Simoons e James A. Baldwin, dal titolo “Breast-Feeding of

Animals by Women: Its Socio-Cultural Context and Geographic Occurrence”. Utilizzando come fonte documentaria soprattutto gli *Human Relation Area Files*, i due geografi hanno affrontato la disamina dell'argomento da un punto di vista storico e geografico, allo scopo di valutarne la diffusione, i contesti economici e socio-culturali, il ruolo da esso giocato nella domesticazione animale e in relazione all'ecologia umana.

Alcuni altri studi hanno dato spazio alla riflessione su questo fenomeno: Françoise Héritier lo incluse nel suo corso del 1987-88 al Collège de France, all'interno della trattazione della incorporazione delle sostanze; Jacqueline Milliet se ne

PAOLO FRANCESCO BANTERLE <banterle@unive.it> is studying Cultural Anthropology at the Università degli Studi di Siena. He first graduated in History and then Ethnolinguistics at the Università Ca' Foscari di Venezia. He is interested in cultural change and contact in Melanesia.

è quindi occupata in una serie di saggi, a partire dall'articolo del 1987 dal titolo "Un allattamento insolite" (cfr. anche i suoi contributi del 1993, 1995, 1998, 1999a e b), così come Annamaria Rivera nel 2000, nella sua *Introduzione* a "Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto uomo-animale". È altresì utile ricordare in questa sede il saggio di Loretta Ann Cormier dal titolo "Monkey as food, monkey as child: Guajá symbolic cannibalism" (in FUENTES e WOLFE, 2002): l'esperienza etnografica della Cormier presso i Guajá – che costituisce linfa nuova per lo studio etnografico e antropologico di questo fenomeno – permette all'autrice di inquadrare il *maternage* all'interno delle relazioni sociali sia umane che interspecifiche, e soprattutto in riferimento al ruolo della donna in tale contesto.

Lo scopo di questo articolo

Dalla lettura dei testi sopra elencati è emerso il desiderio di consultare le fonti originarie a cui hanno attinto Simoons e Baldwin e, a seguire, gli altri autori: trattasi per lo più di brevi resoconti etnografici, aneddoti di viaggio, succinte comunicazioni che dal punto di vista temporale coprono più di un secolo e che riguardano luoghi e popolazioni del Nord, Centro e Sud America, dell'Europa, dell'Asia e dell'Oceania. Tali documenti costituiscono un *corpus* eterogeneo e frammentario, sia per la

tipologia di scrittura, che per quella della lettura dei fenomeni etnografici, talvolta di seconda mano. Tali fonti, pertanto, risultano condizionate da una serie di limiti intrinseci, che è utile qui di seguito rammentare: innanzitutto, oltre alla frammentarietà appena menzionata, segnaliamo che le fonti più antiche lasciano emergere una chiave di lettura di stampo evolucionista, tale per cui il fenomeno del *maternage* viene interpretato come un tratto di "naturalità" tipico delle culture più "primitive", destinato a divenire raro, se non assente, nelle società più "evolute".

Un secondo elemento riguarda il filtro costituito dallo sguardo maschile (antropologi, viaggiatori) diretto su di un fenomeno intrinsecamente femminile: mi riferisco tanto alla difficoltà/impossibilità (e pure disinteresse) da parte di questi a indagare un fenomeno che così intimamente attiene alla sfera delle donne, quanto alla lettura e alla descrizione di segni, azioni, relazioni e significati di una pratica connessa al seno femminile, al latte materno, a sessualità, maternità, relazioni con gli animali. Di fronte a un fenomeno così complesso di significati e implicazioni, a esercitare interferenze nella nostra analisi del *maternage* non è solo la distanza temporale e culturale dalle prime correnti antropologiche; ci si accorge che anche a livello sincronico la nostra osservazione risulta gravata da forti condizionamenti, dati dalla nostra costru-

zione culturale di uno iato fra il mondo degli umani e quello di tutti gli altri animali, dalla legittimazione delle pratiche di assoggettamento di questi ultimi, dall'esistenza di norme pre e pro-scrittive più o meno implicite che ammoniscono contro la vicinanza uomo-animale.

Rispetto a queste istituzioni culturali, il *maternage* rappresenta pertanto l'infrazione di un tabù, a cui si aggiungono, come osserva anche la Milliet (1987: 87 sgg), l'associazione del seno umano a sessualità, erotismo e maternità; a questo proposito, oltre ai contenuti e ai commenti dei rari resoconti, da interpretare è proprio il silenzio etnografico che circonda questa pratica diffusa, e che può essere segno di imbarazzo e rifiuto. Non si dimentichi, infine, come il contatto corporeo con l'animale renda ancora più forti le connotazioni negative attribuite alla organicità del corpo umano (con le sue applicazioni e secrezioni) e, per contro, più arduo il tentativo di emancipare il processo fisiologico di gravidanza-parto-allattamento umano da tale contesto di riferimenti.

È per questo insieme di elementi che il fenomeno dell'allattamento al seno di animali da parte delle donne tende a essere percepito da osservatori della nostra cultura come una "devianza" dalla norma, e dalla normalità, un fatto insolito e bizzarro che ingenera una reazione avversativa, dalla sorpresa al rifiuto.

Detto ciò, non stupisce

quindi veder descritto il fenomeno come «curioso» da H. Ling Roth (1890: 123), o scoprire che nel 1933 il *maternage* di cuccioli di maiale fu annotato dall'antropologa Hortense Powdermaker fra i casi di «perversione» (cfr. SIMOONS e BALDWIN, 1982: 434); è anche frequente leggere fra le righe dei resoconti la disapprovazione dei comportamenti maternali che, stando a chi li osserva e giudica, metterebbero sullo stesso piano bambini e animali, se non addirittura favorendo questi ultimi nella ricezione di cure (HOPKINS cit. in JESSE, 1866), o espressioni che testimoniano fastidio verso il generale fenomeno del *pet-keeping*, in cui gli animali vengono descritti come «inutili» e gli atteggiamenti affettuosi dei nativi come «irragionevoli» (MITCHELL, 1838).

Tuttavia, al di là e al di sotto di tali limitazioni, i contenuti in oggetto segnalano l'esistenza di un fenomeno estremamente interessante, diffuso geograficamente e nel tempo: con il termine "maternage" si intende proprio indicare un insieme di comportamenti relazionali che sebbene si esprimano in modi differenti da cultura a cultura, tutti gravitano attorno al nucleo forte della erogazione di cure parentali ad animali, con la frequente presenza dell'allattamento al seno da parte delle donne.

Lo scopo di questa breve rassegna di testi e della riflessione che ne seguirà è tentare di ridurre la distanza culturale che ci separa da questo feno-

meno e che, come dicevamo, rischia di farlo percepire così distante da non permetterci di riconoscere le somiglianze con fenomeni nostrani come il *pet-keeping*.

Da quanto osservato, nonostante le differenze esistenti fra i repertori di comportamenti, gli scopi e le declinazioni specifiche dei vari maternaggi, emerge l'esistenza di una certa "aria di famiglia" fra essi, riconducibile, a parere di chi scrive, a motivazioni relazionali legate alla cura molto profonda, che, a partire dalla relazione madre-bambino, si estendono a caratterizzare l'interazione uomo-animale e soprattutto i cuccioli.

La schiera dei pet

Per sistematizzare i documenti recuperati o citati da altri autori, è possibile utilizzare il criterio geografico, suddividendo i materiali a seconda dei luoghi di osservazione – America Centrale e del Sud (Honduras, Nicaragua, Brasile, Argentina, Paraguay, Caraibi), America del Nord (California, Oklahoma), Europa (Italia, Francia), Asia (Cina, Giappone, Annam, Sumatra, Malesia), Oceania (Australia, Tasmania, Nuova Guinea, Hawaii) – oppure ordinarli seguendo l'asse cronologico – dai resoconti australiani di T. L. Mitchell del 1838 alla ricerca etnografica del 2002 di L. A. Cormier –. Il criterio qui scelto per motivi di ordine espositivo è l'appartenenza di specie degli animali coinvolti nel feno-

meno, ritenuto interessante perché segnala distintamente come animali diversi dalle nostre specie-pet siano in altri contesti fatti oggetto di maternaggio e *pet-keeping*.

Procederemo quindi con una rassegna di brani in cui compaiono le diverse specie animali oggetto di cure parentali; ma prima di iniziare questo excursus leggiamo quanto scrive Nicholas Guppy (1958) a proposito delle modalità di familiarizzazione messe in atto dai Wai-wai amazzonici per l'allevamento dei cuccioli orfani degli animali cacciati, descrizione in cui si trovano sintetizzati numerosi elementi salienti dell'atteggiamento materno:

Attenzione, tenerezza e cura erano sicuramente i fattori più importanti con i cuccioli. Queste creature a malapena uscite dal grembo materno o dall'uovo – i cuccioli di parrocchetto grandi quanto la punta di un dito – e giovani colibrì che non superavano la dimensione di piselli – venivano portati ai villaggi e lì cresciuti: i mammiferi neonati venivano allattati dalle donne, gli uccelli alimentati con il pane pre-masticato della manioca spinto a forza nei loro becchi, o perfino direttamente dalla stessa bocca delle donne, a imitazione delle madri degli uccellini; e se un animale era per natura timido o selvatico veniva dato a diverse persone che lo maneggiassero, affinché si abituasse agli esseri umani. (GUPPY, 1958: 235-236)

Nel testo di Guppy – in cui emerge come elemento centrale della domesticazione l'atto dell'alimentazione tramite pre-

masticazione o allattamento, di cui tratteremo in seguito – vengono menzionati mammiferi e volatili, e infatti a queste due macro-categorie di animali appartiene la maggior parte dei *pet* allevati, pur non mancando in realtà esemplari della categoria dei rettili e dei pesci.

La schiera dei *pet* risulta infatti numerosa e diversificata, e gli animali su cui si riversano le attenzioni parentali umane sono di diverse specie, ora autoctone, ora “immigrate”; all’interno di questo insieme eterogeneo dei *pet* (animali che godono dello status assoluto di “animale d’affezione”, ma anche animali d’utilità, trattati temporaneamente come *pet*), alcune specie si ritagliano un ruolo particolare, poiché vengono allattati al seno dalle donne. Tale estremo grado di familiarizzazione, comunque, non sempre implica la proibizione di uccidere l’animale così nutrito, cresciuto e umanizzato (nel senso di educato alla relazione con le persone): accade infatti che in certi contesti il futuro degli animali allevati come *pet* sia la macellazione (cfr. più avanti).

I mammiferi

Con il termine generale di “mammiferi”, spesso senza specificazione, vengono indicati in alcuni resoconti gli animali che vengono allattati al seno: così è in Brasile presso i Karayá e i Wai-wai, o presso le caraibiche popolazioni dei Mosquito, dei Sumo, degli Jicaque.

Paul Kirchhoff, nel saggio

The Caribbean Lowland Tribes: the Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque, riporta che nell’area caraibica furono introdotti animali non autoctoni, come maiali, pecore, capre, bestiame, cavalli, e che erano diffusi anche i cani, nonostante non fossero stati menzionati nelle fonti su tali popolazioni. Kirchhoff inoltre aggiunge che:

la gente addomestica una grande varietà di uccelli selvatici e numerose specie di mammiferi, i quali vengono addirittura allattati al seno dalle donne. (KIRCHHOFF, 1948a: 221)

Lo stesso autore, a proposito delle tribù a Nord del fiume Orinoco, scrive che «molti animali venivano allevati in cattività» e che «quando i giovani mammiferi rifiutavano di mangiare, le donne li allattavano al seno» (KIRCHHOFF, 1948b: 483).

In altri scritti, è presente una lista di animali oggetto di cure. Per fare un esempio, l’antropologo Roth scrive, a proposito degli Indios della Guyana:

Le donne spesso allattano i giovani mammiferi, proprio come fanno con i propri figli; per esempio il cane, la scimmia, l’opossum, il labba¹, [...], i cervi e pochi, effettivamente, sono gli animali vertebrati che gli Indiani non sono riusciti ad addomesticare. (Roth 1934: 551-556).

