

Antonino Buttitta

Il discorso della città ovvero dell'uomo come animale urbano

La concezione aristotelica dell'uomo come *ζῷον πολιτικόν* vale più di quanto dice. Se intendiamo infatti l'aggettivo secondo il significato a cui pensava il Principe dei filosofi: non 'sociale' come gli si è fatto dire, ma 'cittadino', insomma un essere il cui tratto costitutivo è il vivere in comunità, la sua definizione segna il passaggio dell'uomo dalle fasi arcaiche dell'incivilimento al sorgere delle prime grandi civiltà, segnalato dalla nascita di nuclei abitativi urbanisticamente e socialmente articolati e funzionalmente diversificati.

La concezione del Filosofo greco più che una rappresentazione della condizione dell'uomo dei suoi tempi, di fatto era una profezia. A differenza del passato oggi la più parte dell'umanità vive in città, medie o grandi, addirittura megalopoli fino a qualche decennio fa imprevedibili. Basti pensare che l'agglomerato urbano di Atene contava già, nel 2001, 3.761.810 abitanti su una popolazione complessiva della Grecia stimata nel 2005 in 11.082.751; quello di Città del Messico registrava nel 2000 una presenza di 18.327.000 abitanti rispetto ai 97.483.412 dell'intero Stato; la popolazione urbana del Regno Unito nel 2004 era l'89 %; sempre nel 2004, negli USA era l'80 %, con città come New York con 18.710.000 abitanti (8.104.079 il solo corpo centrale), Los Angeles con 12.925.000, Chicago con 9.392.000; in Libia la popolazione urbana era, nel 2004, l'87 %, mentre dei 4.404.986 abitanti dell'intero Stato, Tripoli nel 2001 ne aveva 1.776.000; Palermo conta circa 800.000 abitanti effettivi rispetto al 1.259.808 ufficiali dell'intera provincia, di cui circa centomila vivono a Bagheria, Termini Imerese, Cefalù.

A buon diritto possiamo dunque dire che l'uomo è un animale urbano, senza dimenticare, sia pure come appendice secondaria ma non irrilevante, che lo sono diventati anche altri animali. In questa situazione che tende sempre più a crescere e a caratterizzare la condizione umana, lo studio antropologico della città ai fini di una conoscenza esaustiva dell'uomo si impone come centrale. Le ricerche di antropologia urbana, non sempre considerate nel loro giusto valore, debbono pertanto essere considerate un ambito privilegiato dell'Antropologia.

Cultura e città possono essere ritenute realtà autonome, oppure pensate in rapporto vuoi di contenuto e contenente, vuoi di produttore e prodotto. Quest'ultima concezione appare oggi quella che gode maggior credito. Ritenere la città un prodotto culturale è ormai diventato anzi un luogo comune e come tutti i luoghi comuni nell'af-

fermare una parte di verità, altra rischia di occultarne irrimediabilmente. In realtà, la città, se da un lato riflette la cultura della comunità che la abita e l'ha abitata nel corso della sua storia, dall'altro è essa stessa produttrice di cultura. L'organizzazione dello spazio urbano è certamente il risultato dei processi culturali e perciò sociali ed economici che vi hanno luogo, ma è anche un elemento non secondario del loro determinarsi. Occorrono pertanto alcune precisazioni in ordine ai concetti di cultura e di spazio per intendere bene la complessità dei processi iscritti nei perimetri urbani e di cui determinano l'identità.

La cultura è un eterogeneo storico definito rispetto all' indefinito del reale: molto più semplicemente è il *discretum* umano sull'*unicum continuum* della realtà oggettiva. L'insieme delle unità discrete in cui essa consiste si presenta come un ordito di prodotti, impalpabili quando concettuali, molto concreti quando incarnati in oggetti o comportamenti. Questi *discreta* non hanno realtà autonoma né fra di loro né rispetto ai fatti naturali, economici e sociali. Sono a questi coerenti, ne costituiscono il senso e la ragione.

Quanto chiamiamo spazio non può essere quindi una fatto oggettivo. È un sistema di *discreta* da noi costruito sull'*unicum continuum* del reale, come abbiamo appreso da Einstein anche riguardo al tempo. È un insieme di prodotti storici, dunque culturali quanto economici e sociali, ed è in conseguenza del loro uso che ne dipendono l'articolazione e la diversificazione. Cultura e spazio non sono perciò in rapporto in quanto la prima si è esercitata nel secondo, ma perché lo ha prodotto e ne viene prodotta. Lo spazio infatti è stato diversamente concepito nelle diverse epoche storiche, così come del resto è stato per il tempo, non perché questi nel loro essere oggettivo siano cambiati, ma perché è cambiato il modo di concepirli e di usarli, quindi di misurarli. Non è da seguire l'ipotesi di Richter sul valore determinante dell'ambiente quale fattore storicoculturale, ma di acquisire che le modalità di uso dello spazio e le forme della sua rappresentazione sono tanto determinate quanto determinanti della cultura. Considerata la inscindibilità di questa dai fatti economici e sociali, sono perciò ovvie sia la diversificazione culturale degli individui in rapporto alla loro diseguale condizione economica e sociale, sia la loro diversa collocazione nello spazio a quella conseguente.

La mappa urbanistica della città di fatto è anche la sua radiografia antropologica e sociologica. In dipendenza

della situazione del mercato immobiliare, e non tanto delle loro attività professionali, i diversi strati sociali risultano infatti (a parte limitate *enclaves*, residui in via di sparizione di un passato urbanistico e sociale ancora prossimo) distribuiti orizzontalmente, e non verticalmente. In conseguenza, mappa urbanistica e mappa culturale della città sono largamente coincidenti. Basti considerare, per esempio, che le cerimonie festive e i percorsi processionali in onore dei vari santi nei Paesi cattolici, sono quasi pressoché assenti nei quartieri di recente impianto, mentre ancora diffusamente praticati nei quartieri tradizionali.

La diversa posizione degli individui nello spazio urbano oltre che dipendente dalla loro condizione sociale e dunque culturale, spesso ne costituisce anche la determinante. Così come è diverso nascere a Barcellona o a Parigi, altrettanto diverso è nascere in un quartiere più che in un altro, relativamente al proprio destino sociale e per conseguenza alla formazione del proprio universo culturale. Diverso è il microuniverso in cui si è inseriti, diverse sono le scuole che si frequentano, sia per tipo sia per qualità dei docenti, diverse infine le occasioni e le opportunità da cui dipende la condizione a venire di ciascun individuo. L'appartenenza sociale e culturale degli individui dunque ne determina la distribuzione nello spazio urbano e questa a sua volta ne condiziona il futuro sociale e culturale.

L'organizzazione dello spazio urbano oltre che come prodotto e produttrice di cultura può assumersi a suo momento ontogenetico. Se la cultura infatti da un lato appare animata da una inarrestabile forza centrifuga che consiste in un continuo ampliamento e intensificarsi dei suoi processi discretizzanti, dall'altra si salvaguarda dalla disgregazione per la forza centripeta che la pervade, dovuta al suo essere fatto di comunicazione e dunque strumento di socializzazione. La cultura in sostanza funziona come un dispositivo, da un lato per diversificare gli individui e dall'altro per aggregarli. Quando Aristotele affermava che la socialità dell'uomo, la stessa condizione umana, era fondata dal *logos*, dalla parola, aveva implicitamente compreso che l'esistenza della *polis* era garantita dalla funzione comunicativa della cultura, dal suo valore di produzione e di scambio di forme e comportamenti socializzanti.

L'uomo conosce il mondo attraverso la lingua che parla perché in questa si oggettivano e attraverso di questa si esprimono la sua esperienza di esso e i modi di rappresentarlo. Il loro rapporto è talmente forte da far dire giustamente a Barthes, che non sono gli uomini che parlano la lingua ma la lingua gli uomini. Le lingue quindi non sono soltanto codici astratti di cui gli uomini si servono per comunicare bisogni, emozioni e idee. In quanto espressione concreta della loro esperienza e visione del mondo e della vita, sono la struttura costitutiva della loro cultura. Attraverso questa essi, come abbiamo appreso da Sapir e Whorf, vivono e rappresentano la realtà che li circonda. Un processo mai gratuito perché diretto a soddi-

sfare e ordinare vitali bisogni non solo naturali ma anche culturali, posto che sia possibile distinguere gli uni e gli altri. Da ciò consegue tra l'altro che rappresentazione e uso della realtà sono indissociabili.

Ogni città quindi, in quanto prodotto e produttrice di cultura, ha un suo codice la cui conoscenza consente di viverla, è attraverso questo codice si rappresenta e si racconta. La qualità e la strutturazione degli edifici e dei materiali sono temi e motivi del suo discorso e del suo racconto, ne sono la forma e la sostanza del contenuto. Ciascuna pietra narra la propria storia e nello stesso tempo tutte insieme una storia complessiva in quanto elementi non isolabili e costitutivi di un unico organismo sociale e culturale di cui sono la registrazione visiva.

Quanto più complessa e estesa è la sequenza predicativa degli avvenimenti dalla città vissuti, tanto più diversificate sono la distribuzione e la qualità delle strutture abitative cui è connessa la posizione nello spazio urbano dei suoi abitanti. È questa la ragione che diversamente dal racconto, fatto di parole della narrazione parlata o scritta di cui si percepisce la disposizione sintagmatica, la storia raccontata dalla città ne esibisce prevalentemente la struttura paradigmatica. Mentre occorre riflettere per individuare la prima, la seconda si impone con immediatezza alla diretta osservazione. Da qui la maggiore facilità di costatarne le stratificazioni storiche: economiche, sociali e culturali.

Nella storia visibile di ogni città vivono, sia pure per frammenti, tutte le sue storie precedenti. Con buona pace degli studiosi della Scuola finnica, temi e motivi letterari, pur significativi, difficilmente possono raccontare la loro storia e perciò è impossibile pervenire al loro archetipo genetico. Sono zattere che vanno alla deriva senza che se ne possano conoscere l'origine e l'approdo. Al contrario, anche i più minuti frammenti delle pietre di una città sono in grado di raccontarne le vicende, di attestarne le stratificazioni storiche in termini che sfidano il tempo, volgendo la diacronia in sincronia, il *divenire* in *essere*. Ecco perché ogni città paradossalmente è sempre l'esposizione visiva di una storia che passa e si mantiene, di un regime di storicità (Hartog 2007) che sconvolge la scansione temporale in passato, presente e futuro e si propone come perduranza del presente.

Aristotele afferma che l'uniformità uccide la *polis*. La diversità sociale e dunque per conseguenza urbanistica, fa di un aggregato urbano una città ed è la sua ragione d'esistenza. Perché essa possa funzionare e sostenersi come un'unità coesa è perciò indispensabile che tutte le sue componenti edilizie e umane siano tenute insieme da un unico dispositivo comunicativo. Non linguistico ovviamente, ma fatto di segni concreti e visibili partecipati e compresi da tutti. Ogni città pertanto è una semiosfera che agisce come tale mediante un codice fatto di sostanze fisiche ordinate e rese funzionali da una grammatica. I singoli edifici, qualunque sia la loro destinazione, sono i suoi *lessemi*; le funzioni cui sono destinati, uffici, fabbri-

che, mercati, chiese, ogni altro spazio sociale, i *soggetti* logici; le piazze e le strade, le aree per l'esercizio dei *predicanti* evenemenziali dei singoli o delle comunità al fine di conseguire i loro *oggetti*: il lavoro, gli acquisti, l'alimentazione, il riposo, il tempo libero. Rispetto a questo organismo la cui organizzazione e funzione comunicativa si realizzano e esprimono nella prassi, i singoli quartieri si configurano come le frasi nucleari del discorso complessivo di ciascuna città, esponendone i tratti economici, sociali e culturali. Le stazioni ferroviarie e automobilistiche, i porti e gli aeroporti, ma anche i grandi mercati, a loro volta sono i nodi e gli snodi della più grande rete territoriale cui ciascuna realtà urbana appartiene, come tessera di un più grande mosaico indissociabile.