E William Azel Cook, nel suo resoconto di esplorazione del Brasile (1909), così riporta a proposito dei molti mammiferi

che vengono catturati giovani dai Karayá: molti di questi

diventano assai mansueti. Vengono allevati con successo, allattati o da una cagna o al seno umano. Fra questi animali addomesticati si annoverano vari tipi di scimmie, capibara – roditori che diventano grandi quanto un maiale di sei mesi –, aguti², [...] e tapiri. Di rettili, i Karayá tengono tartarughe, grandi lucertole e alligator, i quali, questi ultimi, stanno sul fondo sabbioso di vasche d’acqua, tenuti in cattività con una corda attorno al corpo. (COOK, 1909: 93-95)

I cani

I cuccioli di cane, specie a cui, presumibilmente, si riferisce in molti casi il termine “mammiferi”, sono la categoria di *pet* più frequentemente oggetto di allattamento, in area amazzonica, nelle isole Andamane, in Australia, Tasmania, Nuova Guinea, alle Hawaii e in Giamaica, luogo a cui si riferisce quanto segue: un visitatore riportò che

gli abitanti di Santo Domingo (Giamaica) amavano così tanto i loro piccoli cani da portarli sulle spalle ovunque andassero e da allattarli al seno. (in GROSSE, P.H. 1881, *A naturalist's sojourn in Jamaica*, cit. in SERPELL, 1995: 49)

Ancora di cani leggiamo nel resoconto sulla Nuova Guinea steso nel 1885 da Charles Lyne. Il villaggio di Port Moresby, riporta l’autore,

brulica di maiali e cani, soprat-

tutto giovani, e non è una cosa rara vedere una donna locale allattare suo figlio a un seno e un cane all’altro, con il cane che riceve tanta attenzione quanta il bambino. (LYNE, 1885: 34)

Anche Alfred Métraux accenna al *maternage* nei suoi resoconti etnografici. In *Ethnography of the Chaco* egli scrive che:

gli antichi *Abipón* e *Mbayá* erano più ben disposti verso i propri cani di quanto lo siano gli Indiani del fiume Pilcomayo. Le donne allattano i cuccioli di cane e si assicurano sempre, quando spostano il campo, che nessun cane venga dimenticato. (MÉTRAUX, 1946: 264)

E pure in *Tribes of the Juruá-Purus Basins* l’antropologo francese dedica qualche riga alla descrizione di un caso di *pet-keeping* presso una popolazione dell’Amazzonia occidentale:

Gli Indiani del fiume Purús, che non possedevano animali domestici prima della penetrazione europea, avevano una passione per i loro numerosi uccelli e animali addomesticati. Successivamente i cani divennero indispensabili per i cacciatori, e i Cashinawa pagavano prezzi folli per cani addestrati alla caccia. Il loro affetto per i cani era così grande che le donne allattavano i cuccioli come fossero stati bambini. (MÉTRAUX, 1948: 666)

Alla fine dell’Ottocento, dalla Tasmania giunge una breve nota sull’allattamento di cuccioli di cane dalla penna di

H. Ling Roth, che, sulla scorta di informazioni di terzi, scrive che i locali non possedevano animali domestici che non fossero i cani, ottenuti dagli Europei. Roth riporta quanto scrive Widowson, e cioè che:

gli aborigeni «se ne vanno in giro seguiti da un gruppetto di cani, diversi per tipo e taglia, che vengono utilizzati principalmente per la caccia». Egli aggiunge (*ibid.*) un fatto curioso in relazione alla loro predilezione per questi animali, vale a dire, che «le donne, com’è risaputo, frequentemente allattano un cucciolo di cane favorito anziché un figlio». (ROTH, 1890: 123)

Una ulteriore testimonianza è quella di Alcionilio Brüzzi Alves Da Silva, il quale descrive alcuni costumi degli indigeni dello Uaupés, in Amazzonia. Riporta di alcuni animali domestici presenti all’interno della comunità: cani domestici magri e sofferenti, e poi arara, pappagalli, mutuns, jacamins, jacús (specie di uccelli) addomesticati, maiali, galline (BRÜZZI ALVES DA SILVA, 1962: 178-179). Ma è in una nota che l’autore conferma l’esistenza del *pet-nursing*, laddove

donne che hanno recentemente partorito [...] allattano al seno un cucciolo di cane anziché il figlio di qualcun altro. (*ibidem*, 1962: 427)

Inoltre, sempre in riferimento ai cani, inseriamo in questo contesto due casi singolari di *pet-nursing*, l’uno riferito alla Cina, l’altro all’Italia.

In Cina, del XVII secolo in poi (per due secoli), quando la dinastia *ming* fu soppiantata da quella *manciù*, i cani pechinesi assunsero al massimo status mai conquistato dai *pet*: venne loro attribuito l’alto rango di «mandarini» e ricevettero i titoli di duchi e principesse. Nella città proibita, sui pechinesi (compagni privilegiati dell’Imperatore e delle dame) vegliavano guardie imperiali, e una personale servitù si occupava di loro. Erano protetti, accuditi, vezzeggiati: i più piccoli di taglia venivano addirittura portati “addosso”, trasportati nelle ampie maniche dei vestiti indossati a corte sia dagli uomini che dalle donne. Questi cani facevano parte della famiglia imperiale, di cui condividevano i ritmi, le abitudini e le attività quotidiane; così come la prole di questa famiglia, anche i cuccioli pechinesi della stirpe di corte venivano fatti allattare da balie imperiali (DIXIE, 1931: 11-12; SERPELL, 1995: 35).

Altro caso di cani allattati da balie riguarda un episodio italiano della fine dell’Ottocento. Nel 1850 un singolare annuncio, dal titolo *Cercasi balia*, comparve su di un giornale italiano:

La Signora Marchesa Siffanti di San Bartolomeo cerca una balia giovane e sana, che, al fine di evitare ogni futura perdita di latte, non deve essere sposata: i suoi servizi sono richiesti per una piccola cucciolata di cinque spaniel inglesi di pura razza, la cui genitrice è morta dandoli alla luce; per la balia residenza nella casa, stipendio mensile di 100 franchi;

¹ Una cavia localmente ritenuta edibile.

² Piccoli mammiferi roditori delle dimensioni di un coniglio selvatico.

cioccolata al mattino; colazione con la Marchesa; pranzo con la servitù, riposo notturno con i cani.
(ASH, 1927: 311)

I maiali

Oltre ai cani, i maiali sembrano essere la seconda specie più ricorrente nel *pet-nursing*, e a loro sono riferite le due testimonianze seguenti.

Ivor H.N. Evans cita Schebesta e Skeat³ a proposito del *pet-keeping* dei Negrito della Malesia:

Oltre ai cani, ci sono altri pet negli accampamenti negrito. Schebesta afferma che presso gli Jehai egli vide a una giovane scimmia del tipo entello crestato veniva allattata da una donna, e menziona anche un giovane maiale selvatico che veniva allevato in modo simile. Vide donne con un figlio attaccato a un seno e una scimmia all'altro. I giovani animali allevati a questo modo non vengono uccisi. Anche presso i gruppi Sakai è comune l'allattamento al seno dei giovani animali le cui madri sono state solitamente uccise dagli uomini durante la caccia. Skeat scrive anche che giovani scimmie "lotong" vengono tenute come pet dai Negrito Kedah, e sottolinea che non sono diffusi i gatti domestici.
(EVANS, 1937: 64)

Anche a Engano, isola a ovest di Sumatra, i locali si prendono cura degli animali domestici, come cani e maiali, e soprattutto di questi ultimi, che vengono ben nutriti e tenuti puliti: così riporta Edwin M. Loeb, il quale scrive anche

che presso questa popolazione le donne allattano i maiali come fanno con i cuccioli di cane.
(LOEB, 1972: 211)

Dopo i cani, la presenza numerosa di maiali fra gli animali oggetto di *maternage* è significativa, perché mentre nel primo caso ci troviamo di fronte ad animali familiarizzati e per lo più non utilizzati (tranne alcuni contesti, come l'area polinesiana, dove sono considerati edibili), nel secondo caso i maiali risultano prevalentemente allevati per fini utilitaristici, ma, prima di tale momento (la macellazione) vengono trattati come *pet*.

Questo è quanto accade a Sumatra, in Malesia, ad Anam, in Papua Nuova Guinea: i maiali sono oggetto di tale slittamento di ruolo (da animale oggetto di maternaggio ad animale ucciso per scopi alimentari) in una situazione che costituzionalmente vede coesistere due atteggiamenti conflanti nel momento dell'uccisione degli animali. Da un lato l'estrema familiarizzazione (di segno femminile) con atteggiamenti maternali e cure parentali, dall'altro l'utilizzazione (con il medium dell'intervento mortifero degli uomini, ma con consumo delle carni comunitario), aspetti di cui tratteremo tra breve a proposito del maternaggio all'interno del "sistema" domesticazione.

Gli orsi

Fra le altre specie oggetto

di cure parentali e *pet-nursing* compaiono anche orsi, cervi, scimmie, opossum, ecc..

Per quanto riguarda i primi, il maternaggio dell'orso ci rimanda per antonomasia al complesso rituale degli Ainu del Giappone, in cui un orso viene allevato per poi essere ucciso ritualmente per strangolamento. Dai resoconti di Hallowell (1926) apprendiamo che il culto dell'orso degli Ainu prevede l'accudimento dei cuccioli da parte delle donne, che provvedono al suo sostentamento tramite cibo premasticato e allattamento al seno. Una volta cresciuto, l'orso viene sacrificato e in tale momento la crisi delle donne che hanno nutrito e cresciuto l'animale si rende esplicita attraverso aperte manifestazioni di dolore e colpendo gli uccisori con un bastone. Le carni dell'orso saranno poi distribuite fra tutti i partecipanti alla cerimonia, ma non si sa se la "madre" dell'orso se ne ciba (MILLIET, 1987: 92).

Gli Ainu vengono citati da Edwin M. Loeb, nel riportare come gli Indiani Pomo del Nord America (una popolazione di cacciatori del Nord della California) usassero tenere con sé una varietà considerevole di pet. Le donne, scrive Loeb,

frequentemente allevavano cerbiatti, assieme ai propri figli. Esse addirittura li allattavano con il proprio latte, alla maniera delle donne ainu con i cuccioli di orso. Questi ultimi venivano anche portati all'interno delle case come pet, tuttavia non ci sono notizie certe riportanti l'allattamento di

questo animale da parte delle donne pomo. Quando il cucciolo d'orso diventava adulto veniva ucciso, la carne mangiata, la pelle usata per ricavarne faretre.
(LOEB, 1926: 175-176)

Similmente agli Ainu, alcuni gruppi di Indiani nordamericani erano soliti crescere, fra gli altri, anche gli orsi. Leggiamo in Serpell che Sir John Richardson

osservò che gli Indiani erano soliti catturare e tenere con sé giovani bisonti, lupi e altri animali, e non era inusuale per loro «crescere cuccioli d'orso e che le donne li allattassero al seno».
(SERPELL, 1996: 61)

Ma il caso più pubblicizzato di allattamento al seno di un orso nel territorio degli Stati Uniti è quello descritto e immortalato in un libro del fotografo William Lyman Underwood (del 1921, cfr. SIMOONS e BALDWIN, 1982: 433-434); si tratta di una donna del Maine – moglie di un cacciatore che aveva ucciso un'orsa bruna in letargo – la quale allattò al seno il neonato cucciolo d'orso, nello stesso periodo in cui allattava la propria figlia, e riuscì a crescerlo fino all'età adulta.

Le scimmie

In *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Hounduras and Nicaragua* di Eduard Conzemius è presente un breve elenco di animali tenuti come *pet* e allattati dalle donne:

molti animali del luogo sono addomesticati per essere tenuti come pet. Di questi, quelli che è più facile vedere sono il cebo cappuccino o dalla faccia bianca (*Cebus* sp.), la scimmia ragno (*Ateles* sp.), la scimmia urlatrice (*Alouatta* sp., syn. *Mycetes* sp.), il paca⁴ (*Cuniculus* sp.), l'aguti⁵ (*Dasyprocta* sp.), i cervidi (*Odocoileus* sp. e *Mazama* sp.), il coati⁶ (*Nasua narica*) e il procione (*Procyon lotor*). [...] Le donne dimostrano una grande pazienza nel domesticare i giovani animali e li allattano come farebbero con i propri figli.
(CONZEMIUS, 1932: 56-57)

Quanto alle scimmie, altri resoconti ci portano dal Centroamerica alla Malesia e all'Amazzonia, ma anche in Oklahoma, dove nel 1979 furono molte le donne che si offrirono di allattare al seno un piccolo scimpanzé dello zoo locale, che non poteva essere alimentato dalla madre (SIMOONS e BALDWIN, 1982: 434; MILLIET, 1998: 1088).

Questo caso riportato dalla cronaca, assieme al maternaggio appena citato del Maine, è significativo in quanto riguarda fenomeni verificatisi in contesti culturali che proscrivono tali comportamenti come infrazioni della norma e in cui una siffatta intimità con cuccioli di animali viene collocata al di sotto della soglia di normalità.

Per contro, esistono contesti in cui il *maternage* costituisce un elemento culturale di segno positivo.

Quanto mai interessante a questo proposito ci pare il ma-

ternaggio di scimmie presente presso i Guajà dell'Amazzonia, di cui L. Cormier traccia un affascinante quadro descrittivo:

Le scimmie rimaste orfane vengono introdotte nel sistema sociale guajà quando le loro madri vengono uccise per essere usate come cibo. Di loro si prendono cura le donne. Le giovani scimmie orfane stanno aggrappate alle teste delle loro balie, vengono incorporate nel sistema di parentela di queste ultime e, diversamente da altri pet, vengono loro dati nomi propri e termini di parentela. [...] Come i giovani bambini guajà, le giovani scimmie stanno costantemente in contatto con la "madre" e sono accudite come fossero bambini, inclusi il gioco, il bagno, l'allattamento al seno e l'educazione. Le scimmie tenute come pet non vengono mai mangiate.
(CORMIER, 2002: 70)

Presso i Guajà non solo il maternaggio delle scimmie è permesso, tanto da diventare una consuetudine locale, ma addirittura rientra fra le attitudini prescritte alle donne nell'espressione del loro ruolo di procreatrici, di esseri intrinsecamente connessi alla fertilità.

Nell'immaginario maschile, infatti, le donne massimamente attraenti sono quelle incinte o che allattano (CORMIER, 2002: 70), ed essendo le scimmie-*pet* allevate come bambini, a incrementare la famiglia, ne consegue che la donna su cui vivono aggrappate alcune scimmie (allevate, allattate, ecc.) risulti particolarmente attraente, sicuramente molto femminile.

³ *Among the Forest Dwarfs* di Shebesta e *Pagan Races of the Malay Peninsula* di Skeat.

⁴ Nome comune di due specie di grossi roditori che vivono nelle foreste e sugli altipiani dell'America centromeridionale.

⁵ Roditore dal pelo corto simile al coniglio.

⁶ Specie di mammiferi della famiglia dei procionidi. Il coati è infatti simile al procione, ma più snello e dalla coda più lunga.

Il *pet-keeping* e *pet-nursing* delle donne guajà si configura pertanto come un elemento di rilevanza centrale e di segno positivo nell'espressione di codici comportamentali, soprattutto femminili, socialmente prescritti.

Maternage e tabù

Il caso dei Guajà ci mette di fronte a un caso esemplare di maternaggio, in cui tali modelli comportamentali epimeletici (di cura) appartengono addirittura al repertorio di prescrizioni culturali locali. Diversamente da questo caso e contesto in cui il *maternage* è un fenomeno auspicabile, costume condiviso e rappresentato come tale all'interno del repertorio relazionale della donna, in altri contesti culturali, come il nostro, esso verrebbe letto come un preoccupante sintomo di travalicazione del confine di specie, indizio di qualche carenza affettivo-comportamentale del portatore di tali atteggiamenti, se non addirittura devianza dalla norma e dalla normalità, qualora si verifici un'erogazione di cure parentali con stretto contatto corporeo (premasticazione del cibo, allattamento al seno).

In questo giudizio confluiscono diverse valutazioni.

Innanzitutto è presente una reazione culturale avversativa nei confronti dell'infrazione di un doppio tabù, relativo alla corporeità: in primo luogo, lo stretto contatto corporeo e il grado di intimità intrattenuti con un *pet* oggetto di cure pa-

rentali ricadono in un ambito di proibizione strettamente legato alla separazione di specie, in quanto gli atteggiamenti espressi sono ritenuti opportuni e corretti se diretti verso individui della specie *homo-sapiens*. Ma è pure necessario ricordare che anche l'allattamento della prole umana rientra in un ambito di problematicità segnato dalle relazioni e interazioni fra allattamento, sesso e sessualità: risulta infatti che al di là del valore erotico che il seno riveste per il partner maschile, è lo stesso atto di allattare a essere associato al piacere sessuale⁷.

L'altro aspetto di questo tabù relativo alla corporeità riguarda il latte umano e l'atto di allattare, con tutte le connotazioni di un nutrimento prodotto dal corpo della donna e destinato a esseri che non siano suoi figli, o che siano addirittura cuccioli di altre specie. Senza dubbio, sia che si tratti di latte animale sia di latte umano, siamo in presenza di un alimento-secrezione non ordinario e dalla problematica definizione⁸.

Per quanto riguarda il latte umano, l'immagine di un essere umano (la donna) che secerne un liquido destinato all'uso non-umano sembra essere stata relegata all'ambito mitologico, in cui sopravvivono figure mitiche come quelle di Iside, Rumina, le Baccanti (MILLIET, 1987)⁹; ma al di fuori del contesto mitico, questa immagine è problematica per le sue connotazioni sia organica sia meccanicistica: nel primo caso ci scontriamo con la dif-

ficoltà di pensare a un alimento prodotto dall'essere umano (e quindi all'equazione latte materno = cibo), nel secondo emerge un'immagine animalizzata della donna, intrinsecamente legata allo slittamento dall'ambito nutritivo-affettivo (*nurture*) a quello produttivo, che ha come icona gli animali "da latte".

Suona a tal proposito singolare il caso nostrano di un allattamento indiretto di animali di cui chi scrive ha raccolto la testimonianza: si tratta di una signora italiana che negli anni '70, allora madre di una bambina di pochi mesi che stava allattando, trovò una cucciolata di gattini neonati senza madre e decise di allattarli al biberon con il proprio latte. Fu assente quindi l'elemento dell'allattamento diretto, ma si trattò nondimeno di alimentare animali-*pet* con il latte umano, quindi di invertire occasionalmente le parti di animali e uomini, generalmente fissati nei ruoli rispettivamente di "erogatore" e "fruitore"; nella circostanza citata, non è casuale che per la persona intervistata la barriera di specie non costituisca un ostacolo nella dimensione relazionale e che esistesse anzi una certa insoddisfazione verso il modello culturale di dominazione del mondo animale da parte dell'uomo.

Elementi di empatia con soggetti del mondo animale, come la cucciolata di gattini abbandonati, e un approccio pragmatico nella risoluzione di problemi contingenti hanno in quel caso pressoché taci-

tato le proscrizioni vigenti nella nostra cultura riguardo alle relazioni uomo-animale, così come in buona parte neutralizzato le connotazioni negative gravanti sugli aspetti biologici e fisiologici dell'organismo umano (utilizzo del latte non per i figli).

Va da sé quindi che l'allattamento di animali al seno si verifichi generalmente in contesti in cui non solo le condizioni economiche, ma anche e soprattutto i tratti del contesto culturale specifico lo rendono necessario, lo permettono, o addirittura lo considerano auspicabile; tuttavia, esempi isolati come quelli appena citati del Maine (cucciolo d'orso), dell'Oklahoma (proposte di allattamento di un cucciolo di scimpanzé) e dell'Italia (la balia ottocentesca e, parzialmente, la madre degli anni Settanta) costituiscono altrettanti casi di maternaggio riferiti a contesti in cui tale intimo contatto corporeo è tabuizzato.

Va infine aggiunta una considerazione sul rapporto tra il ricorso al latte umano per l'allevamento di *pet* e la presenza di animali da latte.

Risulta infatti quantomeno insolito, nella misura in cui costituirebbe una contraddizione economica, che gli animali vengano allevati al seno laddove è già presente il ricorso al latte di altri animali per uso umano: in un siffatto contesto, il *pet-nursing* non sarebbe economicamente necessario e potrebbe collidere, come abbiamo detto, con l'esistenza di uno stretto vincolo fra se-

no femminile e allattamento esclusivo dei bambini.

L'allattamento al seno di animali è pertanto assente di norma dove viene praticato l'allevamento di animali da latte, secondo le conclusioni tratte da Simoons e Baldwin nella loro ampia rassegna sul *breast-feeding* (1982), se non addirittura, più in generale, dove l'allevamento stesso di animali costituisce il principale processo di produzione, secondo Jacqueline Milliet (1999: 71)¹⁰.

Ma, al di là della "notiziabilità" dei casi di maternaggio e *pet-nursing* "occidentale" e della singolarità che rivestono ancora, ai nostri occhi, gli stessi fenomeni in società non occidentali, ci preme sottolineare gli elementi di condivisione fra questi fenomeni, che ci proponiamo di illustrare qui di seguito attraverso una comparazione con il fenomeno nostrano del *pet-keeping*.

Il *pet-keeping*

Scriva Annamaria Rivera che «la familiarizzazione degli animali e il rapporto affettivo con loro, fino alla simbiosi e al *maternage*, si configurano come un universale antropologico, che si sottrae alla ragione economica e utilitaria per collocarsi nella sfera del senso» (2000: 53).

La familiarizzazione degli animali e l'instaurazione di un rapporto relazionale, infatti, lungi dall'essere tratti specifici della nostra cultura, sono presenti anche in moltissimi altri contesti, e descritti in quei re-

soconti etnografici che hanno prestato attenzione alla socialità più estesa (non solo fra umani). Mentre sulle motivazioni di questa familiarizzazione ci soffermeremo in seguito, occupiamoci ora delle tipologie di espressione di tale fenomeno.

Il *pet-keeping* è un fenomeno ricondotto, non senza ambiguità, al più vasto ambito della domesticazione (TONUTTI, 1999). Gli "animali da compagnia", infatti, fanno parte della categoria degli animali "domestici", assieme ad altre specie domesticate non per motivazioni affettive, ma utilitaristiche (animali "da carne", "da fatica", "da trasporto", "da lana", "da latte", "da laboratorio"). L'eterogeneità della categoria "animali domestici" e la presenza di più e contrastanti logiche al suo interno hanno portato autori come François Sigaut (1988) e Valentin Pelosse (1991) a criticare la nozione di domesticazione come "sistema" (cfr. DIGARD, 1990 e 1991), perché essa confonderebbe in un unico concetto realtà distinte rispondenti a logiche differenti, quali: l'appropriazione (livello giuridico), la familiarizzazione (livello etologico) e l'utilizzazione (livello economico). Queste logiche possono sia coesistere, che operare separatamente, che entrare in contrasto fra loro.

Per quanto riguarda l'argomento dei *pet*, osserviamo che nella nostra società alla discrasia presente fra utilizzazione e familiarizzazione corrisponde l'istituzione di due "categorie d'uso" degli animali: quel-

⁷ Ormoni quali l'ossitocina, funzionali all'allattamento, sono attivi anche nell'orgasmo e nella nascita e che esistono interconnessioni sia nervose che ormonali fra capezzoli, utero e clitoride. L'allattamento provoca quindi nella madre un senso di benessere generalizzato non estraneo a quella sfera della sessualità in cui a essere di norma coinvolto è l'uomo, che risulta invece "in esubero" nel contesto delle relazioni dell'allattamento (WHITAKER, 1994: 144-145; MAHER, 1992).

⁸ Ricordiamo che, fra l'altro, il latte è un elemento importante per le relazioni di parentela, in quanto può sancire, quanto il sangue, l'assimilazione alla famiglia del soggetto che lo riceve: si pensi alle parentele di latte.

⁹ L'immagine della donna-nutrice, che offre il suo seno rigonfio di latte anche ad altri animali, non è affatto insolita nelle mitologie classiche. Oltre alle società di cacciatori e raccoglitori, presso cui è stato ipotizzato come caratterizzante, l'allattamento di animali risulta essere presente, praticato o meno che fosse, anche nei riferimenti simbolici degli agricoltori neolitici (MILLIET, 1999: 68-69).

¹⁰ Ci si sorge a questo punto una perplessità sulla spiegazione della presenza dell'allattamento al seno di maiali in Nuova Guinea, presso popolazioni di orticoltori-allevatori in cui l'allevamento suino rappresenta un importante asse dell'economia.

li d'affezione da un lato (i *pet*, in linea generale esclusi dall'utilizzazione e soprattutto ritenuti non edibili) e quelli di utilità dall'altro (con le varie sottodefinitive: "da fatica", "da carne", "da laboratorio", ecc.), con i selvatici collocati in una categoria a parte. Ebbene, l'erogazione di attenzioni parentali e la manifestazione di atteggiamenti di cura riguardano propriamente la categoria degli animali familiarizzati e non utilizzati (i *pet*) e, viceversa, la familiarizzazione costituisce un ostacolo all'utilizzazione dell'animale nei contesti di sfruttamento.

Diversamente, in altri contesti culturali queste due logiche, e le pratiche a cui esse presiedono, coesistono, seppur con notevoli contrasti.

Ci troviamo quindi di fronte a situazioni in cui talvolta attenzioni materne (logica della familiarizzazione) vengono rivolte ad animali il cui destino, dopo un più o meno lungo rapporto di familiarità con gli umani, è l'uccisione per fini alimentari (logica dell'utilizzazione).

La compresenza alla radice dello stesso fenomeno di *maternage* di logiche che il nostro sistema culturale mantiene e fa operare distintamente rende complessa la nostra opera di classificazione e definizione: assistiamo infatti a una successione di pratiche facenti capo a logiche contrastanti (familiarizzazione prima e utilizzazione poi), a uno slittamento di status dell'animale oggetto di maternaggio (da *pet* a anima-

le da carne), con un corollario di comportamenti che esprimono la tensione e il dramma delle due logiche in conflitto (il dolore della "madre" degli animali al momento dell'uccisione di questi ultimi, la divisione di genere fra i ruoli di "familiarizzatore", la donna, e "utilizzatore", l'uomo, la frequente istituzione di tabù alimentari per la donna-nutrice). La stessa nozione di "pet" è di difficile applicazione a questi contesti.