A ben riflettere l'identità di una città è disegnata e resa evidente da quattro fattori essenziali: lo spazio, il tempo, gli oggetti, gli uomini che la abitano. Perché la somma di queste quattro classi di fenomeni dia come risultato una realtà urbana è necessario che fra esse si istituisca un rapporto tale da produrre un universo comunicativo coeso. Il rapporto tra lo spazio e le altre tre classi di fatti è dato dal diverso articolarsi in relazione a esse, in dipendenza della totalità delle loro funzioni e fruizioni. Non diversamente è per gli altri fatti che, come lo spazio del resto, nella complessa tessitura di rapporti che istituiscono fra di loro, si caratterizzano e si diversificano. Ciò significa fra l'altro che lo spazio di una città, e gli spazi al suo interno, quando essa è tale, appartengono all'orizzonte culturale e sociale dell'intera comunità in una comune scansione di ritmi temporali e fruizione di oggetti. Naturalmente questo non può valere in senso assoluto perché in tal caso ne conseguirebbe che avrebbero possibilità di esistenza solo le città in cui oggetti e esseri viventi fossero disposti in una uniforme articolazione del tempo e dello spazio. Una città siffatta comporterebbe un universo sociale privo non solo di articolazione in classi ma in categorie professionali, almeno di quelle che impongono un uso diverso dello spazio e del tempo. Non è questa comunque l'identità delle città contemporanee.

Per non smarrirsi nei risvolti tortuosi di un problema che, se fondato su presupposti errati o incompleti, rischia di trasformarsi in una irresolubile disputa scolastica, è necessario osservare la città nella sua realtà di fenomeno disposto, come il linguaggio, in una dimensione verticale oltre che orizzontale. Ovviamente stiamo facendo un uso metaforico dei termini e quando parliamo di verticalità intendiamo riferirci allo spessore sociale del fenomeno considerato. Fuor di metafora, la città come ogni altro fatto è articolata in strutture apparenti e in strutture profonde. Ha un suo livello della *parole* e un suo livello della *langue*. L'identità di una città non consiste solo nel suo livello della *parole*, che è il segno del diversificarsi e del mutabile, ma anche in quello della *langue*, nel *topos* cioè delle strutture comuni e costanti.

Quando al di sotto della molteplicità degli esiti individuali è possibile tracciare un fondo comune: dei valori,

dei comportamenti, dei modelli di riferimento che appartengono alla totalità dell'universo sociale interessato, la città ha una sua identità riconoscibile. Questo grazie al fatto che il suo essere organismo compatto deve la propria omogeneità alla comune esperienza storico-culturale delle generazioni che lo hanno vissuto e rinnovato nel tempo. Naturalmente le stratificazioni sociali all'interno di esso comportano anche un'articolazione culturale fra i soggetti interessati, un uso diverso da parte loro del tempo e dello spazio. Al livello delle strutture profonde gli stretti e sottili rapporti dialettici istituzionalizzati nel tempo fra i diversi ceti, finiscono tuttavia col disegnare una precisa identità dell'intero universo sociale. In caso contrario si possono avere o un luogo dove una massa culturalmente informe di individui è costretta ad abitare, oppure più città sovrapposte e malamente incollate. Quest'ultimo sembrerebbe essere il caso di quelle città che sono state investite in questi ultimi anni da flussi migratori rapidi e massicci.

Appena un trentennio fa la più parte delle città europee aveva un ben definito volto sociale, culturale e quindi urbanistico. Dalle diverse guide pubblicate a partire dalla fine dell'Ottocento emerge la fisionomia di città in via di costante espansione, ma secondo una progressione sociale e urbanistica che ne allargava i confini senza distruggerne i connotati fondamentali. Da allora a oggi le città, soprattutto del Sud del Continente europeo, sono state investite dal tifone della terziarizzazione, fenomeno tipico delle aree sottosviluppate, che qui si è manifestato per altro in forme patologiche di sconvolgente portata. L'espandersi del settore terziario, contestualmente al moltiplicarsi degli uffici di pubblico servizio, delle banche, degli enti più o meno inutili, ha radicalmente sconvolto l'identità sociale, culturale, urbanistica delle città. L'universo sociale urbano di oggi per largo spazio è occupato da un ceto piccolo-borghese che in piccola parte è di estrazione popolare cittadina, per la più parte di provenienza provinciale. Si tratta di un ceto privo di una cultura identificabile, nel senso che, avendo rinunciato alla propria cultura originaria, non è ancora riuscito a assimilare e riplasmare in forma organica e autonoma la cultura della borghesia, di cui, nel suo desiderio di ascendere socialmente, tende a ripetere i comportamenti, cogliendone, peraltro, gli aspetti più appariscenti.

La crescita tumultuosa della piccola borghesia ha comportato la dilatazione a macchia d'olio della città che, nella sua rapida e spasmodica espansione, ha disordinatamente cancellato o inglobato precedenti nuclei abitativi. L'attuale situazione antropologica di alcune città è caratterizzata fundamentalmente dalla contraddizione prevalente fra culture non riferibili a parametri comuni, anche senza considerare le microaree culturali sorte e in via di espansione a seguito degli attuali flussi migratori. In particolare assistiamo alla coesistenza passiva di due culture: una ancora radicata in sistemi di valori e codici tradizionali; l'altra agita da inurbati in posizione di rifiuto della

prima e in attitudine assimilativa rispetto ai modelli culturali di una media borghesia cittadina sempre più succube dei modelli veicolati dai moderni mezzi di comunicazione di massa. A questa situazione corrisponde una diversa collocazione spaziale e sociale dei suoi attori attivi o passivi, per altro documentata dalle diverse caratteristiche edilizie dei singoli quartieri.

Osservati da un punto di vista spaziale, i confini delle due aree culturali appaiono nettamente delimitati anche se non in forma territorialmente omogenea. La cultura di tipo tradizionale è presente nei sobborghi, un tempo villaggi contadini o di pescatori, che le città nella loro espansione hanno assorbito; nei nuovi quartieri sorti su precedenti nuclei abitativi periferici non ancora interamente scompaginati; dentro i confini storici della città; nei quartieri abbandonati dalla media borghesia a favore delle aree di recente urbanizzazione e progressivamente occupati da appartenenti ai ceti popolari e ora da immigrati; e infine naturalmente nei quartieri popolari tradizionali. Questa articolazione spaziale anche se non in termini perentori, ha un suo preciso corrispettivo sociale. Le aree dove è chiaramente definibile la cultura tradizionale sono occupate da individui appartenenti al proletariato, a particolari fasce di piccola borghesia artigiana, a una parte del sottoproletariato.

Gli spazi occupati dalla incerta cultura piccolo-borghese, di recente formazione, hanno come protagonista attiva la folla senza nome degli impiegati a vario titolo in uffici pubblici, banche, enti statali, regionali e provinciali. In termini spaziali questo tipo di cultura è presente in tutte le zone di recente edificazione, in genere dislocate in periferia (le città satelliti), ma insistenti da ogni direzione verso il centro storico con innesti anche al suo interno.

Accanto a queste due culture che possiamo dire maggioritarie, è possibile individuarne altre due quantitativamente meno consistenti: quella che Lewis ha definito cultura della povertà e la cultura borghese. La prima, che ha per protagonisti nuclei consistenti di sottoproletariato e ora di immigrati, si manifesta nelle fatiscenti abitazioni sorte nelle zone più povere dei quartieri popolari, o in un tipo particolare di edilizia pubblica residenziale (le cosiddette case popolari). La cultura borghese, per vero oggi meno consistente di quanto non fosse in passato, i cui produttori e fruitori appartengono agli ultimi residui dell'aristocrazia e della borghesia ottocentesca, ad alcune particolari categorie imprenditoriali e commerciali, a determinati impiegati di alto parametro, è presente nei centri storici, lungo le arterie principali e in nuovi nuclei edilizi di prestigio.

La netta discrasia esistente fra queste culture (o subculture ove si intendano, come noi in questo caso non intendiamo, articolazioni microculturali di una macrocultura), si manifesta in vario modo e talora in comportamenti particolarmente significativi: l'esclusivo uso del dialetto in alcune aree e l'ostentato abbandono di esso in altre; oppure la totale assenza di feste religiose nei quartieri bor-

ghesi. Come sintomo della variegata mappa sociale, culturale e urbanistica delle città attuali può essere scelta la distribuzione spaziale delle tradizionali *vampe* di S. Giuseppe a Palermo: presenti in numero talora anche eccessivo in alcuni quartieri, assenti del tutto, anzi impensabili, in altri. Un caso interessante a questo proposito è offerto da quei quartieri nuovi in cui sono rimasti incapsulati nuclei abitativi precedenti di tipo popolare: qui l'uso delle *vampe* è regolarmente presente: prova ulteriore che le diversità abitative istituzionalizzano le diversità culturali.

Elementi caratterizzanti della cultura piccolo-borghese sono fra gli altri la povertà dei modelli culturali socializzanti e la pressoché totale perdita della manualità. Con caratteristiche del tutto diverse si presenta la cultura tradizionale. Nei quartieri dove essa è viva si possono trovare comportamenti e spazi attraverso cui si esprime in tutta la sua ricchezza e varietà una vita di comunità. Ai bar dei nuovi quartieri dove si sta solo il tempo per prendere un caffè, fanno riscontro le osterie dei quartieri popolari dove si va non solo per bere ma per stare insieme o giocare a carte, alla morra, al 'tocco'. Alla totale assenza di feste religiose di quartiere nelle aree occupate dalla cultura borghese e piccolo-borghese, si contrappongono le decine di feste organizzate dai vari quartieri popolari. Anche se il fatto che talora, nelle città cattoliche del Sud, un solo quartiere celebra più santi, potrebbe far pensare a forme di devozione religiosa particolarmente intensa, è chiaro che si tratta, al di là del momento religioso, di occasioni per esercitare una vita di comunità: di affermare l'identità del proprio gruppo. Non è casuale che in genere dietro il culto di ciascun santo stia una confraternita costituita da individui appartenenti alla stessa area sociale.

Da tutto ciò e da una infinita serie di fatti che ognuno può facilmente osservare, parrebbero emergere città dall'identità in disfacimento, nelle quali l'articolazione in quartieri che sono le tessere che ne compongono il disegno, diventa ogni giorno di più solo un fatto burocratico. A questo reale processo disgregativo si contrappongono tuttavia luoghi di forte comunicazione socializzante e tra questi: la piazza, il mercato, la stazione. Se quanto chiamiamo spazio è uno dei nostri modelli di rappresentazione del cosmo, dunque un concetto, come tale un prodotto storico, che della storia ritiene il suo essere ma anche il suo divenire, le piazze non sono solo forme sociali di perimetrazione e rappresentazione della nostra realtà vissuta, e dell'uso storico cui essa è stata da noi destinata. In quanto frazioni di territorio socializzato e culturalizzato, sono una proiezione fisica delle ideologie di comunità urbanizzate, rese visibili dalle pratiche religiose e profane, rituali e non rituali, attraverso le quali queste ideologie si oggettivano e si esprimono.