È necessario sottolineare che la categoria degli "animali d'affezione" si presenta anche all'interno del nostro contesto culturale come una configurazione anisotropa, nella quale le proprietà dell'"essere-*pet*" appaiono distribuite in modo discontinuo all'interno della categoria (TONUTTI, 1997). Se analizziamo la configurazione di questo taxon, infatti, possiamo individuare al suo interno un prototipo, ossia un'immagine nitida e definita (animali come cani e gatti), e una periferia di figure di *pet* più sfumate e incomplete (rettili, pesci, ecc.). Esiste inoltre un livello normativo non necessariamente rispecchiato dalla realtà che si esplica a livello delle pratiche, tanto che, per fare qualche esempio, esistono clamorose eccezioni e sospensioni alla norma per cui «i *pet* non si uccidono», «non si mangiano», «non si utilizzano».

L'estensione del concetto di "pet" ad altre società in cui sono contemporaneamente attive logiche domesticatorie di segno opposto risulta pertanto

problematica perché, al di là di singole eccezioni alla norma, la logica dell'utilizzazione non esclude la familiarizzazione, e quindi assistiamo a casi in cui l'animale allevato e trattato come *pet* (familiarizzazione) viene successivamente ucciso e mangiato (utilizzazione) come un animale d'utilità.

L'"aria di famiglia" presente fra il fenomeno nostrano dei *pet* e i casi di *maternage* di altre culture riguarda pertanto non lo sviluppo e la stabilità della categoria "pet", quanto l'espressione delle forme di familiarizzazione degli animali, l'erogazione a questi di cure parentali, la dimensione relazionale in cui l'animale figura come referente e partner di un rapporto dialogico. Ma non è solo una questione di modalità di relazione interspecifica ed espressione di atteggiamenti affettivi: il più importante denominatore comune di questi fenomeni fra loro disomogenei è l'attrazione esercitata dai cuccioli, che con il "linguaggio" neotenico delle loro forme infantili e dei loro comportamenti (et-epimeletici) richiamano l'attenzione degli umani e li invitano a rispondere con cure parentali (comportamenti epimeletici o di cura).

Maternage e pet-keeping, una comparazione

Premettiamo che consideriamo l'allattamento al seno di animali una forma rafforzata di *pet-keeping*, che esprime in via immediata quelle azioni parentali che nella nostra società si

attualizzano attraverso un medium (cibo in scatola anziché condivisione dello stesso cibo o al posto del cibo premasticato dalla donna, latte di altri animali anziché seno umano, ecc.) e con una diversa prossimità corporale.

Nella preparazione del cibo l'atteggiamento del "prendersi cura" trova un canale di espressione privilegiato, sia esso la ricerca-raccolta-acquisto di un cibo particolare, adatto ai *pet* (e non di un cibo qualunque) – che può essere, nella nostra società, il ricorso a cibo secco, cibo umido e latte specifici per *pet* e diversificati a seconda della specie e dell'età dell'animale – sia la sua preparazione: cottura, integrazione con altri alimenti, e, presso altri contesti, premasticazione da parte delle donne-balie.

L'altro elemento fondamentale della familiarizzazione è il contatto corporeo: come già con il bambino, è attraverso la vicinanza fisica e la comunicazione tattile che si crea la relazione con il *pet*¹¹. Spesso gli animali d'affezione sono connotati proprio da questa consuetudine di vicinanza corporea con il proprietario, si pensi all'espressione "lap dog", ossia cane da grembo, o ai dipinti in cui in braccio ad algide donne vengono ritratti animali come prolungamenti del corpo, o completamenti dello stesso.

Ciò ci rimanda anche alla diffusissima consuetudine di portare alcuni animali in braccio o in testa, quasi fossero tutt'uno con il corpo del proprietario. Scrive a questo proposito

Herbert Basedow (1925) che fra i Ponga Ponga australiani le ragazze si affeziono molto al loro *pet*, degli opossum che vengono catturati nelle mangrovie, e occasionalmente li allattano anche al seno. Queste giovani

nei loro giretti quotidiani li portano con sé fra le ciocche dei capelli. Gli opossum sembrano piuttosto soddisfatti di trovarsi là, mentre le loro padroncine sono in cammino, e se ne stanno aggrappati con le zampe e le code.

(BASEDOW, 1925: 87)

Presso i Guajá amazzonici, di norma le donne trasportano sul capo e addosso le scimmie (anche tre o quattro alla volta) durante gli spostamenti della comunità nella foresta. La Cormier scrive che

sostanzialmente questa pratica crea virtualmente una piccola comunità che vive sulla donna che si muove per le sue attività.

(CORMIER, 2002: 72)

L'autrice sottolinea come questa consuetudine posseda anche dei significati estetici, trasformandosi in una singolare forma di arte a metà strada fra la *body art* (come gli anelli da collo burmesesi o le scarpe col tacco altro dei paesi euro-americani) che viene praticata a costo di creare un impedimento fisico, e un'arte performativa, che prevede un comportamento sociale interattivo fra la donna e le scimmie (*ibidem*: 71)¹².

Se fra i capelli delle ragazze australiane si annidano opossum e in Amazzonia le scim-

mie cingono il capo delle donne a mo' di singolari copricapo, in Australia i dingo vengono tenuti addosso come "scaldini" portatili, e nelle patinate immagini dei rotocalchi nostrani minuscoli cani "da braccio" o "da borsetta" fanno mostra di sé accanto a personaggi del jet set, imitati da schiere di seguaci della moda.

All'estremo opposto rispetto a questa intimità e familiarizzazione si colloca l'allontanamento dall'animalità in senso etico, antropologico, spaziale: si intenda la mancanza di consuetudine al contatto con l'animale oggetto di zoofobia o zoointolleranza (reificata nell'immagine dell'animale pericoloso, nocivo, ecc.) e la reclusione di alcune categorie di animali, quelli da reddito o d'utilità, in spazi non frequentati dall'uomo (se non gli addetti alla produzione). Nel caso di contesti d'allevamento (impianti zootecnici, per la produzione di pellicce, ecc.) gli animali vivono in spazi non domestici, lontano dal contatto con l'uomo, con lo scopo finale di utilizzazione del corpo dell'animale. Soprattutto nei contesti industriali, l'allontanamento uomo-animale è massimo, conseguente alla reificazione dell'animale e al suo allontanamento sia culturale che spaziale dallo spazio degli uomini, dal momento che le attività dell'allevamento vengono espunte dal contesto visibile delle pratiche quotidiane e fatte proprie, fisicamente e idealmente, da un apparato di addetti a un settore di nor-

¹¹ Jacqueline Milliet scrive, a questo proposito, che anche la toeletta dell'animale rimpiazza le cure della genitrice (MILLIET, 1998: 1088).

¹² Il valore estetico di questa simbiosi fisica fra donne e scimmie sta nel fatto le scimmie (che sono allevate come figli) enfatizzano, come abbiamo già visto, il ruolo materno e la fertilità delle donne e contribuiscono ad aumentare l'attrazione che le donne esercitano sugli uomini. (CORMIER, 2002: 70).

ma impermeabile allo sguardo esterno. La logica dell'utilizzazione tende a ostacolare e prevenire ogni forma di familiarizzazione con l'animale.

Maternage e utilizzazione degli animali

Come abbiamo accennato, in alcune culture l'allevamento di animali a scopi di sfruttamento (con fini di consumo alimentare, sacrificali, o di altri tipi di utilizzazione) non sempre preclude l'instaurazione di una stretta familiarizzazione con l'animale e l'espressione di cure parentali dirette ai giovani individui durante il periodo più o meno lungo precedente la finale utilizzazione dell'animale stesso.

In tali contesti il ruolo di *pet* dell'animale allevato è temporaneo, e la definizione di "pet" funziona solo *pro tempore*.

La coesistenza di due tensioni opposte, una volta alla familiarizzazione dell'animale e al suo inserimento all'interno della famiglia e della comunità come una figura oggetto di investimento affettivo, l'altra, successiva, in cui questo ruolo viene negato dalla volontà di uccidere quell'animale e cibarsene, non è affatto pacifica.

La discrasia di comportamenti che nasce da questa tensione e il conflitto tra i fattori che motivano, orientano e costruiscono la relazione con l'animale si palesano quando decade il temporaneo ruolo di *pet* dell'animale allevato e prevale la logica dell'utilizzazione: il momento dell'uccisione.

Familiarizzare e uccidere

Nei suoi scritti sulla storia del cane britannico, George R. Jesse riporta quanto scrisse Manley Hopkins su alcuni costumi hawaiani:

Ogni donna ha un pet; e le madri che nutrono la prole allattano allo stesso tempo un cagnolino – una rivalità che non gioca affatto a favore della forza o del numero della loro progenie. [...] Era costume delle madri scambiarsi i bambini e permettere ai cuccioli di cane di condividere l'alimento naturale con i primi. (JESSE, 1866: 298)

e così commenta a proposito dell'usanza locale di cibarsi di carne di cane:

Il fatto che le madri allattino un animale e che nonostante questo permettano che esso diventi un alimento è una singolare contraddizione di sentimenti. (*ibidem*: 299)

La «contradiction in feeling» che viene letta dall'osservatore occidentale emerge anche dalla recente (1977) descrizione di Hallpike della relazione che le donne papua instaurano con i maiali allevati. L'antropologo, in *Bloodshed and Vengeance in the Papuan mountains. The Generation of Conflict in Tauade Society*, nel capitolo sulla Valle dell'Aibala, scrive quanto segue:

Il maiale occupa fra i Tauade, come in molte altre parti della Nuova Guinea, una posizione nella stima e nell'affetto della gente che è paragonabile

a quella della vacca in alcune zone dell'Africa orientale [...]. I maiali vagano nelle vicinanze dei piccoli villaggi dei loro proprietari di giorno, rientrano alla sera un'ora o due prima che faccia buio per ricevere dalle donne il loro pasto di patate crude. Dormono per tradizione all'interno delle case delle donne, che sono divise longitudinalmente in modo che i maiali occupino un lato, mentre la donna e i suoi bambini occupano l'altro. Il maiale ha la propria entrata. (Più recentemente si è manifestata la tendenza a riservare ai maiali una casa separata da quella della donna, se il marito ha l'abitudine di dormire lì). Sono soprattutto le donne a sviluppare un grande affetto per i propri maiali ed è tradizione che in alcuni casi allattino al seno un porcellino che ha perso la madre, o che proviene dalla nidiata della scrofa di qualcun altro. Tuttavia non sono mai stato spettatore di ciò mentre ero là, e pare che il costume sia estinto. [...] Ma nondimeno le donne nutrono un profondo affetto per i propri maiali, particolarmente quando viene il momento dell'uccisione di questi. Quando i maiali sono uccisi ritualmente non piangono per loro; sembrano rassegnate alla loro inevitabile morte nello spazio rituale riservato alla danza e questo scenario onorifico forse mitiga il loro dolore. Ma la questione è differente se un maiale è "assassinato" piuttosto che ucciso cerimonialmente. Allora li piangono quasi come fossero bambini. Oropiti, un maiale di Amo Lume, aveva devastato il giardino di patate inglesi del padrone e quando questi ha provato a trascinarlo via gli ha

morso la mano, così, in un impeto di rabbia ha preso la lancia e l'ha trafitto. Per ore i lamenti addolorati di sua moglie giunsero dalla loro casa fino a me attraverso la nebbia. (HALLPIKE, 1977: 71)

La crisi generata nella "madre" dall'uccisione dell'animale allevato mette in luce la tensione fra queste due logiche confliggenti: la soluzione di questo conflitto sta nella istituzione di forme codificate di espressione di questa crisi (il pianto, la protesta, l'aggressione degli uccisori dell'animale), delle modalità di uccisione dell'animale (sacrificio e non macellazione; pratiche di espiazione della colpa conosciute come «commedia dell'innocenza»), e in una serie di norme che stabiliscono una divisione di genere nel processo di allevamento (cfr. anche MILLIET, 1994), chi deve uccidere gli animali, chi se ne ciba, tendenzialmente secondo un processo per cui gli animali non sono uccisi da coloro che li hanno allevati (si veda, ad esempio, l'uccisione di maiali in Nuova Guinea, cfr. BROWN, 1978 e RAPPAPORT, 1980).