Fin dalle prime civiltà, l'uso e la rappresentazione dello spazio sono stati vissuti all'interno di una percezione sacrale del mondo. L'intervento su di esso e la sua segnatura perimetrale sono stati sentiti, da un lato, come una violazione dell'equilibrio sacralmente fondato del cosmo,

dall'altro come una sua ripetizione, un suo potenziamento. Se ogni intervento sulla natura – il frazionamento del territorio, la costruzione di ponti e case – è stato avvertito come un rischio da cui tutelarsi mediante sacrifici, le radure artificiali nei boschi, le aree urbanizzate, sono stati i primi luoghi di culto. L'*Etemenanki*, cioè la Torre di Babele, come diceva il nome stesso, era “la casa del fondamento del cielo e della terra”. Vi ritroviamo il concetto greco di *temenos* (da cui *templum*): una porzione di spazio, un'area circoscritta intorno a un altare, e per ciò sacra, luogo di congiunzione di cielo e terra cioè del cosmo. In sostanza, il rapporto tra *continuum* della natura, sacralmente connotata, e *discretum* umano, anch'esso sacro, fin dalle origini è stato un tratto strutturale della esperienza umana della realtà, della sua tessitura ideologica e delle sue pratiche rituali.

Per intendere pienamente il profondo rapporto che ancora oggi lega luoghi della città come la piazza alla esperienza ritualizzata del sacro presso le comunità urbane tradizionali, è necessario ripercorrerne brevemente le origini. Durante il Medioevo, per le particolari condizioni delle aggregazioni abitative, per note ragioni incentrate intorno al castello, gli spazi per attività comunitarie erano sostanzialmente rappresentati, in casi rari, dal cortile del castello stesso, oppure, più spesso, da aree liminari rispetto a questo, destinate allo svolgimento di mercati e fiere. Le chiese erano componenti strutturali del nucleo centrale, oppure, soprattutto se si trattava di santuari, erano decentrate e autonome rispetto a questo. In genere – ed erano le stesse condizioni dell'assetto abitativo ad imporlo – gli *iter* processionali, la cui funzione era quella, spazializzando il sacro, di sacralizzare lo spazio, congiungevano i luoghi di culto e le unità abitative sorte intorno al castello.

In questo periodo, sostanzialmente mancavano spazi sociali con le caratteristiche e le funzioni che assumerà la piazza successivamente. Questi spazi cominceranno ad imporsi con il progressivo passaggio dall'economia curtense all'economia di mercato, a partire dal primo annunciarci dell'età rinascimentale. Non è un caso che Tommaso Garzoni, alla fine del '500, scriva *La piazza universale di tutte le professioni*. Se è vero che fin dalle prime civiltà la segnatura dello spazio veniva vissuta all'interno di una percezione sacrale del mondo, solo dal Rinascimento, con gli spiazzi dinanzi alle chiese, la piazza acquista la funzione di spazio destinato alla celebrazione di momenti fondamentali della vita collettiva. Nel Rinascimento, al castello si sostituisce, come centro della vita sociale, il palazzo della Signoria o di analoghe forme del potere politico. La chiesa, anzi le chiese volute dagli stessi signori, dal clero – ma spesso le due cose coincidono –, dai singoli ordini religiosi, dai ceti professionali ed economicamente più forti, dalle diverse comunità etniche, presenti per commercio, sorgono e si distribuiscono nello spazio ormai urbano, secondo logiche condizionate da interessi sia religiosi che profani. Gli spiazzi di fronte a queste chiese, necessari luoghi di aggregazione del clero e dei vari ordini reli-

giosi, di maestranze, confraternite e di semplici fedeli, da cui muovere per accompagnare processionalmente i simulacri dei singoli santi, progressivamente si trasformano in aree aperte anche a usi profani, in luoghi cioè di incontro e di commercio per persone e cose.

Nelle città storiche fino ai primi decenni del '900, e in taluni casi ancora oggi, la funzione della piazza come area destinata alla celebrazione di momenti fondamentali della vita sociale, sia sacra che profana, si è conservata. Così è ancora in alcune città, soprattutto quelle caratterizzate da forme di vita economica che non ne hanno ancora sconvolto il primitivo assetto urbano. Questo dato risulta in tutta evidenza dalla lettura delle processioni religiose che, in quanto momento rituale collettivo, testimoniato perciò dalla permanenza delle sue forme, hanno conservato i loro percorsi originari. Essi, infatti, «si differenziano nel tempo e nelle varie festività, ma nel complesso tendono sempre a restare aderenti alla struttura urbanistica e ai momenti portanti». In questo modo ricompongono l'ordito e l'armatura del tessuto urbano «delle città, del quartiere, del piccolo centro rurale: le strade e in particolare gli assi più antichi e più essenziali, le chiese, le sedi delle confraternite, il calvario, il palazzo e la piazza baronale» (Guidoni 1980). È una riemersione virtuale dell'impianto urbanistico delle aggregazioni abitative rurali nel '600 sino ai primi decenni del '700, quando, appunto, le piazze assumono le loro caratteristiche attuali, con chiese, palazzi signorili e pubblici in posizione centrale, a fare in sostanza da sfondo scenografico a rituali religiosi e laici che ancora oggi persistono immutati.

Le odierne concentrazioni urbane sarebbero morte paludi se non fossero marcate da diversità prodotte dalla loro storia e dal loro assetto economico e sociale. Una città vive infatti della molteplicità delle dinamiche economiche, dei ruoli sociali, delle sue vicende scritte nell'impianto urbanistico, nelle case, nei monumenti. La rete urbana è la sua *fabula*, il suo intreccio e il suo discorso. La *fabula* è tutta la sua storia, l'intreccio, il disporsi fisico e spaziale di essa, il discorso, il manifestarsi quotidiano e cerimoniale della sua vita. È lo spazio il cui ordito si comunica attraverso l'essere percepibile delle cose e delle persone. Di questo tessuto la piazza è il nodo che lega intrami e stami senza i quali esso verrebbe a perdere il disegno complessivo. La piazza è dunque un fatto sociale totale visualizzato, attraverso il quale la società rappresenta e celebra se stessa: dinamiche, conflitti e riti collettivi. È il suo centro, il suo *axis* sostantivo.

La funzione attuale della piazza, certo, sta mutando. La verità è che sono cambiati, in conseguenza dello sviluppo tecnologico della civiltà contemporanea, i modi della comunicazione. Le occasioni per comunicare non sono più, o lo sono sempre di meno, i tradizionali luoghi di incontro. Lo scambio oggi avviene attraverso i grandi mezzi di comunicazione di massa. A un tipo di comunicazione e quindi di socializzazione partecipato e attivo, oggi tende sempre più a sostituirsi una comunicazione di

tipo passivo, che rende ancora più facile il fenomeno di omologazione culturale da cui è sempre più caratterizzata l'avvenire terziario della città, proprio in conseguenza dei messaggi uniformi di tali mezzi.

La città terziaria, che appare sempre di più come la città di domani per il progressivo allargarsi del settore, non solo per lo sviluppo tecnologico ma anche per noti processi di autoriproduzione, si avvia verso un futuro urbanistico uniforme da cui i luoghi della comunicazione partecipata e attiva restano completamente esclusi. Basti riflettere sul fatto che il macroscopico sviluppo urbanistico di molte città di contro a quanto è avvenuto in un passato che ha visto prima l'egemonia aristocratica e poi borghese esercitare il proprio potere urbanistico in termini radicalmente diversi, ha raramente registrato la nascita di sale per convegni o conferenze, di teatri, di parchi pubblici. Tutto ciò certo è conseguente alla pressione esercitata da precisi interessi economici. Non si può affermare però che gli stessi interessi non esistessero quando sono stati creati teatri e parchi pubblici. La verità è che il volto urbanistico della città terziaria nella sua ossessiva monotonia, nella sua squallida impenetrabilità ripete l'aspetto di uniformità e di passività della cultura mediatica imposta dai contenuti delle nuove forme della comunicazione, sui quali i singoli tendono ineluttabilmente a appiattirsi.

Quando Jaspers dice che la realtà è comunicazione e nulla esiste al di fuori di essa, è chiaro che sta parlando della realtà umana: non del reale *in obiecto*, come direbbero i filosofi, ma della realtà *in intellectu*. Egli vuole dire in sostanza che non esisterebbe nulla per l'uomo neppure l'uomo stesso, se non esistesse lo scambio, perché tale è il comunicare. Attraverso il linguaggio l'uomo scambia sensazioni e sentimenti, idee e concetti, crea e partecipa il suo universo intellettuale, ma non solo. Di fatto sulla negoziazione di beni si fondano l'origine e la storia del suo incivilimento. Non a caso Marx individuava, non solo nei processi di produzione ma anche in quelli dello scambio, il fattore decisivo della storia, intesa non soltanto come insieme di vicende economiche ma anche sociali e culturali.

Che lo scambio di merci sia quanto meno uno dei fattori essenziali del processo di civilizzazione, è provato da quanto accadde nell'area mesopotamica nel momento in cui nacquero le prime grandi concentrazioni urbane, per passare subito dopo al sorgere dei primi regni. Quello dei Sumeri prima degli altri e successivamente il Babilonese e l'Assiro. L'imporsi dell'agricoltura, come sistema produttivo primario, se da un lato determinò il progressivo passaggio dal nomadismo alla stanzialità, dall'altro rese infatti ineludibile l'esigenza della conservazione delle eccedenze produttive, da consumare nel corso dell'anno e nello stesso tempo da scambiare con beni e prodotti di altre aree. Da qui l'esigenza di strutture di stoccaggio, di collegamenti stradali, cui si accompagnò di necessità la creazione sia all'interno delle prime città sia nei punti di rac-

cordo viario, di spazi dove le merci venissero portate e barattate con altre oppure monetizzate. Tutto questo porta al sorgere dei mercati e nello stesso tempo alla nascita della equivalenza simbolica dei prodotti: la moneta; come pure dei soggetti impegnati nella intermediazione: mercanti, trasportatori, addetti a vario titolo a regolare e gestire le dinamiche commerciali.

Col passare dei secoli la collocazione spaziale, le modalità dello scambio, i contesti sono ovviamente cambiati, si sono sempre più specializzati e articolati in conseguenza del mutare dei processi produttivi e delle connesse stratificazioni sociali. Non è comunque questionabile la funzione dei mercati come snodi decisivi della storia dell'uomo. Basti pensare che non sono stati e non sono luoghi solo per l'esercizio della vita economica delle comunità interessate. Scambiare beni materiali significa anche scambiare beni immateriali: parole e idee, usi e costumi, quanto chiamiamo cultura. Istituire e controllare la rete viaria funzionale ai commerci, uno dei più importanti fattori della nascita delle prime forme statuali in quanto strutturale alle dinamiche produttive, porta a estendere e moltiplicare i mercati, ma anche a rafforzare la loro funzione di occasioni di scambi culturali.

Lo spazio antropizzato è sempre un discorso visualizzato. Ha una sua sintassi: *soggetti, oggetti e predicati* che congiungono e disgiungono. Come la piazza e la stazione, il mercato è un *predicato* economico, sociale e culturale. È al centro di una rete invisibile e per questo non meno reale. Un luogo dove c'è gente che va e gente che viene, cose che viaggiano e camminano come e insieme agli uomini. Vanno e magari poi ritornano, e in questo andirivieni si portano dentro il mistero degli sconosciuti che le hanno fatte, il loro lavoro, la fatica e i bisogni, le idee e le speranze.

Paradossalmente, degli stessi beni materiali si è resa via via più essenziale la rappresentazione immateriale verbale e figurale, ai fini della promozione del loro scambio. Un tempo, e ancora oggi, nei mercati popolari i richiami dei venditori si alternavano ai cartelli che indicavano il prezzo e vantavano la qualità delle merci. Era solo una pagina della nostra vita. Oggi la pubblicità televisiva e non, anche se non ne siamo pienamente consapevoli, occupa gran parte del nostro tempo vissuto. È la temporalità strutturata dai messaggi pubblicitari ad avere progressivamente prevalso sul primo. Tutto questo, oltre a mutare profondamente la nostra visione del mondo, dunque il nostro orizzonte culturale, è venuto lentamente a ridurre il ruolo del mercato, anche nella sua forma attuale, il cosiddetto supermercato. Prima di essere scelti e acquistati nei luoghi della distribuzione, i prodotti, grazie ai meccanismi penetranti e persuasivi dei messaggi mediatici, entrano già a far parte della nostra vita. Sono dentro di noi. Noi sentiamo, desideriamo e pensiamo attraverso di essi.