Ma una ulteriore considerazione si impone a questo proposito in riferimento a interpretazioni emiche ed etiche della «contraddizione di sentimenti» sopra descritta: nonostante questa espressione sia frutto della lettura di fenomeni culturali "altri" attraverso parametri culturali non emici, tuttavia essa non risulta inappropriata: anzi, pare esistere una convergenza dei livelli emico ed etico nella lettura della "crisi

della madre" al momento dell'uccisione dell'animale adottato. L'opposizione fra le logiche e le pratiche della familiarizzazione e dell'utilizzazione presenta caratteri di transculturalità: come abbiamo visto, il contrasto fra le dimensioni della cura e della preservazione della vita da un lato e quello della sottrazione della vita e dell'utilizzazione dall'altro è tale per cui, in taluni contesti, come il nostro, si genera una divisione categoriale degli animali oggetto di tali opposti investimenti, mentre in altri, dove le due logiche interessano una specie animale contemporaneamente, si manifesta una crisi nel momento in cui le pratiche di segno opposto confliggono, vige una separazione di genere fra le donne-balie (figure della familiarizzazione) e gli uomini, (preposti alle pratiche dell'utilizzazione), con il corollario di una serie di forme di proibizioni alimentari e attenzioni rituali da osservare.

Tale argomento necessiterebbe di essere esaminato all'interno della riflessione comparativa sui vari *ethos* culturali in riferimento all'atto che Lanternari definisce «animalicidio», ma non è questa la sede. Ci basti ricordare i contributi di P. Erickson (1987), S. Hugh-Jones (1996) e P. Descola (1986) sulla presenza di sentimenti ambivalenti da parte dei cacciatori amazzonici nei confronti degli animali-preda e sul disagio concettuale che questa pratica provoca, e pure la sintesi che ne fa A. Rivera, la quale conclude scrivendo che:

pur tenendo conto che ogni società ha il proprio *ethos* peculiare – per cui bisogna essere assai cauti nell'usare categorie morali o psicologiche proprie della nostra cultura – a mio parere non si può non constatare che il disagio, concettuale o morale che sia, che si accompagna alla messa a morte degli animali è quasi universalmente diffuso. (RIVERA, 2000: 57-58)

Familiarizzare e fare uccidere

Come abbiamo accennato, un ulteriore segno del conflitto fra logica utilitaristica e familiarizzazione in certi contesti è dato dalla consuetudine di ricorrere ai servizi di persone esterne al gruppo o al villaggio per la macellazione dei propri animali domestici, oppure allo scambio.

A proposito della Nuova Guinea¹³, sostiene Maxine Fisher che esiste un sistema redistributivo che impone di consumare ciò che altri hanno prodotto in una estesa rete di scambio, per cui l'assioma della regola redistributiva potrebbe suonare come «your own pigs you do not eat» (1983: 137).

D'altronde, l'atteggiamento per cui si ricorre in via preferenziale all'intervento di qualche "esterno" per procurare la morte ai propri animali allevati è diffuso, oltre che in Nuova Guinea, anche altrove, come in Kenya, dove i Masai non uccidono mai le loro bestie per mano propria, ma chiamano uomini della vicina tribù Kavirondo (LANTERNARI, 1976:

¹³ In generale, sul ruolo dei maiali che devono essere ceduti agli altri parallelamente ai matrimoni esogamici, si veda *Your Own Pigs You May Not Eat. A comparative study of New Guinea Societies* di Paula G. Rubel e Abraham Rosman (Chicago, The University of Chicago Press, 1978).

432), e l'avversione a sopprimere gli animali allevati si manifesta, in modi differenti, anche presso altre popolazioni, per esempio tra i Lapponi (pastori di renne dell'Europa sub-artica), tra i Samoiedi (Asia settentrionale), i Tungusi (Manciuria), i Koriaki (Camciatka) e molti altri gruppi del continente africano (come i Tuareg del Sahara) e di quello americano (ad esempio, gli Indiani Aymara) (*ibidem*: 432-436).

Robert Knox Dentan descrive il rapporto instaurato con i propri animali d'utilità dai Semai, «A Nonviolent People of Malaya». Un Semai non ucciderebbe mai

un animale che ha allevato, ma lo scambierebbe con una persona di un altro villaggio, conoscendo l'intenzione di questi di uccidere l'animale. Anche attualmente i Semai raramente uccidono i propri animali ma li allevano per usarli nel trasporto o per venderli. (DENTAN, 1968: 33)

Familiarizzazione e *pet-keeping*

Nei paragrafi che precedono abbiamo descritto casi di *maternage* in cui alla familiarizzazione segue l'utilizzazione dell'animale, sotto forma di sua uccisione per il consumo delle carni. Ma esistono altre espressioni utilitaristiche del *maternage*: ci riferiamo all'allattamento al seno come pratica che accrescerebbe la qualità della carne dell'animale (e quindi il suo valore) e come pratica preventivo-terapeutica nei ca-

si di latte troppo abbondante, latte "cattivo", per eliminare il colostro, o, ancora, per guarire le ragadi al capezzolo (cfr. SIMOONS e BALDWIN, 1982: 435; MILLIET, 1999: 71).

Tuttavia, come fanno notare Simoons e Baldwin, il *maternage* di tipo «affectionate» è quello più diffuso: esso connota i casi delle popolazioni della Malesia e dell'Amazzonia (SIMOONS e BALDWIN, 1982: 435).

A tal proposito, occupiamoci ora di casi in cui il *maternage* avviene in relazione ad animali che non vengono uccisi, perché riconosciuti come membri della famiglia. Ed è proprio con questa espressione che William Azel Cook, nel suo resoconto di esplorazione del Brasile (1909), si riferisce al ruolo dei *pet* presso i Karayá:

I Karayá posseggono qualche animale domestico o addomesticato. Questi vengono considerati membri della famiglia, e vivono sia dentro che fuori la capanna e in termini di uguaglianza con le persone della famiglia.

Questi figli della Natura sono evidentemente amanti dell'elemento naturale e la loro vita è impensabile senza questi animali. Il modo in cui li trattano dimostra cosa essi pensino degli animali e di ciò che essi fanno – e cioè che li considerano compagni ed eguali. Il sentimento di amicizia – perfino di relazione – con il mondo animale è una caratteristica dei Karayá ed è evidenziata dal modo in cui essi parlano degli animali nelle loro leggende tribali e dal fatto che hanno un repertorio di fiabe animali. Nonostante queste genti abbia-

no successo nell'addomesticare le creature selvagge, non hanno fatto mai alcun uso economico di questi animali, come hanno fatto popolazioni civilizzate.

Gli animali vengono catturati quando sono ancora giovani e, in molti casi, sono cresciuti per nessun altro scopo che essere tenuti come pet e come membri stimati presso le famiglie di chi li ha catturati, dove la loro presenza sembra dare molto piacere. Raramente si pensa a loro nei termini di qualche beneficio materiale. L'unico uso economico è quello riguardante quelle creature che posseggono piume dai colori brillanti, che sono utilizzate nella fattura di quei numerosi ornamenti piumati che così tanto sono ammirati da questa gente primitiva. Né è consentito a questi animali di moltiplicarsi, se questo può essere evitato. Vengono tenuti anche polli, che sono stati ottenuti originariamente dai Brasiliani "civilizzati", e questi animali, ovviamente, si moltiplicano velocemente. Ma perfino questi uccelli sono considerati membri della famiglia, e non vengono destinate ad alcun uso né la loro carne, né le loro uova. [...] Una vera e propria *managerie*, in cui varie famiglie di uccelli risultano preminenti, può essere sempre visto intorno ai più grandi villaggi dei Sambioa. Molti ora dall'aspetto fiero, dal magnifico piumaggio e sempre vigili si vedono sempre aggrappati in cima a pali nudi vicino alle capanne come guardie nelle loro torrette, o appollaiati sul tetto delle capanne; e se qualcosa di sconosciuto si avvicina, sia esso un uomo o una bestia, danno l'allarme con gridi assordanti – particolarmente quando compaiono uomini civilizzati

– uomini che portano vestiti. [...] Gli uccelli che non si affezionano alla famiglia al punto da non volare via vengono tenuti in cattività attraverso il taglio delle ali o togliendo loro alcune piume. Molti di questi uccelli vengono decorati artificialmente. Quelli che hanno piume bianche vengono tinti di rosso, mentre ad altri vengono attaccati ciuffi di brillanti piume alle ali.

Ulteriori esempi di *maternage* senza finalità utilitaristiche si trovano negli scritti di T.L. Mitchell (1838) e Herbert Basedow (1925) sui cani d'affezione tenuti presso alcune popolazioni australiane. Il primo dichiara che:

Il cane è un compagno inseparabile per l'aborigeno. Nelle originali zone tribali il dingo, cane selvaggio dell'Australia, viene catturato e addomesticato da giovane; nei distretti più civilizzati il cane europeo è stato acquistato e allevato dai nativi in proporzioni allarmanti. Gli animali sono tenuti sia dall'uomo che dalla donna [...]. Questi branchi uggiolanti sono inutili, tranne forse per il fatto che danno l'allarme quando sconosciuti si avvicinano all'accampamento. Alcuni di loro sono in realtà davvero pericolosi. I nativi tengono con sé i cani soltanto per amore; è a causa della quantità irragionevole di coccole che ricevono e di quanto vengono viziati dai loro padroni, che i cani diventano così totalmente inutili. Il nativo tiene con sé questa banda indisciplinata in nome della compagnia; preferisce affidarsi alle proprie abilità e al proprio istinto quando caccia, e raramente permette al suo cane di

seguirlo; infatti, sembra esserci poca propensione da parte dei cani ad andare a caccia col loro padrone. Essi vengono accuditi così bene e rubano regolarmente così tanto cibo dalle scorte dell'accampamento che crescono grassi e pigri. Quando un cane ha una brutta cera, o è stato ferito accidentalmente, viene assistito come un bambino ammalato; è disposto presso il focolare, sulla migliore coperta disponibile ed è coperto di altri panni, mentre i nativi ne stanno senza. Si può addirittura vedere occasionalmente una giovane che allatta al seno un cucciolo.

(BASEDOW, 1925: 118-119)

E in Mitchell leggiamo che:

I nativi australiani rivelano una grande umanità nel loro atteggiamento verso questi cani. Nell'interno, abbiamo visto pochi nativi non accompagnati da alcuni di questi, anche se non sono di molta utilità per loro. Le donne non di rado allattano i cuccioli al seno e così li fanno crescere, ma questi sono sempre così tristemente magri che è possibile distinguere un cane domestico da uno selvatico dall'aspetto affamato di quello che segue l'uomo. (MITCHELL, 1838: 341)

Un quadretto singolare di *pet-nursing* viene tracciato da Lewis Henry Morgan nei suoi giornali di viaggio verso le Montagne Rocciose. Qui nel paragrafo dedicato a un «Young beaver» è evidente il trasporto dell'antropologo per questa tipologia di cuccioli:

A Fort Union vidi un castoro addomesticato di circa sei setti-

mane. Meldrum lo aveva preso tre settimane prima e lo aveva portato al Fort dove le donne indiane si davano i turni per allattarlo al seno fino a che non iniziò a mordere occasionalmente quando queste smettevano. Vidi una donna indiana versare il latte del proprio seno in un piattino, ma allora non sapevo per quale motivo. Poco dopo udii un bambino e pensai che fosse il figlio che allattava. Durò per un po'. La somiglianza era totale, eccetto che il piattino non era completamente della stessa tonalità.

Quindi constatai che era un castoro e andai a vederlo. Mentre stava succhiando o leccando il latte dal piattino, il bambino gli tirava la coda e il castoro emetteva questo grido. Ora si trova sulla barca con noi, avendolo Meldrum dato a Fanny. Sono buoni pet, puliti e inoffensivi, e diventano molto docili e affettuosi. Devo assolutamente prenderne uno. (MORGAN, 1959: 168)

Discrasie interne al *pet-keeping*

Come abbiamo visto, al cuore della familiarizzazione di animali domestici o selvatici si collocano le cure parentali, cioè quelle attenzioni di tipo genitoriale che vengono dedicate ai cuccioli della propria e di altre specie. Abbiamo anche detto che tali atteggiamenti di cura nell'adulto sono sollecitati sia dal bambino che dal cucciolo di animale proprio grazie a un insieme di elementi morfologici e comportamentali che connotano la prima giovinezza e l'infanzia, e che rimandano

alla vulnerabilità e al bisogno di assistenza di queste ultime.

In molti casi, per quanto riguarda il *pet-keeping* e il *maternage*, la durata delle attenzioni parentali nei confronti del pet tende a scemare col farsi adulto del cucciolo. Si assiste così a una relazione col *pet* caratterizzata da forti contrasti interni, dall'iniziale cura genitoriale – che arriva a includere l'allattamento al seno – fino alla completa apatia nei confronti dello stesso animale diventato adulto. È utile rimarcare come questo mutamento abbia luogo non solo in contesti in cui le due logiche opposte coesistono, e quindi in cui lo status di *pet* è per l'animale temporaneo, ma anche in contesti come il nostro: i fenomeni del maltrattamento di animali e dell'abbandono di massa di cani, gatti, furetti nei paesi occidentali – in occasione delle vacanze estive, o quando l'animale non è più cucciolo, o al comparire di situazioni che necessitano l'assunzione di responsabilità – dimostrano chiaramente che esistono diverse pratiche che di fatto rendono il *pet-keeping* uno status temporaneo.