Da sempre gli uomini insieme agli oggetti hanno prodotto e consumato simboli. Mai come ora un simbolico coercitivo, come quello dovuto ai messaggi pubblicitari,

ha invaso, occupato e devastato la nostra vita. Lo spazio virtuale ormai esiste prima e non dopo di quello reale. Il mercato concreto e vero, quello degli uomini reali, con cui ci si incontra, si parla, magari si litiga, diventa sempre di più un luogo dove si è costretti ad andare, un'abitudine necessaria ma non gradita, come per i più è la visita ai propri defunti nel giorno dei morti. Il mercato è diventato un fastidio di cui, per fortuna, ci stanno liberando. Basta telefonare per avere tutto a casa: quello che serve e anche quello che no. Telefona! La merce è tutta da te. Senza scatto alla risposta e senza obbligo di acquisto. Perdendo in questo modo il mercato, l'uomo ha perso un pezzo della socialità che lo rendeva umano. Ha guadagnato, però, una crema che toglie dieci anni, un caffè che porta in paradiso, un bianco che più bianco non si può.

Di quanto fin qui detto sono metafora una stazione, una piazza, e un monumento che ne riassume il significato. La stazione è la Cadorna di Milano. Realizzata nell'Ottocento è stata, insieme alla piazza, ridisegnata da Gae Aulenti negli anni Novanta, con soluzioni che, con richiami al Neo-liberty degli anni Cinquanta-sessanta propone originali suggestioni da «lego» e da «meccano». La stazione è il terminale delle Ferrovie Nord che collegano l'alta Padania con il *down town* di Milano. Le sue vetture e le pareti del percorso sono il territorio privilegiato di quell'acceso grafismo urbano che, osteggiato dalle autorità, costituisce di fatto l'unica autentica, anche se non riconosciuta, espressione artistica della metropoli contemporanea. La stazione è anche il punto d'arrivo del Malpensa Express che collega Milano con l'aeroporto Malpensa 2000.

La piazza, da cui la stazione ha preso il nome, è stata radicalmente riformulata dalla Aulenti grazie alla immisione della struttura monumentale: *Ago, filo e nodo* di Claes Oldenburg e della moglie Coosje Van Bruggen. Oldenburg, svedese, è uno dei principali esponenti della *pop art* e si è imposto per la replica in grandi dimensioni di oggetti del quotidiano in chiave simbolica. La Van Bruggen, olandese, è soprattutto nota per la sua attività di critico d'arte e organizzatrice di eventi culturali quali *Il corso del coltello*, epica performance all'aperto realizzata a Venezia.

Il monumento consiste in un ago d'acciaio infisso nel terreno, alto 19 metri, e in un filo di vetroresina armata lungo 86 metri. Il filo infilato nella cruna si avvolge intorno all'ago e il suo nodo finale fuoriesce, come passando sottoterra, in una grande vasca d'acqua. L'opera è stata variamente interpretata. La si ritiene un omaggio alla Milano quale capitale della moda, ma anche un richiamo allo stemma araldico della città. L'ago rappresenterebbe la spada, il filo il biscione dei Visconti, insieme ai colori rosso, giallo, verde. Troppa grazia per Milano, troppo poco per il genio artistico degli Oldenburg! In realtà, il suo significato, ben più complesso, emerge se riflettiamo sul rapporto che connette l'opera alla piazza dove è stata collocata e alla stazione che in essa si apre.

Il termine «stazione» in genere è riferito a una struttura

costituita dagli impianti necessari al traffico di persone e merci mediante treni, perciò stazione ferroviaria. In questa accezione è un calco dall'inglese *station*: un luogo associato all'idea di movimento non di stasi, di traffico appunto. Della stazione è prevalente tuttavia nella percezione collettiva l'idea di staticità. D'altra parte il termine francese *gare*, per stazione ferroviaria, orienta in questa direzione. Viene infatti da *garer* il cui significato più comune è mettere un veicolo in rimessa, posteggiare, parcheggiare. Abbiamo però anche l'espressione *gare de triage*, cioè di smistamento, che inverte il significato usuale, aprendosi all'idea di movimento. D'altra parte *gare de marchandise* è lo scalo merci ma anche, come in italiano, di movimento merci. L'aria semantica che implode stasi e movimento è coperta con più chiarezza dal termine castigliano *estación*, che ha come primi significati: stagione, stazione astronomica, ferroviaria, radio, della Via Crucis, di acclimatazione. Ma abbiamo anche qui come in italiano: *estación emisora* e/o *receptora*, e in più: *telegráfica*, *telefónica*.

L'idea di stazione non come terminale, ma come luogo di sosta, dunque di pausa dell'andare, cioè dello stare temporaneo, è prevalente in latino da cui il termine italiano deriva. *Athenis statio mea nunc placet*, dice Cicerone. È questo anche il significato delle stazioni della Via Crucis. Come ricorda Tertulliano le *stationes* erano le visite che si facevano alle chiese dove si pregava stando in piedi (*Val-lauri*, s.v.). Il termine latino deriva infatti dal sanscrito: *sthā*, che significa appunto stare in piedi, uno stare dunque non definitivo.

È questa idea dello stare per andare che fa del termine stazione nell'uso figurativo, come di fatto è nella prassi, non un luogo statico in sé esitato, ma un elemento di raccordo. Non a caso noi usiamo l'espressione: *stazione d'interrogazione e risposta* nei sistemi elettronici per l'elaborazione dei dati, per «indicare una unità periferica, fornita di tastiera e di organo di stampa che permette di porre domande e di ricavare risposte dal sistema» (*Zingarelli*, s.v.). D'altra parte le stazioni telegrafiche e telefoniche svolgono lo stesso ruolo di collegamento cioè di soggetti attivi nel sistema della comunicazione. L'uso, in molte grandi metropoli, degli immigrati di incontrarsi la sera alla stazione, come la Termini di Roma, è illuminante riguardo alla loro percezione di questa non solo come punto di incontro ma come legame ideale con i loro Paesi di provenienza. È il luogo dove sono arrivati, dunque al quale possono ritornare. È da loro vissuto come un luogo dinamico non statico.

Se noi usiamo le espressioni: *nodo ferroviario* e *rete ferroviaria*, è perché, sia pure senza averne piena consapevolezza, riteniamo anche noi le stazioni non dei referenti inerti ma dei dispositivi dinamici attraverso cui si realizza la mobilità di cose e persone: nodi di reti, appunto. Necessitate dall'uso, le parole spesso dicono più di quanto a noi stessi è dato pensare. Sono le cose stesse in forma di parole.

A ben riflettere dunque *L'ago, il filo e il nodo* degli Ol-

demburg nella Piazza Cadorna di Milano protesta ben altro significato rispetto a quello che gli si è voluto attribuire. L'opera vuole riflettere e rappresentare il legame, la inscindibile tessitura che sostiene e tiene insieme la realtà molteplice della città, del suo territorio, degli uomini e delle cose che in essa vivono: la vita stessa che zampilla e si afferma con la forza simbolica dell'acqua della fontana in cui l'opera si conclude.

La stazione, la piazza, il monumento, intimamente correlati, in termini diretti richiamano dunque e trasmettono un unico messaggio: la realtà come noosfera, secondo quanto abbiamo appreso da Verdanskij, cioè come coeso sistema di relazioni, come omogeneità indefinita che l'uomo ha bisogno di convertire in eterogeneità definita, come ci ha insegnato Comte, per averne conoscenza e governo. Sono metafore non solo dello statuto ontologico del reale ma anche dei modelli gnoseologici rispetto a esso attivati. Se vale quanto abbiamo appreso da Heisenberg che in conseguenza della teoria quantistica obbiettivo della scienza è la conoscenza della «rete delle relazioni tra uomo e natura, la rete delle connessioni per cui noi, come esseri viventi dotati di corpo, dipendiamo dalla natura, come sue parti, e nello stesso tempo, come uomini, la rendiamo oggetto del nostro pensiero e della nostra azione»; stazione, piazza e monumento ci dicono con Vico che per conoscere dobbiamo «osservare tra lontanissime cose nodi che in qualche ragione comune le stringessero insieme». Sono figurazioni della lezione di Pascal: «Dunque, essendo tutte le cose causate e causanti, adiuuate e adiuvanti, mediate e immediate, ed essendo tutte collegate le une alle altre con un vincolo naturale e impercettibile che unisce le più lontane e le più diverse, stimmo impossibile conoscere le singole parti senza conoscere il tutto, come conoscere il tutto senza conoscere le singole parti».

Come ha notato Rapoport in *Sull'eredità intellettuale di Karl Marx*, è questa la lezione di metodo consegnataci dal grande filosofo ebreo: la necessità di analizzare i singoli fenomeni come parte di un sistema e come sistema essi stessi, se vogliamo esaustivamente conoscerli. È la lezione seguita da Bogatyrëv. Lo studioso russo, muovendo dalla nozione di struttura di Koffka («un insieme di fenomeni in cui ciascun componente raggiunge la sua completezza soltanto per mezzo degli altri e insieme agli altri»), correttamente sostiene: «come nel sistema della *langue* ciascun elemento non ha valore e non può essere definito fuori dal rapporto con gli altri elementi, analogamente ciascuna delle diverse funzioni di un determinato oggetto culturale, dell'abito popolare o dell'albero di Natale o della canzone popolare, ecc. trova la sua specificità nel sistema polifunzionale che fa di quell'oggetto ambientale e del quale si può descrivere l'evoluzione come insieme di spostamenti e di rapporti interfunzionali nell'ambito di sistemi».

Occorreva un grande scrittore per esprimere in termini definitivi e non questionabili lo stesso concetto, o meglio, il mistero della vita e del nostro rapporto con essa. Leggiamo Pessoa: «Tutto ciò che esiste, esiste forse perché un'altra cosa esiste. Nulla è, tutto coesiste: forse è giusto che sia così. Sento che io non esisterei in quest'ora (non esisterei perlomeno nel modo in cui esisto, con questa presente consapevolezza di me, che perché è consapevolezza, è presente, è in questo momento totalmente me) se quella lampada non fosse accesa laggiù, da qualche parte, faro che non sta a indicare nulla in un falso privilegio di altezza».

A questo punto la nostra stazione non è più una stazione, come la piazza non è più una piazza né un monumento un monumento, un mercato un mercato. Si denunciano come proiezioni metaforiche di un'unica realtà invisibile. Significano il tutto che in quanto totalità si annulla nel nulla che, come dice il Poeta, è «meno che morte» da preferire al «non esser più». Epperò non è vano il privilegio dell'altezza della lampada nella notte di Pessoa. Oggetto e metafora del prima e del poi, del qui e dell'altrove, rendendo visibile l'incombente invisibile dell'illimitato apparente nulla che ci tiene e ci sovrasta, aiuta a dominarne l'angoscia. Possiamo così attendere con animo acquietato l'alterità che speriamo oltre la quattordicesima e ultima stazione della nostra privata Passione.