Quanto a esempi da altri contesti, citiamo quanto scrive Richard A. Gould (1969) sugli Yiwara del deserto australiano in merito allo slittamento dalla cura del cucciolo all'indifferenza verso l'adulto: gli aborigeni da un lato dimostrano di provare vero affetto per i loro cani – e anche qui è fenomeno diffuso l'allattamento al seno –, tuttavia

eccetto uno o due cani che l'uomo o la donna considerano favoriti, i dingo non vengono in alcun modo né alimentati né accuditi. Da soli o in gruppo essi si aggirano alla ricerca di rifiuti attorno all'accampamento e trovano a malapena cibo per sopravvivere. (GOULD, 1969: 179)

E anche Herbert Basedow descrive la trascuratezza che talvolta connota il *pet-keeping* di alcuni nativi australiani:

Anche se è contro le regole nuocere a un animale catturato, è una circostanza singolare che un nativo, anche se adulto, si dimentichi invariabilmente di alimentarlo, pur avendo l'intenzione di mantenerlo in vita. (BASEDOW, 1925: 88)

Oltre all'indifferenza per le sorti degli animali allevati, si verificano altrove comportamenti negativi più accentuati.

Leggiamo cosa scrive Nicholas Guppy (1958) sugli atteggiamenti parentali dei Wai-Wai dell'Amazzonia verso i loro *pet*:

I Wai-wai meritano di essere famosi come amanti dei cani. I loro cani sono, collettivamente, i più coccolati al mondo – nulla è troppo buono per loro. Alla nascita, i cuccioli vengono subito lavati in un'infusione speciale di radici per renderli forti. Se la loro madre muore o perde il latte possono essere allattati da una donna. Da adulti trascorrono la maggior parte dei loro giorni adagiati, al modo dei monarchi dell'oriente, sulle loro mensole, o persino in loro proprie amache, sospesi fuori

dalla portata delle pulci [...]. Sono alimentati con la parte migliore di quanto cacciato; e sono lavati due o tre volte un giorno, in parte per pulizia, ma principalmente per evitare che soffrano di caldo: presso tutti i villaggi dei Wai-Wai le mattine e i pomeriggi vedevo gli indiani portare i loro cani giù al fiume, le donne che trasportavano un certo numero di cagnolini e bambini in braccio e a volte un cane adulto favorito (con spesso indosso un'assurda ma deliziosa collana di perline e piume) portato in braccio sull'anca e sostenuto da un braccio sotto le zampe anteriori, in un modo goffo ma all'apparenza comodo per entrambi, mentre i restanti animali saltellano fra i cespugli nelle vicinanze. Gli indiani si immergono e si spruzzano, quindi immergono con attenzione i cani, per poi riportarli indietro ai loro giacigli in un accesso di brividi e starnuti.

(GUPPY, 1958: 165-166)

Tuttavia, nonostante l'altro grado di espressione di atteggiamenti di cura, emergono anche comportamenti di segno opposto, dall'indifferenza alla sofferenza degli animali a manifestazioni di violenza. Guppy dichiara che, nonostante i comportamenti affettuosi descritti,

sembra esserci spazio per poca bontà, così come la intendiamo noi: gli animali venivano colpiti al solo scopo di ferirli (a volte con frecce ricoperte di quantità non letali di curaro), le madri degli animali venivano uccise per prenderne i piccoli, i nidi derubati e tutti gli uccellini uccisi tranne che

quelli – uno o due – desiderati. E mentre i pet erano spesso affettuosi verso i loro padroni, gli indiani, almeno gli uomini, perdevano interesse negli animali una volta cresciuti e arrivavano a essere estremamente brutali.

(*ibidem*: 236)

Guppy suggerisce che così come gli Indiani si dimostrano stoici o indifferenti verso le loro stesse sofferenze, così non comprendono perché si dovrebbe obiettare il maltrattamento di un animale. Probabilmente, commenta l'autore,

negli Indiani neppure si affaccia l'idea di crudeltà – i mezzi sono semplicemente orientati ai fini.

(*ibidem*)

E si configura come brutale lo stesso processo di addomesticamento, quando riguarda uccelli o altri animali adulti, perché volto a produrre sottomissione. Questi animali

vengono tenuti al buio in una scatola o sotto una capiente ciotola per un giorno o due senza né cibo né acqua, e trascorso tale periodo, se ancora vivi sono solitamente pronti a mangiare e socializzare. Quindi i loro musi vengono strofinati nel sudore dell'ascella del padrone o imbrattati con la sua pittura corporea rossa in modo che si abituino a riconoscere il suo odore, dopodiché vengono lasciati liberi.

Nient'altro sembra necessario: in seguito, seppur diffidenti verso gli estranei, sono di solito attaccati al loro padrone e alla sua famiglia, accorrono quando vengono chiamati, si

lasciano prendere in braccio e ritornano a casa dopo lunghe uscite nella foresta alla ricerca di cibo. Non vengono mai trattati in modo speciale, ma assieme ai cani e ai bambini fanno parte della famiglia, si spostano quando questa si sposta e ne condividono il cibo. E indubbiamente questa naturalezza, assieme al senso di vicinanza di uomini e animali proprio degli Indiani (esemplificato dall'allattamento al seno di giovani mammiferi da parte delle donne), e all'esistenza all'aria aperta così intimamente connessa con l'ambiente naturale, contribuiscono alla pronta accettazione da parte degli animali della loro nuova esistenza.

(*ibidem*: 236-237)

Cuccioli di animali come giovani membri della famiglia

Frequente è nei resoconti il ricorso al paragone fra *pet* e bambini nella descrizione degli atteggiamenti intrattenuti dagli adulti verso i primi.

Leggiamo nel testo di Dentan sui già citati Semai della Malesia che ai cani viene dato un nome e che viene talvolta diretto loro l'appellativo di "bambini".

Oltre ai giovani animali domestici, che vengono trattati come pet, altrettanto fanno i Semai con animali selvatici molto giovani. Gli animali trattati come pet sono topi, scimmie, tigri, scoiattoli, maiali, lontre, zibetti, ratti, rossette, tartarughe e, stando a quanto racconta una persona, varani. Fra gli uccelli tenuti come pet sono da includere le colombe, i pic-

cioni, la selvaggina e i martin pescatore. I Semai parlano e fischiano agli uccelli addomesticati e coccolano gli uccellini. Ma hanno atteggiamenti ancora più affettuosi verso i pet quadrupedi. Sono così desiderosi di adottare giovani animali, come lo sono di adottare dei bambini, coccolano i primi come i secondi, li chiamano "bambini", danno loro dei nomi e perfino li allattano al seno. Sembrano perdere interesse nei pet quando questi diventano adulti, e molti di questi, raggiunta la maturità, fuggono nella foresta pluviale, mentre le scimmie adulte vengono talvolta tenute alla catena o sotto le abitazioni. I pet vengono venduti raramente e mai mangiati.

(DENTAN, 1968: 34)

In un articolo del 1868 comparso sull'*Advertiser* di Saigon, intitolato *Nouvelle manière d'engraisser les cochons*, con un tono fra il divertito e il sorpreso, sicuramente canzonatorio, viene descritto il comportamento di una donna annamita di Cholen, la quale:

avendo bisogno di denaro per giocare, vendette a un Francese suo vicino un piccolo maialino di circa tre mesi, per il valore di 1 piastra e 2 franchi. La fortuna [al gioco] fu dalla sua parte, e nella sera tornò a reclamare il proprio maiale in scambio del denaro che ne aveva ottenuto. Il Francese, che aveva l'intenzione di tenerlo, rifiutò. La donna annamita insistè, pianse e offrì una piastra in più: il vicino fu stupito da una tale generosità da parte di un'Annamita, ma si tenne l'animale. Furono allora desolazione, grida, strappi,

ecc.; [la donna] si mise ad accarezzare il maiale dandogli ogni tipo di epiteti, uno più tenero dell'altro, infine lo chiamò "suo bambino" e disse che dalla nascita lo nutriva del proprio latte: gli ascoltatori presenti non riuscivano a credere a un fatto simile. Allora il vicino le disse che le avrebbe reso il maiale se lei avesse provato ciò che andava affermando. La donna annamita non esitò oltre, e, seduta stante, mostrò loro che aveva detto soltanto la verità; [il maialino, una volta sazio] [...] manifestò la propria contentezza con un piccolo grugnito, abituale presso i suoi simili! (TEMPLE, 1868: 130)

Infine, riportiamo qui di seguito un brano di fine Ottocento, in cui Carl Lumholtz tratteggia vividamente la relazione esistente fra i nativi australiani conosciuti nelle sue esplorazioni e i dingo domestici:

Sul fiume Herbert ci sono raramente più di uno o due dingo per ogni tribù e generalmente sono di pura razza. I nativi li trovano cuccioli nei tronchi cavi degli alberi e li allevano con una cura maggiore di quella che adoperano per i propri bambini. Il dingo è un membro importante della famiglia; dorme all'interno delle capanne e ha abbondanza di cibo, non soltanto di carne, ma anche di frutta. Il suo padrone non lo colpisce mai, ma minaccia soltanto di farlo. Lo accarezza come fosse un bambino, lo spulcia, e poi lo bacia sul muso. Benché il dingo sia trattato così bene spesso se ne va via, soprattutto nella stagione degli accoppiamenti, e alle volte non fa ritorno. Così non risulta mai

essere completamente addomesticato, anche se è molto utile ai nativi, dato che ha un fiuto acuto e segue le tracce di ogni tipo di selvaggina [...]. A volte si rifiuta di proseguire e il suo proprietario deve allora trasportarlo sulle spalle, un lusso che gli va molto a genio. (LUMHOLTZ, 1889: 178-179)

Una lettura etologica

Attenzioni affettuose, atteggiamenti di cura e premura, assistenza in situazioni di crisi: sono questi alcuni degli aspetti più salienti del comportamento parentale dell'uomo, comportamento che, come abbiamo visto, oltre che verso la propria prole può essere diretto a cuccioli e individui di altre specie.

Se inseriamo questa riflessione in una cornice più vasta, che guardi a questo repertorio di comportamenti da una prospettiva filogenetica, ci veniamo a interrogare sul significato evolutivo del comportamento parentale, anche eterospecifico. Come suggerisce Danilo Mainardi,

il meccanismo funziona bene, ed anche noi uomini, dobbiamo rendercene conto, ne siamo coinvolti. Se in Amazzonia il cucciolo è un giovane maiale selvatico, in Australia un piccolo dingo, in Africa una giovane gazzella o uno sciacallo, non importa, ciò che ha un senso è la tacita esistenza di questa "confraternita di mutuo soccorso", propria di noi mammiferi e dei nostri unici cugini a sangue caldo, gli uccelli. (MAINARDI, 1976: 103)

Ma perché ciò accade? Qual è il suo significato? E, infine, quali omologie possono essere rintracciate presso altre specie animali?

Allo scopo di reperire un tassello utile alla soluzione di questi quesiti, è alquanto interessante rivolgerci al repertorio di studi etologici¹⁴.

In generale, riguardo alla vita sociale animale, questi studi indicano che nuove potenzialità vennero inaugurate a un certo punto nel cammino evolutivo dei mammiferi e degli uccelli, e segnarono una radicale differenza soprattutto rispetto ai rettili (e più in generale agli invertebrati e ai vertebrati delle "classi inferiori"): si trattò appunto delle cure parentali, di una vera e propria "invenzione" evolutiva di successo, con la quale, scrive Eibl-Eibesfeldt,

sono nati i comportamenti di assistenza e i segnali infantili che li scatenano, insieme ai connessi meccanismi motivati della premura, della simpatia e del soccorso reciproco. Tali azioni e appetenza hanno potuto allora diventare strumenti al servizio degli adulti, dimostrando di essere validi preadattamenti per forme superiori di socialità, caratterizzate dall'amicizia e dai legami interindividuali, dunque dall'amore. (EIBL-EIBESFELDT, 1992: 25)

Con lo sviluppo delle cure parentali, quindi,

non sono nati soltanto gli strumenti delle relazioni amichevoli. Anche l'amore, inteso come legame interindividuale, personale, trova proprio in tali

comportamenti le sue origini. (*ibidem*)

Nell'uomo, la cui prole immatura necessita delle attenzioni genitoriali durante tutta la lunga durata del processo ontogenetico, tale propensione da parte degli adulti a leggere quelli che l'allievo di Lorentz chiama i «segnali infantili»¹⁵, e a rispondervi con l'erogazione di cure parentali si manifesta in modo esemplare. L'atteggiamento parentale dell'uomo è infatti significativo da un punto di vista sia quantitativo, per l'estensione nel tempo delle cure genitoriali, sia qualitativo, perché annulla la conspecificità che presso altre specie – ma non sempre – si rivela al contrario come tratto caratterizzante.

Il virtuosismo parentale dell'uomo, infatti, «ha fatto sì che l'uomo fosse disponibile a esprimere tali pattern anche in caso di presenza di morfologie giovanili eterospecifiche» (MARCHESINI, 2002: 55), e ciò perché l'uomo si rivela come un «sistema aperto» (*ibidem*: 63).