Riferimenti

- Amin A. - Thrift N.
2005 *Città. Ripensare la dimensione urbana*, il Mulino, Bologna.
- Bhabha H. K.
2001 *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Buttitta A.
1995 *Cultura, società e spazio urbano*, in Id., *L'effimero sfavillio*, Flaccovio, Palermo.
1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.
- Cassirer E.
1976 *Il linguaggio e la costruzione del mondo degli oggetti*, in AA.VV., *Il linguaggio*, Dedalo, Bari.
- Einstein A.
1965 *Pensieri degli anni difficili*, Boringhieri, Torino.
- Guidoni E.
1980 (a cura di) *Atlante di storia urbanistica siciliana - 2*, Flaccovio, Palermo.
- Hannerz U.
2007 *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, il Mulino, Bologna.
- Hartog F.
2007 *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo.
- Heisenberg W.
1985 *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano.
1999 *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio, Palermo.
- Hjelmslev L.
1968 *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Boringhieri, Torino.
- Kilani M.
2002 *L'universalisme américain et les banlieues de l'humanité*, Payot, Lausanne.
- Kuhn T.
1969 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- Lotman J.
1985 *La semiosfera*, Marsilio, Venezia.
- Pessoa F.
1987 *Il libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, Feltrinelli, Milano.
- Rapoport A.
1970 *Sull'eredità intellettuale di Karl Marx*, in Spinella M. (a cura di), *Marx vivo: la presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, Mondadori, Milano, vol. I.
- Solimini M.
1982 *L'etnosemiotica di Pëtr Bogatirëv*, in Bogatirëv P., *Semiotica della cultura popolare*, Bertani, Verona.
- Verdanskij Ivanovic V.
1994 *Pensieri filosofici di un naturalista*, Teknos, Roma.
- Vico G.B.
1999 *Vita scritta da se medesimo [1728-37]*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, Tomo I.
- Violi P.
1991 *Linguaggio, percezione, esperienza: il caso della spazialità*, in Cacciari C. (a cura di), *Esperienza percettiva e linguaggio*, «VS», n.s. LIX/LX (1991): 59-106.
- White L.
1969 *La scienza della cultura*, Sansoni, Firenze.

Nadia Mohia

Aux origines de l'enquête du terrain : la double fermeture épistémologique

*Parfois, on se dit que tout a été dit de ce qui pouvait l'être.
Puis une voix s'élève qui dit certes la même chose, mais
cela est nouveau.*

(Canetti: 196)

D'après l'« histoire des idées » admise, deux motivations essentielles ont favorisé l'enquête du terrain comme préalable méthodologique obligé. La première répondait au besoin ressenti par cette génération d'ethnologues, au tournant du XX^e siècle, de constituer leurs propres corpus de « faits ethnographiques » par des études complètes menées dans différentes populations. Tout soucieux d'une certaine « rigueur scientifique », ces « chercheurs de terrain » voulaient se distinguer des « chercheurs de cabinet » qui réfléchissaient, eux, sur des données de seconde main. L'autre motivation est celle du « sauvetage culturel » dont, semble-t-il, la nécessité s'imposait en même temps que s'étendait ladite « civilisation occidentale ».

Or, toutes irréprochables qu'elles paraissent, ces deux motivations s'inspirent en fait d'un *refoulement culturel* opérant par la pensée ethno-anthropologique « moderne », qui, notamment, exige de méconnaître la réalité telle qu'elle est pour la remplacer par ce qu'elle doit être selon un modèle de pensée posé *a priori* (Mohia 2005)¹.

De fait, ces motivations conduisent, avant tout, à nier l'expérience de la rencontre avec l'Autre. D'un point de vue épistémologique, elles permettent d'une part, de déjouer une fois pour toutes la démarche réflexive entreprise par certains auteurs de récits de voyage (Marouby 1990)², et tentée encore par l'ethnologie naissante ; d'écarter désormais tout autre tentative approchante, d'autre part.

En somme, par l'enquête du terrain ainsi introduite, il s'agit d'*évincer l'expérience anthropologique, et, en conséquence, de bloquer radicalement et durablement la démarche de connaissance.*

1. Une fermeture épistémologique radicale

Selon toujours la même « histoire des idées », c'est le courant de pensée évolutionniste qui a initié la science ethnologique. Parmi les représentants de ce courant, citons J. G. Frazer qui occupa dès 1907 la première chaire d'anthropologie sociale britannique. Deux raisons principales justifient l'intérêt accordé ici à Frazer. D'a-

bord, il fut justement un de ces « *armchair anthropologists* » critiqué par ceux qui prônaient la valeur des enquêtes systématiques. De fait, et c'est la seconde raison, ses travaux allaient être contestés par un de ses élèves qui se fera remarquer, quant à lui, par son travail sur le terrain. Je veux nommer B. Malinowski, bien sûr.

Qu'on puisse, un instant, échapper à l'évolutionnisme épistémologique régnant, et alors, la question suivante s'impose : de Frazer à Malinowski, quel progrès a-t-on vraiment fait dans l'approche de l'Autre ? Entendons-nous : par cette question, il s'agit moins d'évaluer le bien-fondé des théories fonctionnalistes confrontées aux théories évolutionnistes que de comprendre comment l'admirable ethnographe s'est réellement démarqué par rapport à son maître reconnu comme un des fondateurs de la discipline. En clair, il s'agit de comprendre comment Malinowski s'est distingué de Frazer sans cesser de se réclamer de la même discipline, c'est-à-dire de s'inscrire dans la suite de ce qui l'a inaugurée.

Car le plus important – faut-il le rappeler ? –, c'est que l'ethnologie ne s'est pas ouverte par les seules idées évolutionnistes, celles-ci n'étant pas seulement la production des premiers ethnologues, puisqu'elles les précédaient et dominaient tout un contexte intellectuel et idéologique au moins depuis le XVIII^e siècle. C'est surtout par une *interrogation* que le courant de pensée évolutionniste a véritablement ouvert la discipline. Quelle est cette interrogation, que signifie-t-elle au fond et qu'est-elle devenue avec Malinowski ?

Concernant Frazer, cette interrogation s'énoncerait de la façon suivante : « *Comment notre société en est-elle arrivée à devenir ce qu'elle est ?* »³. Frazer est ainsi préoccupé de comprendre l'humanité « civilisée » et ses institutions sociales, dont il cherche à reconstituer les « origines » par l'étude des formes culturelles alors incarnées aussi bien par les « primitifs » contemporains habitant les contrées non-européennes que par les anciens peuples européens.

La monumentale œuvre qu'est *Le Rameau d'Or* est à ce propos éloquente. Les données ethnographiques rassemblées par l'auteur évoquent aussi bien les croyances et les pratiques des « primitifs » lointains dont parlent les récits de voyage que celles des « primitifs » proches, les peuples anciens des campagnes européennes. Les uns et les autres sont pris en compte dans le même mouvement de pensée, de sorte qu'en définitive, les « primitifs » lointains n'apparaissent plus tout à fait étrangers aux Européens, puisque

chez ces derniers aussi, il y a des « primitifs » qui font partie de leur histoire. Entre les peuples non-européens et les peuples européens, un lien existe donc, qui se traduit par la notion d'« origines ».

Soulignons-le, dans la démarche de Frazer, les « primitifs » occupent une place précise et semblent remplir une fonction « méthodologique » : ils sont un *moyen* d'atteindre un objectif épistémologique qui, lui, concerne clairement les peuples « civilisés ». Si bien que la question posée, « *comment notre société en est-elle arrivée à devenir ce qu'elle est ?* », pourrait bien se révéler plus intéressante qu'elle ne paraît : dégagée de l'optique évolutionniste, elle apparaît comme une tentative de formuler un problème, celui de la société « civilisée » et de ses rapports avec ses propres « origines », avec son *histoire subjective*, dans un contexte où les traditions culturelles sont invalidées en tant que manières d'être et de penser constitutives d'une identité collective. De fait, où se trouvent les « origines » d'une société sinon dans ses traditions ancestrales ? N'est-ce pas ces traditions qui, par la langue notamment, relient *intérieurement*, au plus intime des sujets, les sociétés à leurs sources ? Et, en ce sens, ne sont-elles pas l'expression de cette *profondeur* qui permet à toute société de s'inscrire dans la durée, d'éprouver son unité à travers le temps, mais aussi de faire l'expérience de sa présence au monde et de la présence du monde à elle-même⁴ ?

Ainsi donc, et tout en sachant que l'ethno-anthropologie naissante ne se limite pas à l'œuvre de Frazer, on peut néanmoins soutenir que *l'interrogation fondamentale ne vise nullement les « primitifs »* ; elle les inclut, certes, mais comme *possibilité relationnelle* et non comme « objet » de connaissance, comme porteurs d'un problème à élucider – celui, par exemple, de la « différence culturelle ». Et cela est d'autant plus vrai que, dans la conception évolutionniste, ces « primitifs » sont de toute façon condamnés à s'assimiler à la « civilisation ». Leur existence réelle, tout comme leur « disparition », importe peu, puisqu'ils existent dans une *pleine absence*, c'est-à-dire en tant que *réalité imaginaire* permettant de renouer avec toute une subjectivité socioculturelle dont l'effacement fonde précisément l'identité de la société « civilisée » ou « moderne ». C'est la possibilité d'accéder à cette subjectivité partagée, l'actualisation par l'écriture des croyances et pratiques anciennes ou « primitives » qui est importante dans la démarche de Frazer et non ses hypothèses explicatives, sa pensée théorique.

Au demeurant, il suffit de considérer le regard qu'il porte lui-même sur son œuvre :

Nous y sommes du reste que fort peu attaché [aux théories] et en avons usé surtout comme des crochets commodes auxquels suspendre nos collections de faits. Nous considérons, en effet, toutes les théories éphémères, tandis qu'un répertoire de faits possède une valeur permanente ; en tant que registre des anciennes coutumes et croyances, notre ouvrage conservera peut-

être encore son utilité, alors que nos théories seront aussi désuètes que les pratiques qu'il relate méritent de l'être.⁵

Attribuer ce regard à la modestie, feinte ou sincère, de l'auteur, revient à se refuser de le comprendre, de saisir son œuvre à son niveau essentiel. Laissons donc la modestie de côté, et bornons-nous simplement à ce qui est ainsi exprimé : l'« utilité » du *Rameau d'Or*, sa « valeur permanente » pour la société « civilisée » s'apparente à celle, tout affective, d'une recherche biographique ou d'un journal intime qui restitue au sujet sa propre profondeur, son histoire subjective sans laquelle il reste amputé de sa dimension essentielle, de ce qui *fonde son unité*.

De façon plus significative, je dirai que le « primitif » dont parle Frazer équivaut au rêve dont une des fonctions est de permettre à tout un chacun de retrouver son enfance⁶. Il s'agit véritablement, de la part de l'ethnologue, d'une tentative de restaurer les rapports entre la société « civilisée » et son histoire subjective à travers une relation à l'Autre qui est soi-même⁷.

Tournons-nous maintenant vers Malinowski. Lorsqu'on se souvient que, de son propre aveu, c'est la lecture du *Rameau d'Or* qui l'a amené à l'ethnologie, comment ne pas s'interroger : qu'a-t-il fait, alors, de l'interrogation essentielle qui animait Frazer ?

Pour le savoir, partons de cette remarque assez révélatrice :

Frazer fut le symbole d'une anthropologie qui périclita avec lui. Dans tous ses écrits théoriques, il apparaît comme un évolutionniste en quête du « primitif », qu'il s'agisse de l'humanité de façon générale ou de croyances, de coutumes et de pratique en vigueur chez les « sauvages » contemporains. (Malinowski 1968: 157).

Ces lignes traduisent la manière plutôt cassante dont Malinowski règle le sort de Frazer et de toute son œuvre. Ils révèlent son mode de penser qu'on qualifierait volontiers d'« insulaire », et dont la manifestation la plus frappante consiste à supprimer la relation partout où elle apparaît (voir Mohia 2005)⁸. « La démarche de Malinowski n'a rien à voir avec celle de Frazer », telle est au fond la rupture radicale, et décisive, que cette remarque commence par formuler.

Quant au reproche de la continuelle « quête du « primitif » » chez Frazer, à l'évidence il prouve l'incapacité de l'élève à saisir la démarche *originale* (dans tous les sens du terme) du maître. En effet, si ce dernier avait été réellement à la recherche du « primitif », pourquoi ne serait-il pas allé le découvrir en chair et en os ?... Or, on le sait, la seule idée de visiter une de ces tribus de « sauvages » parfaitement localisées à son époque suscite chez lui un sentiment d'« horreur ».

Aussi, redisons-le, la quête de Frazer concerne la société « civilisée » à laquelle il appartient et dont il cherche au fond à rétablir la dimension historique au plan de l'imaginaire et par l'imaginaire. Et cette quête est toute relationnelle : ce que montre le cycle du *Rameau d'Or* notamment, c'est que des réalités socioculturelles qui paraissent étrangères les unes par rapport aux autres ne le sont pas finalement, puisque, entre elles, des liens peuvent être établis. C'est précisément cette démarche, déjà quelque peu voilée par le « comparatisme » dans lequel se range son auteur, que Malinowski ne peut pas reconnaître, sa propre démarche, telle qu'elle s'affirme sur le terrain même, étant d'un bout à l'autre non relationnelle dans un contexte fondamentalement relationnel.

Cependant, Malinowski abandonne-t-il vraiment l'interrogation qui préoccupe Frazer ? Voici, par exemple, comment il justifie l'intérêt de sa célèbre étude sur la *Kula* des Trobriandais : « Peut-être que la connaissance approfondie d'une forme de la nature humaine qui nous est étrangère et fort éloignée permettra-t-elle d'éclairer notre propre nature. » (Malinowski 1989: 82). L'idée ne rejoint-elle pas l'intention de Frazer d'éclairer quelque chose de la société « civilisée » ? Malinowski n'a donc pas délaissé l'interrogation de son maître en rompant avec sa démarche. Il n'a pas repris l'interrogation telle quelle pour autant, puisqu'il en a considérablement diminué, et même modifié la portée épistémologique : ce n'est plus à éclairer la société « civilisée » (ou « notre propre nature ») que vise la démarche ethnologique telle qu'il la conçoit, mais elle peut avoir cet effet d'éclairage *après-coup*. Ainsi, ce qui était une question cruciale chez Frazer, ce qui orientait toute sa démarche devient chez Malinowski la justification secondaire d'une tout autre démarche s'attachant, elle, à un *autre* objet donné par l'enquête du terrain.

Mais ce n'est pas tout, car Malinowski ne se contente pas de ravalier l'objectif épistémologique de Frazer à un rang secondaire ; c'est toute l'interrogation qu'il a en quelque sorte désintégrée et, du même coup, sensiblement faussée. Pour s'en convaincre, il suffit de reprendre le « nouvel investissement du concept d'origines » tel qu'il l'explique :

Rechercher les origines, c'est tout simplement analyser les phénomènes culturels en tenant compte, d'une part, de l'héritage biologique de l'homme, et d'autre part, de son rapport au milieu. (Malinowski 1968: 170).

La nouveauté conceptuelle ainsi introduite tient surtout à un processus d'objectivation repérable par le caractère anonyme dont est revêtue la question des origines désormais coupée du passé puis ramenée à l'actuel et au « biologique », c'est-à-dire au corps. Autrement dit, le « nouvel investissement du concept d'origines » passe essentiellement par une projection qui fait apparaître la réalité comme relevant de l'objectif cependant qu'elle reste plus que jamais liée à la subjectivité. Ainsi, ce n'est

plus les origines de l'humanité « civilisée » qui sont en cause, mais celles de l'« homme » envisagé en général, c'est-à-dire l'homme « civilisé » objectivé, suffisamment impersonnel et, donc, méconnaissable pour finir par légitimer une anthropologie dont l'aspiration à l'universalité se confond avec une ambition épistémologique aussi abstraite qu'illimitée, relevant de ce que M. Panoff (1999) appelle la « tentation hégémonique » de la discipline⁹.

Telle est donc l'évolution épistémologique accomplie par Malinowski : l'interrogation évolutionniste sur les « origines » de la « civilisation occidentale » conduisant à concevoir certains liens entre les « primitifs » (proches et lointains) et les « civilisés », est rectifiée suivant son mode de penser, c'est-à-dire par la suppression de tous les liens établis. Or, la suppression de ces liens ne signifie pas qu'ils ont été réellement *pensés*, autrement dit, que Malinowski a pris conscience de la subjectivité qui les sous-tend. Il a simplement « décidé » de les ignorer, comme il a « décidé » d'ignorer la société « civilisée » et l'interrogation essentielle que Frazer se posait à son propos.

Force est de l'admettre enfin : d'abord, ce qu'on prend pour une critique heuristique de la conception évolutionniste s'avère être l'expression non de son dépassement, mais de sa récusation pure et simple ; ensuite, et de manière plus significative, ce que Malinowski présente comme un « progrès » par rapport à Frazer relève du refoulement culturel qui régit sa pensée, en théorie comme en pratique, c'est-à-dire d'une *volonté de méconnaissance tant vis-à-vis de Soi que de l'Autre*. Comme je l'ai montré, toute sa démarche est portée par une projection qui s'ignore, autrement dit, par un processus d'objectivation de plus en plus poussé qui le conduit à accomplir son expérience du terrain en dehors de lui-même, comme si elle n'avait rien à voir avec lui-même, alors qu'elle est lui-même d'un bout à l'autre, et tout ceci dans une totale méconnaissance (voir Mohia 2005)¹⁰.

De fait, pour Malinowski, les « autres » sociétés, « les phénomènes culturels » ou l'« homme », tout cela existe désormais comme une réalité extérieure, au même titre que les phénomènes biologiques et indépendamment du sujet qui les perçoit. Néanmoins, répétons-le, c'est toujours de Soi et de la société « civilisée » qu'il s'agit à travers l'« homme » en général, les « autres » sociétés, « les phénomènes culturels » ou la notion des « origines » réduite à l'actuel ; c'est toujours de la société « civilisée » qu'il s'agit non comme visée épistémologique, c'est-à-dire pour la mettre en question et l'éclairer à elle-même par la médiation de l'Autre tel qu'il est donné par la relation, mais comme seule réalité totalement objectivée, laquelle englobe Soi et l'Autre à partir d'un unique point de vue partant du même et revenant au même d'*entrée* exclus de la démarche de connaissance. Et c'est dans ces conditions que finit par s'imposer l'idée d'une ethnologie consacrée à « l'étude » des diverses cultures suivant une démarche qui se veut absolument objective, en même temps que se

trouve enrayée la tentative réflexive entreprise par Frazer.

Le caractère tout à fait adapté de cette démarche objectiviste, à laquelle Malinowski a tant contribué, est tel qu'on en arrive à professer comme une évidence ce qui est sans doute *le* problème épistémologique fondamental. Par exemple, comment ne pas s'interroger en lisant un J. Copans (1996) qui, tout préoccupé de légitimer la discipline dont il se réclame, affirme : « La différence sociale, l'altérité culturelle existent bel et bien et peuvent justifier des démarches adaptées et spécifiques. Le problème n'est pas là. » (J. Copans 1996: 6). A mon sens, tout le problème est précisément là, dans ce fait de considérer que la « différence », l'« altérité » existe vraiment en elle-même, tandis que ce dont il s'agit n'est saisissable que dans et par la relation à l'Autre ; relation qui, soit dit en passant, n'est pas la relation d'objet définie par la théorie psychanalytique et dont relève la banale « relation humaine » sur laquelle on insiste habituellement, notamment pour répondre au problème épistémologique notoire de « l'évacuation du sujet » ou du « refoulement de la subjectivité »¹¹, mais, comme le précise Sami-Ali, relation *de sujet*, relation primordiale « qui concerne l'âme et le corps, [qui] existe à la naissance, avant la naissance, comme si la relation préexistait aux termes mêmes qui devaient être reliés... » (Sami-Ali 2003: 6. Voir aussi Sami-Ali 1997).

Ou bien encore, croyant montrer ainsi le « caractère scientifique » de l'ethno-anthropologie, le même Copans se plaît à répéter : « la monographie [...] reste l'instrument privilégié de l'objectivation de la réalité ethnologique » (Copans 1996: 16) ; « L'observation participante, démarche fondatrice du terrain comme lieu de matérialisation d'un objet scientifique est construite comme une procédure d'objectivation » (Copans 1998: 14)¹².

En effet, s'il s'agissait vraiment de saisir l'Autre rencontré sur le terrain, l'Autre *tel qu'il est simplement à travers la relation essentielle*, quel besoin y aurait-il de l'« objectiver » ? N'existe-t-il pas déjà par lui-même ?... Aussi, comment ne pas l'admettre enfin : ledit « objet scientifique » ou l'« Autre objectivé » par l'enquête du terrain reste une réalité *inventée*, exactement comme celle du « primitif » dans la conception évolutionniste ; réalité créée de toutes pièces qui vient se substituer à la réalité relationnelle de l'Autre, laquelle attend toujours d'être reconnue¹³.

La nature subjective de ce processus d'objectivation, L. Lévy-Bruhl l'a perçue dans une certaine mesure lorsqu'il écrit : « Connaître, en général, c'est objectiver ; objectiver, c'est projeter hors de soi, comme quelque chose d'étranger, ce qui est à connaître. » (Lévy-Bruhl 1951: 452). C'est précisément ce lien avec l'imaginaire, encore explicite dans la pensée évolutionniste, qui est finalement occulté dans la démarche objectiviste d'un Malinowski, et qui va l'être de plus en plus à travers les différentes écoles de pensée formant la discipline.

En clair, l'enquête du terrain ne témoigne pas d'un progrès méthodologique dans l'approche des « autres »

sociétés, ce qu'on prend pour la réalité « objective » de l'Autre décrit sous tous ses aspects étant une réalité interne portée par la projection et devenue d'autant plus méconnaissable qu'elle coïncide avec le réel. En outre, tout comme dans le phénomène onirique fondé sur la fonction visuelle, plus les liens avec l'imaginaire sont ignorés, plus le processus d'objectivation s'accroît, et plus augmente la méconnaissance aussi bien vis-à-vis de Soi que de l'Autre¹⁴. Pour reprendre une expression de Sami-Ali décrivant le processus d'objectivation opérant dans le rêve, je dirai que l'objet construit par l'enquête du terrain, comme la théorie qui s'ensuit, est *la totale subjectivité devenue objectivité absolue*¹⁵.

S'il y a un « progrès », il réside d'abord dans la valeur « scientifique » accordée à l'enquête, par laquelle est discrédité l'effort réflexif d'un Frazer qui, à sa façon, tente de prolonger la démarche des observateurs anciens, dont rendent compte ces relations de voyages, elles aussi finalement au mieux classées comme « littérature pré-ethnographique »¹⁶, leurs auteurs étant de cette façon disqualifiés, jugés sans « méthode scientifique » et plus enclins à des « spéculations philosophiques »¹⁷.

Et ce « progrès » tient surtout au renforcement du refoulement culturel qui, sous couvert de l'« objectivité scientifique », permet d'évacuer l'interrogation fondamentale tout en normalisant la pratique méthodologique : ce n'est plus des sujets entiers qui sont engagés dans l'expérience de la rencontre, la société « civilisée » qui se cherche à travers les « autres » ; c'est une volonté anonyme revêtue du masque de la science qui agit à travers des *rôles prescrits* ; rôles définis *a priori* qui, dans un cadre également prédéfini et mis à la place de la relation à l'Autre, sont chargés d'un travail de représentation en vue d'un objectif lui aussi posé *a priori* et, subséquentement, tenu en dehors de la réflexion¹⁸.

Avec l'enquête du terrain, s'impose une démarche qui exclut d'entrée toute possibilité de savoir sur ce qui réclame d'être pensé : le processus même de ladite « civilisation occidentale ». Mieux, au lieu d'être pensé, le processus devient la condition même de la démarche de connaissance¹⁹.

Ainsi s'instaure une *fermeture épistémologique* radicale que les courants de pensée successifs – le diffusionnisme mis à part, et il sera vite dépassé – n'auront de cesse de reproduire, et l'« histoire des idées » de soutenir, notamment, en rangeant tout ce qui précède l'anthropologie de « terrain » dans les balbutiements de la discipline.