Secondo tale analisi, esiste negli uomini la tendenza a rispondere con comportamenti epimeletici, cioè di cura, alle sollecitazioni di tipo et-epimeletico provenienti da soggetti infantili (i cosiddetti segnali neotenici, come morfologie e comportamenti tipici della giovane età di questi soggetti).

La singolarità delle nostre cure parentali sta nel fatto che, in esito all'*appeal* che gli animali esercitano su di noi, esse si aprono ad altre declinazioni e ad al-

tri soggetti, tanto che gli atteggiamenti di protezione hanno per oggetto anche individui diversi dai piccoli, e cioè gli adulti, e diversi dai conspecifici.

Presso le diverse culture, di cui nei passi citati precedentemente abbiamo offerto alcuni spaccati, assistiamo a differenti declinazioni di uno stesso fenomeno, il maternaggio, ossia l'estensione delle attenzioni genitoriali alle altre specie; ci troviamo di fronte a un interessante corpus di atteggiamenti, azioni, rituali, simboli e pratiche accomunati, al di là dell'estrema varietà, dalla "motivazione alla cura".

Rispetto a queste attenzioni "altruistiche", la relazione madre-figlio si pone come modello di atteggiamenti di cura e assistenziali. L'atto del nutrire, che nell'allattamento da parte della madre trova il suo paradigma¹⁶, e lo stretto legame fisico sono centrali in questa relazione: abbiamo visto come essi conservino il loro ruolo primario anche nel caso del *maternage*.

Cure maternali e origine della domesticazione

Se da una prospettiva di estesa temporalità (i lunghi tempi evolutivi che forgiarono le specie) passiamo a durate temporali più ridotte, dell'ordine dei millenni (che forgiarono fenomeni culturali), uno dei temi che incontriamo riguarda il maternaggio e origini della domesticazione.

Alcuni studi si sono dedicati alla possibile relazione esplica-

tiva fra i due fenomeni, si sono interrogati sul valore dell'allattamento al seno di animali da parte delle donne e ne hanno ipotizzato l'importanza storica per la diffusione della domesticazione.

Uno di questi studi è *Agricultural Origins and Dispersal. The Domestication of Animals and Foodstuffs*, di Carl O. Sauer, del 1952.

In questo saggio Sauer descrive fra l'altro alcune caratteristiche del *pet-keeping* nell'Asia del Sud-est e nell'America tropicale. Nel testo si legge che:

Quando gli Europei partirono alla scoperta dei mari, trovarono i villaggi tropicali di entrambe le Indie brulicanti di pet. I marinai ritornarono portando con sé scimmie, pappagalli, cavie; in poco tempo si aprirono negozi di animali e zoo per intrattenere la gente del luogo. L'allevamento e l'educazione dei pet rappresentano ancora una caratteristica di entrambe le Indie. Per quel che ne so, gli animali sono sempre presi più giovani possibile. Gli uomini prendono gli uccellini dal nido, i giovani mammiferi sono catturati nella loro tana o salvati al momento dell'uccisione della madre. Ho avuto guide che valutavano un giovane animale catturato e lo colpivano alla testa se troppo vecchio per essere addomesticato. [...] Sono di competenza delle donne sia la compassione che l'educazione dei giovani animali. Essi dividono con la famiglia il letto e il cibo, sono compagni di giochi dei bambini e diventano parte della famiglia. Un certo surplus di cibo e la presenza di dimore permanenti sono il

¹⁴ Al fine di acquisire una ulteriore prospettiva nell'osservazione dei comportamenti culturali, gli studi di etologia ed etologia umana possono fornire utili spunti di comparazione e riflessione; va tuttavia rimarcato, al fine di evitare equivoci nella definizione dei fenomeni in oggetto, che il riferimento a "motivazioni" e "tendenze" ravvisabili nei comportamenti non corrisponde in alcun modo a una forma di determinismo, tutt'altro. Il riferimento è piuttosto alla sinergia fra filogenesi e ontogenesi, in una prospettiva in cui, come già ebbe a sottolineare Eibl-Eibesfeldt, il portato della filogenesi di specie non va interpretato come qualcosa di fisso, "determinante" e dato una volta per tutte, bensì come oggetto di declinazione culturale, "determinato" e forgiato dall'esperienza ontogenetica.

¹⁵ Morfologie infantili come testa arrotondata, occhi grandi, fronte sporgente, andamento barcollante sono stimoli che sollecitano atteggiamenti di cura.

¹⁶ Eibl-Eibesfeldt sostiene la tesi per cui la cura della prole si è rivelata di enorme importanza per lo sviluppo di forme superiori di socialità. All'interno di tale fenomeno, segnala anche che «l'atto di nutrire, tipico della cura della prole, serve a mantenere la coesione del gruppo»; presso gli uccelli e i mammiferi, esso è diventato «un elemento portante della società» (EIBL-EIBESFELDT, 2001 (1993): 95).

presupposto di tale fenomeno, poiché la finalità non è affatto economica. Questa è una svolta culturale importante, da cui si origina soddisfazione estetica; merita lo studio quanto al contesto culturale.

(SAUER, 1969 [1952]: 30)

Già in questo paragrafo vengono messi in evidenza alcuni importanti elementi del *pet-keeping*: la giovane età degli esemplari allevati, l'importanza della figura femminile nella crescita dei *pet*, i propositi non utilitaristici dell'allevamento di questi animali, la presenza di surplus di cibo e di villaggi permanenti.

In realtà, alcuni di questi tratti vengono contraddetti da quanto emerge da altri resoconti. In certi casi, come abbiamo visto, alla gratificazione estetica ed epimeletica si accostano motivazioni utilitaristiche: è ciò che avviene con gli animali da carne che godono di un temporaneo ruolo di *pet*.

Per quanto riguarda il surplus di cibo e la sedentarietà dei gruppi, il caso dei Nambikwara amazzonici ci offre in realtà un esempio che contrasta con questa ipotesi.

Questa popolazione del Mato Grosso è organizzata in bande nomadi che vivono di caccia e raccolta e di orticoltura itinerante; di questi indigeni colpisce la povertà materiale del bagaglio di oggetti di cui dispongono, la semplicità di alcune forme primarie di sussistenza, come, ad esempio, le capanne che riparano sommarariamente dal sole e dalla pioggia, la cronica scarsità ali-

mentare (LÉVI-STRAUSS, 1970). Non siamo in presenza quindi né di stanzialità, né di surplus alimentari.

Tuttavia, all'interno dell'accampamento è incluso un certo numero di animali domestici (cani, galli e galline, scimmie, pappagalli, uccelli vari e, occasionalmente, porci e gatti selvatici), allevati per diletto e a cui si riserva il trattamento di cui sono solitamente oggetto i bambini. Questi *pet* – poiché di animali d'affezione, e non d'utilità, si tratta¹⁷ – vengono coccolati, accarezzati, gli adulti fanno loro il *grooming* (pulizia e spidocchiamento), parlano e giocano con loro e riservano loro una porzione quotidiana di cibo. Quando poi il gruppo parte alla volta di un nuovo luogo in cui accamparsi, questo variegato serraglio si sposta col gruppo; alcuni si spostano camminando, altri vengono portati in braccio, sulle ceste o sulla testa delle donne, come avviene per le scimmie.

Nondimeno, la risoluzione del problema alimentare per i giovani *pet* è centrale nel fenomeno del *pet-keeping*. Osserva Sauer che

I giovani mammiferi hanno bisogno di latte. Fino a che non ci furono mammiferi domestici, l'unica madre che poteva allattare era la donna. Ci sono ancora oggi delle tribù nell'America tropicale e nell'Asia del Sudest presso le quali le donne allattano al seno cagnolini, porcellini e capretti. Fu questo in realtà il modo in cui il cane venne adottato dalla famiglia umana e all'interno di una specifica famiglia, nella quale i bambini

erano i suoi parenti. In queste circostanze, il cane può acquisire un nome proprio e al momento della morte essere pianto come qualsiasi altro membro della famiglia. Da qualche parte, a un certo momento, questi legami sono diventati così forti da dare origine alla domesticazione e alla diffusione di una popolazione animale ormai senza legami con la parentela selvatica.

(*ibidem*: 30-31)

Per Sauer, come già per le piante, anche per gli animali

la domesticazione può essere attribuita alla cura ed alle arti delle donne che governavano la famiglia. Al cane è generalmente assegnato il titolo del primo animale addomesticato, del più vecchio amico dell'uomo. Non c'è fondamento, tuttavia, per la teoria in base alla quale il cane, seguendo l'accampamento dei cacciatori, si unì gradualmente al campo e divenne compagno di caccia. Questo affascinante mito è una proiezione nel passato dalle rappresentazioni romantiche europee moderne.

(*ibidem*: 29)

A partire quindi dall'evidenza che sia nel Sud-est asiatico che nell'America le donne allattano al seno giovani mammiferi e li allevano come membri della famiglia, l'ipotesi di Sauer sull'origine della domesticazione è che i cacciatori preistorici del Sud-est asiatico portarono a casa cuccioli di cane e maiale come *pet*, che per sopravvivere vennero allattati al seno dalle donne. La ricostruzione che ne fa l'autore è la seguente:

l'uomo che ritorna dalle colline con un capretto o un agnello, la donna che lo alleva e i bambini che crescono assieme all'animale e lo portano fuori alla ricerca di cibo. In una cattività così favorevole, può verificarsi la riproduzione e così iniziare la domesticazione¹⁸. Ad ogni modo, non furono i cacciatori affamati ed erranti a pensare alla domesticazione o a poterla praticare.

(*ibidem*: 86)

Centralità della donna nell'ammansimento dei cuccioli catturati e godimento estetico del serraglio domestico sono gli elementi centrali della spiegazione di Sauer sulle origini della domesticazione: questa sarebbe un evento storico verificatosi soprattutto in risposta all'esigenza degli uomini di circondarsi di cuccioli. Gli investimenti di utilità si sarebbero sovrapposti in seguito, nelle società sedentarie, vere "inventrici" della domesticazione.

In questo contesto, dell'ipotesi di Sauer appare ai nostri occhi estremamente interessante un elemento, relativo alla prospettiva di osservazione del fenomeno-domesticazione: non più esclusivamente utilitaristico-orientata (ricordiamo che l'utilizzazione è *uno* degli assi della domesticazione, assieme alla familiarizzazione, e non l'unico), ma attenta ad altre motivazioni dell'uomo, come la gratificazione estetica ed esigenze relazionali di una socialità allargata.

Le avanguardie del *pet-keeping*

Infine, ci piace concludere, passando dal passato al presente, dalle speculazioni sulle possibili origini della domesticazione ad alcune avanguardie odierne del *pet-keeping*, con una nota sul fenomeno per cui sono gli stessi animali a possedere dei *pet*.

Abbiamo accennato, a proposito degli studi etologici, ai comportamenti epimeletici dei mammiferi e degli uccelli, e numerosi, lo ricordiamo, sono in natura i casi di adozione eterospecifica di cuccioli. Probabilmente ognuno noi noi è a conoscenza di almeno un caso in cui, per esempio, una cucciolata di gattini è stata adottata da una cagna, o di anatre cresciute da chioce, e sarà probabilmente al corrente del recente caso (2003), riportato dalla stampa internazionale, della leonessa africana (soprannominata la «leonessa triste») che ha più volte adottato cuccioli di specie predate. Si tratta di casi di riconoscimento dei segnali infantili, in cui alla richiesta di cura e assistenza da parte di giovani individui rispondono con atteggiamenti parentali gli adulti, non necessariamente della stessa specie.

Ebbene, nuove frontiere si affacciano nelle recenti espressioni di questo fenomeno, e riguardano quei nostri cugini primati che abbiamo portato all'interno del nostro mondo e modo di vivere: Koko, una gorilla allevata dall'uomo, capace di utilizzare il linguaggio gestuale dei sordomuti, un gior-

no chiese un gattino alla sua tuttrice (la ricercatrice Francine Patterson). Quando questa le propose un peluche, Koko fece capire che la sua richiesta non era stata soddisfatta da quell'inadeguato surrogato. A Koko venne quindi permesso di scegliere un vero gattino da una cucciolata, e la scelta cadde su un maschio senza coda, prontamente chiamato "Palla", in linguaggio ASL¹⁹.

Con questa adozione, assistiamo a un fenomeno (cioè il *pet-keeping* da parte di un animale) per il quale attualmente non esistono né una definizione adeguata, né termini appropriati: come commenta Donna Haraway (1989: 144-145), il fenomeno si verifica infatti in un periodo storico in cui non c'è una differenza di termini per il *pet keeping* umano e quello animale. E Koko, che adottando un *pet* viene retoricamente collocata in un contesto di condivisione con l'uomo, ha inaugurato una nuova frontiera del *pet-keeping*.