2. L'impossibilité d'un projet épistémologique fondé

Le but poursuivi par l'ethnologue enquêteur-observateur n'est pas de saisir l'Autre tel qu'il est ou, comme l'écrit Copans, d'« étudier et d'expliquer la vie des hommes et des femmes en société » (Copans 1996: 5)²⁰, cela n'étant qu'une de ces nombreuses idées reçues auxquelles se

cramponnent les adeptes de l'ethno-anthropologie « moderne ». « C'est toujours la quête de l'altérité et de ses formes identitaires qui motive l'ethnologue et l'anthropologue », souligne encore le même Copans avec raison, certes, mais sans vraiment savoir ce dont il parle, vu l'objectivation totale qui sous-tend son propos (Copans 1996: 19)²¹. Car, en effet, le but de l'ethnologue enquêteur-observateur est *d'assurer la création permanente de l'Autre tel qu'il doit être suivant le refoulement culturel*, c'est-à-dire de sorte qu'il confirme la différenciation « Nous » / « Eux » fondatrice de la modernité européenne depuis le XVI^e siècle²².

Le fait essentiel qu'il convient de reconnaître enfin, c'est qu'une « civilisation occidentale » n'est concevable que s'il existe des « cultures primitives », des sociétés « non-civilisées », aujourd'hui l'« Autre objectivé », en un mot une altérité *inventée* par l'observation ethnographique comme technique d'imitation du réel²³. Autrement dit, l'imaginaire à l'œuvre implique un réel approprié qu'il revient à l'ethnologue de faire apparaître par l'enquête du terrain. Et cela ne relève nullement d'une démarche de connaissance, comme l'affirme Copans, par exemple, lorsqu'il note que « la mécanique d'objectivation de l'Autre est reproductible et institutionnalisée par l'enseignement et la recherche scientifique professionnelle » (Copans 1996: 30-31). Cela relève d'une *croissance collective*, d'une *vision du monde*, d'une *subjectivité socioculturelle* toujours active au cœur de la science même²⁴.

Par conséquent, comment s'étonner de l'inquiétude qui s'empare des ethnologues, au seuil du XX^e siècle, au moment où lesdites « cultures primitives » – ce que certains appellent à bon escient leur « fond de commerce » – semblent « disparaître » avec l'extension de la « civilisation occidentale » assistée notamment par la colonisation ? L'inquiétude est compréhensible mais, une fois encore, elle ne concerne pas le destin réel des cultures « menacées ». Car, si c'était le cas, les ethno-anthropologues commenceraient avant tout par cette contradiction criante : le fait d'une « civilisation occidentale » qui, d'un côté, met inévitablement en péril les cultures « primitives », de l'autre, produit des professionnels chargés de les « sauver ».

L'idée, émise par Lévi-Strauss, d'une ethnologie comme « symbole de l'expiation des fautes de l'Occident » s'avérant insuffisante (Mohia 2005)²⁵, la question demeure : comment la même « civilisation occidentale » peut-elle « détruire » les « autres » cultures et les « sauver » ?... Cette contradiction, qui traverse de part en part la pensée ethno-anthropologique, suffit à prouver – s'il en est encore besoin – sa nature projective, autrement dit, le fait qu'elle procède d'une *croissance*, qu'elle reste une *pensée de l'imaginaire* – qui, par définition, s'accommoder avec la contradiction au lieu de la rejeter –, et qu'elle ne peut générer que des illusions.

En d'autres termes, nous avons affaire ici, avec l'idée de la « disparition des cultures “primitives” en même

temps que s'étend la “civilisation occidentale” », à une de ces « prédictions qui se vérifient d'elles-mêmes » analysées par P. Watzlawick (1988) pour décrire la pensée « constructiviste ». De ce genre de prédictions, Watzlawick écrit notamment qu'elles « ont toutes en commun un pouvoir manifestement créateur de réalité : celui d'une solide croyance dans le fait que les choses sont telles qu'on les suppose être – cette foi pouvant être une superstition, tout comme une théorie en apparence parfaitement scientifique et dérivée d'une observation objective. » (Watzlawick 1988: 126). En clair, on suppose, on *croit* que « les cultures “primitives” disparaissent en même temps que se déploie la “civilisation occidentale” », et aussi longtemps qu'on y croit, cela est vrai, tout comme le rêve est vrai pour le sujet tout le temps qu'il dure, le processus onirique étant la croyance même par laquelle se crée la réalité du rêve.

L'inquiétude qui incite au « sauvetage culturel » a donc partie liée avec la subjectivité socioculturelle à l'œuvre, laquelle a complètement absorbé le réel comme un cas particulier de l'imaginaire : s'il n'y a plus de « primitifs », ou l'Autre, à représenter, comment continuer à croire en une « civilisation occidentale » ?... Sans conteste, ce qui risque de disparaître, ce qui au fond inquiète les ethno-anthropologues « modernes » n'a jamais été que les conditions de la croyance en la « civilisation occidentale » à laquelle ils sont fondamentalement attachés (Mohia 2005)²⁶. Si bien qu'à l'instar du rêveur captivé par son rêve de toute-puissance, ils ont peur de... se réveiller ! Et ils en sont toujours là, s'évertuant à maintenir la croyance à défaut de pouvoir au moins la reconnaître²⁷.

C'est dire, enfin, que la mission de « sauvetage culturel » présidant à l'enquête du terrain reste dans la logique constructiviste déterminant la pensée ethno-anthropologique depuis ses débuts, car, comme le montre encore Watzlawick, « ce qu'on suppose être une réaction (un effet) est en fait une action (une cause). Autrement dit, la “solution” engendre le problème : la prédiction de l'événement conduit à sa réalisation. » (Watzlawick 1988: 111). De manière plus explicite, l'enquête du terrain entretient la croyance en la « disparition des cultures “primitives” » qui a commencé par la justifier : en s'employant à « sauver les cultures “primitives” » par ses activités ethnographiques, l'ethnologue donne une réalité à la croyance en leur « disparition ». Ainsi, une seule et même croyance se trouve au départ et à l'arrivée de l'enquête du terrain.

En conséquence, le « sauvetage culturel » n'est-il pas une façon de parachever la fermeture épistémologique introduite par l'escamotage de l'interrogation anthropologique initiale, et d'asseoir sur l'enquête du terrain une démarche toute consacrée à confirmer une croyance socioculturelle comme le modèle de pensée qui l'inspire ? Néanmoins, la proposition demande à être mieux étayée.

Dès le départ, le souci de « sauvetage culturel » confère à l'enquête du terrain la valeur d'un « dispositif d'ur-

gence » conçu pour remédier au risque de *défaillance du réel* (la « disparition des cultures primitives ») nécessaire à la cohérence d'une vision du monde, celle de la « modernité » née en Europe, en vigueur depuis le XVI^e siècle²⁸. En effet, l'« urgence » détermine totalement l'enquête du terrain. Elle en a été à l'origine, et elle en imprègne toutes les activités. Comme l'explique M. Mead :

Lorsque je me suis embarquée pour Samoa, je n'avais qu'une vague notion de ce qu'était une étude sur le terrain. J'avais pris la décision de me consacrer à l'anthropologie (...) pour répondre à l'urgente nécessité dont le Professeur Boas et Ruth Benedict m'avaient fait part. La civilisation moderne envahissait les régions les plus éloignées du monde, là où les modes de vie encore inconnus étaient en train de disparaître. Pour observer ces modes de vie, il fallait donc se hâter [...] le reste pouvait attendre, pas cela. (Mead 1977: 137).

A leur tour, F. et M. Panoff n'ont pas manqué de décrire l'ethnologue sur le terrain comme un chercheur pressé, car « il ne lui échappe pas que le temps qui lui est alloué pour travailler dans son laboratoire est extrêmement bref, et que bientôt la porte s'en refermera... » (F. et M. Panoff 1968: 155). L'idée est reprise par Copans : « D'ailleurs, aujourd'hui, c'est ce qui [le temps] manque le plus à l'ethnologue... » (Copans 1998: 66).

Or, curieusement, l'enquête du terrain est dès le début synonyme d'un « séjour prolongé dans une autre société ». Pour Copans, « la "longue" durée du séjour » est même « le critère de réussite de toute enquête de terrain » (Copans 1998: 51). Et cependant, ajoute-t-il, cette « "longue" durée du séjour », « l'ethnologue n'en a jamais été véritablement maître » (Copans 1998: 51). N'y a-t-il pas, là encore, une certaine contradiction ? D'une part, l'ethnologue est sur le terrain pendant des mois, voire des années ; de l'autre, il « n'a jamais le temps ». En somme, on dirait qu'il travaille « sur un long temps dans l'urgence ». Comment est-ce possible ?...

Concrètement, comment expliquer la situation de l'ethnologue qui effectue « un long séjour sur le terrain dans l'urgence » ? Je ne vois qu'une réponse, laquelle procède non d'une interprétation, mais de la simple reconnaissance de la réalité : le « long séjour sur le terrain » exprimerait non une durée comme on l'entend habituellement – cela n'est encore qu'une idée toute faite –, mais un *espace*, et un espace des plus singuliers.

Pour les besoins de la démonstration, commençons par ledit « terrain ». Comme le précise M. Kilani (1994) le mot désigne communément un espace géographique, le lieu où travaille l'ethnologue, mais aussi le groupe qu'il visite, celui qui le « reçoit », dans lequel il séjourne donc, idéalement en parvenant à « camper dans leurs villages » pour reprendre Malinowski (1963). Par ailleurs, et tous les manuels introductifs à la discipline le disent, un des traits spécifiques décrivant les communautés auxquelles s'inté-

resse l'ethnologue est leur « faible dimension », leur « petite taille ». Cependant, comment peut-on concevoir cette « petite taille » des groupes, laquelle ne se comprend que dans un rapport avec la « société de grande dimension », elle, relevant plutôt de la sociologie, sinon par la référence au corps – évidente dès la comptabilisation des individus – en tant qu'unité de mesure implicite ? En paraphrasant Sami-Ali, disons que le « petit groupe » trouve sa proportion par rapport à la « société de grande dimension » dans la mesure où l'un et l'autre la trouvent relativement au corps (Sami-Ali 1990: 146). Le « terrain » de l'ethnologue, c'est donc un espace et un objet, *l'un et l'autre d'essence corporelle*, c'est-à-dire *appartenant à l'imaginaire* de celui qui les conçoit.

Les autres justifications couramment données à la fréquentation assidue du « terrain », la façon dont on décrit habituellement les activités qui s'y déroulent, l'« objet » tel qu'il est conçu et appréhendé – à commencer par son identité avec le sujet énoncée par le postulat de l'« unité mentale de l'espèce humaine » –, tout cela n'en dément pas la nature spatiale relevant de l'imaginaire, ainsi mise en lumière. Par exemple, lorsqu'on présente le chercheur sur le terrain comme devant, pour ainsi dire, être partout à la fois, « fourrer son nez partout » (Malinowski 1963: 64), « aller fureter dans le tour d'esprit d'un autre peuple » (Geertz 1986: 75), « Pénétrer dans la mentalité des autres » (Laplantine 1995: 76), etc., cette façon de parler des activités de l'ethnologue sur le « terrain » suggère l'idée d'un espace imaginé, laisse à penser que l'Autre est lui-même compris dans cet espace, qu'il y participe totalement, qu'il est lui-même un espace à investir, à explorer, à fouiller dans tous ses recoins.