Lungo questa frontiera, sulla scorta di interrogativi e curiosità, si giocano nuove definizioni, si negoziano confini, si tratteggiano nuove antropologie.

E si conferma sempre più interessante, ancora una volta, e carico di nuovi significati, quell'ambito di relazione fra mondo umano e animale che così lontano nel tempo proietta le sue origini.

¹⁷ Gli animali domestici non vengono mai mangiati, e ciò vale anche per le uova delle galline. L'uccisione di animali per l'alimentazione o per altri scopi è ammessa al di fuori della sfera del "domestico", nei confronti degli animali selvatici. La distinzione domestico/selvaggio sembra essere, pertanto, l'asse attorno a cui ruotano la liceità dell'uccisione e l'edibilità degli animali.

¹⁸ Come commenta Milliet, però, pare improbabile che ci sia stato un passaggio automatico dalla caccia (con la cattura di giovani prede) alla domesticazione. Soprattutto questo slittamento ci appare non necessario, se si pensa a quelle società amerindiane, non sedentarie, presso le quali nonostante esistano rispetto a certi animali tutte le premesse per una domesticazione stabile, questa non si verifica. La domesticazione dovrebbe quindi essere considerata piuttosto che un'evoluzione lineare dalla caccia all'allevamento, una «dinamica sociale in cui numerosi elementi entrano in gioco» (MILLIET, 1999: 67).

¹⁹ Palla era stato allattato da un cane, che aveva adottato l'intera cucciolata di gattini orfani.

Bibliografia

“Bolivia. Donna allatta la cagnetta e la strappa alla morte”, in *Il Messaggero Veneto*, 25 febbraio 2003.

ASH, E.C. 1927, *Dogs: Their History and development*, London, Ernest Benn Limited, vol. I.

BALDUS, H. 1970, *Tapirapé. Tribos tupi no Brasil Central*, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.

BASEDOW, H. 1925, *The Australian Aboriginal*, Adelaide, F.W. Prece and Sons.

BROWN, P. 1978, *Highland Peoples of New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, A. 1962, *A Civilização indígena do Uaupés*, São Paulo, Linográfica Editora LTDA.

CONZEMIUS, E. 1932, “Ethnographical Survey of the Miskito and Sumo Indians of Hounduras and Nicaragua”, in *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin*, 106, Washington, United States Government Printing Office.

COOK, W.A. 1909, *Through The Wilderness of Brazil By Horse, Canoe and Float*, London, T. Fisher Unwin.

CORMIER, L.A. 2002, “Monkey as food, monkey as child: Guajá symbolic cannibalism”, in FUENTES, A. e WOLFE, L.D., *Primates Face to Face. Conservation implications of human-nonhuman primate interconnections*, Cambridge, Cambridge University Press: 63-84.

DE WAAL, F. 2001, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, Garzanti (1996, Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals, s.l., s.e.).

DE WAAL, F.B.M. 2002, *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura*

nell'uomo e negli altri animali, Milano, Garzanti (2001, *The Ape and the Sushi Master*, s.l., s.e.).

DENTAN R.K. 1968, *The Semai. A Nonviolent People of Malaya*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

DESCOLA, P. 1986, *La nature domestique*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

DIGARD, J.-P. 1990, *L'homme et les animaux domestiques*, Paris, Fayard.

DIGARD, J.-P. 1991, “Animaux domestiques”, in BONTE, P., IZARD, M., ABÉLÈS, M. et al. (a cura di), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 69-71.

DIPROSE, R. 2002, *Corporeal generosity: On giving with Nietzsche, Merlau-Ponty, and Levinas*, Albany, State University of New York Press.

DIXIE, A.C. 1931, *The Lion Dog of Peking*, London, Peter Davies.

EIBL-EIBESFELDT, I. 1992, *L'uomo a rischio*, Torino, Bollati Boringhieri (1988, *Der Mensch, das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München, Piper-Verlag).

EIBL-EIBESFELDT, I. 1996 (1971), *Amore e Odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Milano, Adelphi (1970, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Verlag, München, R. Piper & Co.).

EIBL-EIBESFELDT, I. 2001 (1993), *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Torino, Bollati Boringhieri (1984, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethnologie*, München, R. Piper & Co.).

ERICKSON, P. 1987, “De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familia-

lisation en l'Amazonie indigène”, in *Techniques et culture*, n. 9, pp. 105-140.

EVANS, I.H.N. 1937, *The Negritos of Malaya*, Cambridge, Cambridge University Press.

FISHER, M. P. 1983, “Of Pigs and Dogs: Pets as Produce in Three Societies”, in KATCHER, A.H. e BECK, A.M. (a cura di), *New Perspectives on Our Lives with Companion Animals*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

GOULD, R.A. 1969, *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*, Collins, London-Sidney.

GUPPY, N. 1958, *Wai-Wai. Through the Forests North of the Amazon*, London, John Murray.

HALLOWELL, A.I. 1926, “Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere”, in *American Anthropologist*, vol. 28, n. 1, pp. 1-175.

HALLPIKE, C.R. 1977, *Bloodshed and Vengeance in the Papuan mountains. The Generation of Conflict in Tauade Society*, Oxford, Clarendon Press.

HARAWAY, D. 1989, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge.

HÉRITIER, F. 1988, “Etude comparée des sociétés africaines”, in *Annuaire du Collège de France 1987-1988. Résumé des cours et travaux*, pp. 445-469.

HUGH-JONES, S. 1996, “Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence des certains Amazoniens envers la consommation de viande”, in *Terrain*, n. 26, pp. 123-148.

JESSE, G.R. 1866, *Researches into the History of the British Dog, from Ancient Laws, Charters, and Historical Records*, Vol. 1, London, Robert Hardwicke.

KIRCHHOFF, P. 1948, “The Carib-

bean Lowland Tribes: the Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque”, in STEWARD, J.H. (a cura di), *Handbook of South American Indians*, vol. 4, The Circum-Caribbean Tribes, Washington, United States, Government Printing Office, pp. 219-229.

KIRCHHOFF, P. 1948b, “The Tribes North of the Orinoco River”, in STEWARD, J.H. (a cura di), *Handbook of South American Indians*, vol. 4, “The Circum-Caribbean Tribes”, Washington, United States Government Printing Office, pp. 481-493.

“La leonessa sterile adotta un'altra antilope”, in *Corriere della sera*, 3 febbraio 2003.

LANTERNARI, V. 1976, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo.

LÉVI-STRAUSS, C. 1970, *La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara*, Torino, Einaudi (1948, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, s.l., s.e.).

LOEB, E.M. 1926, “Pomo Folkways”, in KROEBER, A.L. e LOWIE, R.H. (a cura di), *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. XIX, 1924-1926, Berkeley, University of California Press, pp. 149-405.

LOEB, E.M. 1972, *Sumatra. Its History and People*, London, Oxford University Press.

LUMHOLTZ, C. 1889, *Among cannibals. An account of four years' travels in Australia and of camp life with the Aborigines of Queensland*, London, John Murray.

LYNE, C. 1885, *New Guinea. An Account of the Establishment of the British Protectorate over the Southern Shores of New Guinea*, London, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.

MAHER, V. 1992 (a cura di), *The anthropology of breast-feeding*, Oxford, Berg.

MAINARDI, D. 1976, *Il cane e la volpe*, Milano, Rizzoli.

MARCHESINI, R. 2002, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri.

MÉTRAUX, A. 1946, “Ethnography of the Chaco”, in Steward, J. H. (a cura di), *Handbook of South American Indians*, vol. 1, “The Marginal Tribes”, Washington, United States Government Printing Office, pp. 197-370.

MÉTRAUX, A. 1948, “Tribes of the Jurua-Purus Basins”, in STEWARD, J.H. (a cura di), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, “The Tropical Forest Tribes”, pp. 657-712.

MILLIET, J. 1994, “Y a-t-il une domestication féminine? Les exemples du porc et du chien”, in *Ecologie Humaine*, XII, 2, pp. 65-82.

MILLIET, J. 1998, “La part féminine dans le phénomène animal de compagnie”, in CYRULNIK, B. (ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Quarto, Gallimard, pp. 1086-1093.

MILLIET, J. 1999, “Il mito scientifico dell'ammansimento degli animali da parte delle donne”, in *La Ricerca Folklorica*, n. 40, pp. 65-72.

MITCHELL, T.L. 1838, *Three expeditions into the interior of Eastern Australia, with descriptions of the recently explored region of Australia Felix, and of the present colony of New South Wales*, London, T&W Boone, II volume.

MORGAN, L.H. 1959, *The Indian Journals 1859-62*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

MUNRO, N.G. 1962, *Ainu Creed and Cult*, London, Routledge & Kegan Paul.

PELOSSE, V. 1991, “Comment penser la domestication animale?”, in *L'Homme*, n. 118, XXI, 2, pp. 133-139.

PIGNATO, C. 1996, *Arie di famiglia, analogie, modelli: prospettive teoriche e strategie cognitive nella scienza e nell'antropologia*, Trieste, Quaderni del Circolo Semiologico Triestino.

RAPPAPORT, R.A. 1980, *Maiali per gli antenati*, Milano, Angelini (1967, *Pigs for the ancestors; ritual in the ecology of a New Guinea people*, New Haven, Yale University Press).

RIVERA, A. 2000 (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Bari, Dedalo.

ROTH, H.L. 1890, *Aborigines of Tasmania*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Limited.

ROTH, W.E. 1934, *An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians*, 38th Annual Report of the Bureau of American Ethnology.

RUBEL, P.G. e ROSMAN, A. 1978, *Your Own Pigs You May Not Eat. A comparative study of New guinea Societies*, Chicago, The University of Chicago Press.

SAUER, C.O. 1969 (1952), *Agricultural Origins and Dispersal. The Domestication of Animals and Foodstuffs*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), The M.I.T. Press.

SERPELL, J. (a cura di) 1995, *The domestic dog. Its evolution, behaviour, and interactions with people*, Cambridge, Cambridge University Press.

SERPELL, J. 1996 (1986), *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationship*, Cambridge, Cambridge University Press.

SIGAUT, F. 1988, “Critique de

- la notion de domestication”, in *L'Homme*, n. 108, XXVIII, 4, pp. 59-71.
- SIMOONS, F.J. e BALDWIN, J.A. 1982, “Breast-Feeding of Animals by Women: Its Socio-Cultural Context and Geographic Occurrence”, in *Anthropos*, n. 77: 421-448.
- TEMPLE, R. 1868, “Animal suckling by a woman in Annam”, in DENNYS, N.B. (a cura di), *Notes and Queries on China and Japan*. A Monthly medium of inter-communication for professional and literary men, missionaries and residents in the east generally, etc., vol. 2, n. 9 (September), Hongkong, p. 130.
- TONUTTI, S. 1997, “Esistono ‘pet’ nelle società extra-occidentali?”, in *La Ricerca Folklorica*, n. 35, pp. 111-120.
- TONUTTI, S. 1999, “Da operatore totemico a lubrificante sociale: il pet nella società occidentale”, in AA.VV., *Bioetica e professione medico-veterinaria. Nuove prospettive per un punto di svolta nella veterinaria*, Cesena, Macro, pp. 143-151.
- VERDIER, Y. 1977, “Le langage du cochon”, in *Ethnologie française*, VII, 2, pp. 143-154.
- WEISS, R.F. et al. 1971, “Altruism is rewarding”, in *Science*, n. 171: 1262-1263.
- WHITAKER, E.D. 1994, “Intersezione dei processi storici e bioculturali sull’«organismo materno». Pratiche nutritive infantili nel periodo fascista”, in DESTRO, A. (a cura di), *Le politiche del corpo. Prospettive antropologiche e storiche*, Bologna, Patron, pp.131-177.

SABRINA TONUTTI <sabrina.tonutti@tin.it> has a PhD in Cultural Anthropology and receives a research grant at the Università di Udine. She studies man-animal relationships (zooanthropology), the anthropology of feeding, material culture and new social movements. She has conducted ethnographic research in Italy, Switzerland and Great Britain. She is a Fellow of the Oxford Centre for Animal Ethics. She has written thirty or so scientific publications, including: *Diritti animali. Storia e antropologia di un movimento* (Forum 2007); *Acqua e antropologia* (EMI 2007); *Manuale di zooantropologia* (Meltèmi 2007, with R. Marchesini); and *Animali magici* (De Vecchi 2000, with R. Marchesini). With “La ricerca folklorica” she has published *Esistono “pet” nelle società extra-occidentali?* (no. 35, 1997); *I nomi degli animali* (no. 50, 2004); *Antropologia di frontiera: il confine uomo-animale* (no. 53, 2006) and *Imo e Ogotemmelì: eccesso di personalità. Una riflessione attorno a soggettività, informatori, cultura, persone* (no. 54, 2007). She was one of the curators for the archeo-anthropological exhibition “Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane” (Museo archeologico nazionale Santa Maria della Scala, Siena, 2007).