De même, lorsque Copans écrit que « l'objet est connaissable simultanément de l'extérieur et de l'intérieur parce que le terrain semble réunir dialectiquement ces contraires » (Copans 1998: 14), ou, présentant « les objets scientifiques », il conclut qu'« il est impossible en ethnologie de dissocier le fond de la forme, le contenu du contenant » (Copans 1996: 16), lorsque Laplantine revient sur *Les Argonautes* de Malinowski pour insister sur son enseignement principal, à savoir que « pour atteindre l'homme dans toutes ses dimensions, il faut se consacrer à l'observation de faits sociaux en apparence minuscules et anodins » (Laplantine 1995: 81), ils évoquent, sans le savoir, la structure caractéristique de l'espace imaginaire, laquelle est fondée sur la relation d'inclusions réciproques mettant en équation le grand et le petit, le tout et la partie, le dedans et le dehors (voir Sami-Ali 1974).

Voyons maintenant ce qu'il en est du « long séjour ». En toute logique, sa signification devrait découler de celle du « terrain » et, en dépit de l'évidence, elle est également *spatiale*. En effet, le « long séjour » indique la présence réelle de l'ethnologue sur le « terrain », mais aussi, son *absence* de sa société. Cela ne rappelle rien ?... Bien évidemment, le « long séjour sur le terrain » auquel se soumet l'ethnologue « moderne » s'inscrit dans la droite ligne

des explorateurs, marchands et missionnaires qui, avec la « découverte de l'Amérique » notamment, incarnent la mise en perspective du monde par une « conscience européenne » (C. Marouby) qu'on dirait réduite à rechercher à l'extérieur la profondeur qu'elle se dénie à l'intérieur²⁹. Tout comme ses illustres prédécesseurs qui allaient chercher fortune ou accomplir leur mission évangélique au-delà des mers, l'ethnologue part, lui aussi, pour des mois, créant et vérifiant ainsi, par son propre corps, la *longue distance* qui, conformément à la vision du monde dont il s'inspire, doit séparer la société « civilisée » des « autres » qu'il découvre de ses propres yeux.

Ainsi, cette longue distance n'est pas seulement ce qui, au plan de l'imaginaire, rapproche l'ethnologue de ses devanciers ; elle est aussi ce qui sur le même plan, et paradoxalement, l'écarte des « autres » auxquels il s'intéresse. Nous sommes là à l'origine de la « différence » vue par les ethno-anthropologues, la *longue distance* étant la forme que prend la *relation à l'Autre* à laquelle ils s'en tiennent. Comme l'écrit Kilani :

Dans la démarche anthropologique, la différence est à la base de l'écart entre observateur et observé. Mieux encore, c'est la différence postulée dès le départ entre l'observateur et ce qu'il propose d'observer, qui rend possible et légitime la pratique de terrain de l'anthropologue. (Kilani 1994: 36).

L'« éloignement du regard » (Lenclud 1992: 9), la « distance objectivante » ou le « regard astronomique » (voir Lévi-Strauss 1973) c'est bien, en effet, l'expression de la règle essentielle qui fonde ladite « position privilégiée » de l'enquêteur-observateur et qui, du même coup, détermine l'objet.

Résumons-nous : le principe du « long séjour sur le terrain » traduit l'absence/présence de l'ethnologue ou encore la règle du dépaysement/distanciation médiatisée par le corps créateur d'un *espace de représentation et d'un objet imaginaires*, lesquels participent de la seule et même vision du monde héritée de la Renaissance. Ainsi l'enquêteur-observateur professionnel est-il désormais le seul créateur qualifié de l'altérité indispensable au maintien de la croyance fondatrice de la société « civilisée » dans un espace qu'il crée lui-même, à partir de lui-même, suivant le même processus d'objectivation opérant dans le rêve³⁰.

Il n'y a donc nulle contradiction entre le « long séjour sur le terrain » et l'« urgence ». Ce dont il s'agit, c'est simplement des *dimensions spatio-temporelles* particulières qui définissent l'enquête du terrain. Nous venons de voir ce qu'il en est de l'espace : c'est celui du rêve. Voyons maintenant ce qu'il en est de la temporalité exprimée en terme d'« urgence ».

Dans ce sens, commençons par faire remarquer que si le « long séjour » est donné comme une exigence méthodologique indiscutée, il n'en est pas de même de l'« urgence » que les ethno-anthropologues déplorent sans pou-

voir y remédier. Ainsi, J. Monod (1972) en parle comme de la « tare congénitale » de l'enquête du terrain. L'« urgence » est donc vue comme un « problème », mais ce « problème » semble en même temps irrémédiable. En effet, quelle réponse peut-on apporter à ce qui a l'air d'une « tare congénitale » ?...

Je tends, pour ma part, à considérer l'« urgence » comme étant au fond tout à fait intégrée par la pensée ethno-anthropologique, en théorie comme en pratique, dès lors qu'elle participe pleinement à l'objectif qui lui est assigné : construire la réalité de telle sorte qu'elle confirme la vision du monde « moderne » ou, mieux encore, *réaliser* la vision en transformant la réalité, tout comme le rêveur réalise sa vision en élaborant une réalité à son image.

Car l'« urgence » n'est pas étrangère à la société « civilisée » qui a produit l'ethnologue. Comme le montre L. Zaki dans un texte au titre éloquent, « La tyrannie de l'urgence » (1999), elle semble la marquer depuis le XVIII^e siècle ; époque qui voit précisément apparaître le terme même d'« urgence », tandis que, comme le rappelle Lévi-Strauss, « les premières sociétés savantes fondées sur l'étude de l'homme justifiaient leur mission en clamant : il faut se dépêcher... » (Lévi-Strauss 1988: 201) – se dépêcher de recueillir les traces des « cultures primitives en voie de disparition ». Cette vision des « cultures primitives qui disparaissent », « leitmotiv de la recherche ethnologique » selon le même Lévi-Strauss, est donc révélatrice de tout un contexte socioculturel dans lequel le « principe d'urgence » vient supplanter l'idée de « projet » née avec le XV^e siècle (L. Zaki).

C'est dire, derechef, que la préoccupation du « sauvetage culturel » découle surtout du processus subjectif qui fait naître la réalité d'une « civilisation occidentale » et qui, sans doute, atteint sa « période d'acmé » au XVIII^e siècle. Or, je le disais, par l'enquête du terrain, l'ethnologue vise à reproduire le processus de création permanente qui conditionne l'identité de sa société « civilisée » telle qu'elle doit être suivant sa vision du monde. Cela nous amène directement à la signification essentielle de l'« urgence » dans laquelle il est pris : le mot décrit *l'instant où il agit*, travaillant à créer dans le moment même où il s'adonne à ses activités d'enquêtes et d'observations, l'image conforme de l'Autre qui, dès lors, se trouve inéluctablement figé dans ledit « présent ethnographique »³¹. De façon plus précise, l'« urgence » désigne la *durée propre au rêve*, laquelle est, comme le montre Sami-Ali (1990), le « temps de la présence », le « temps de l'accomplissement » – en l'occurrence, l'accomplissement de l'unique croyance autour de laquelle s'est tissée la pensée ethno-anthropologique « moderne ».

Comprend-on, alors, que les ethnologues échouent à remédier à l'« urgence » ? Sont-ils seulement en mesure de saisir réellement ce dont il s'agit ? Par cette remarque, je ne fais encore qu'insister sur la situation onirique dans laquelle ils se trouvent, qui les réduit à croire, à *rêver* qu'ils

pensent les problèmes et qu'ils les résolvent³². En l'occurrence, le problème n'est pas qu'« ils n'ont jamais le temps » au sens trivial de l'expression, sinon qu'est-ce qui leur défend de l'avoir enfin³³? Le problème est qu'ils sont dans la temporalité de l'imaginaire, ce qui veut dire qu'ils sont *obligés d'agir dans l'instant* du fait même de la pensée qui les anime et qui donne l'enquête du terrain, et la théorie qui en découle, comme l'équivalent d'un *rêve reproduisant la réalité*; la réalité, cette vision du monde élaborée à partir de la croyance en « une civilisation occidentale dont le développement entraîne la disparition des cultures primitives »³⁴. Veut-on vraiment remédier à l'« urgence »? Alors, c'est *toute* la pensée qui doit être modifiée, puisque la seule manière de sortir du fonctionnement onirique, c'est de « se réveiller », c'est-à-dire de passer à un tout autre fonctionnement, ce qui implique de *penser autrement*.

Telles sont, en tout cas, les dimensions essentielles qui définissent l'enquête du terrain : un sujet, un objet, un espace et un temps qui relèvent de la conscience du rêve³⁵. La pratique méthodologique sur laquelle s'appuie l'ethno-anthropologie « moderne » est donc bien régie par la pensée de l'imaginaire, à savoir cette pensée qui sous-tend toute vraie création – y compris dans le domaine de la science ! –, mais qu'on retrouve aussi à l'origine de toute croyance, et qui se prolonge tant que se maintient la croyance.

Mais alors, peut-on m'objecter à juste titre, l'opposition radicale repérée auparavant entre un praticien du terrain comme Malinowski et un non-praticien comme Frazer se justifie-t-elle encore? En effet, qu'est-ce qui différencierait leurs démarches respectives, lorsque, comme je viens de le montrer, tous deux pensent finalement suivant la même pensée du rêve?

La différence est cependant là, radicale et éminemment révélatrice de l'évolution épistémologique illusoire qu'on doit à l'enquête du terrain : d'abord, si dans la démarche de Frazer, la relation à l'Autre (le « primitif » qui est soi-même) passe par la distance *temporelle* (traduite en terme de « origines ») dans la démarche de Malinowski, la relation à l'« Autre objectivé » (qui est toujours soi-même) passe par une distance *spatiale* (traduite en terme de « lointain », d'« étranger »), ce qui, déjà, atteste d'une projection accrue³⁶. Ensuite, si chez Frazer, le « primitif » est l'équivalent d'un rêve par lequel la société « civilisée » cherche à retrouver son « enfance », chez Malinowski, l'« Autre objectivé » par l'enquête du terrain est l'équivalent d'un rêve qui *empêche impérativement* d'accéder à Soi, mais aussi à sa propre société (« civilisée ») et à ses fondements, la distanciation étant posée comme un principe méthodologique³⁷.

Autrement dit, ce qui distingue la démarche de Frazer de celle de Malinowski tient au rôle attribué à la pensée du rêve : chez l'un, le rêve remplit pleinement sa fonction relationnelle ; il conserve sa valeur en tant que moyen de se relier à sa propre subjectivité et de reconnaître son

unité de fonctionnement fondatrice de ce qu'est simplement l'identité éprouvée, celle d'un sujet ou d'un groupe. Chez l'autre, le rêve est, tout au contraire, ce qui bloque la communication avec la subjectivité, s'opposant ainsi à la découverte de ce qu'est Soi, comme, par conséquent, de ce qu'est l'Autre. En un mot, c'est un rêve qui *se nie* ; ou bien encore, l'« Autre objectivé par l'enquête du terrain » est la volonté de méconnaissance agissante au plus profond de la pensée de l'ethnologue.

En somme, la pensée du rêve travaille à une certaine connaissance chez Frazer ; sa démarche peut se formuler de la façon suivante : *il croit qu'il sait*. Chez Malinowski, elle travaille à la non-connaissance ; sa démarche peut être traduite par : *il croit qu'il ne doit pas savoir*. Aussi, comment ne pas le réaffirmer : de l'un à l'autre, la seule évolution notable est celle d'un refoulement culturel qui se renforce, autrement dit, celle d'une *volonté de méconnaissance plus affirmée à l'égard de Soi et à l'égard de l'Autre*.

C'est probablement là tout le « progrès » que nous devons à l'enquête du terrain. De sorte que son introduction comme condition méthodologique essentielle revient en fait à poser une *injonction* absolue : écarter d'entrée de jeu tout projet de connaissance qui ne va pas dans le sens du refoulement ou de la volonté de méconnaissance à l'œuvre.

Cette injonction est évidente dès le début, lorsque le souci de « sauvetage culturel » occupait manifestement toute la pensée ethno-anthropologique fascinée par les « sauvages » lointains et servait, surtout, de *ressort affectif* puissant à la mise en place de l'enquête du terrain. Comment, en effet, l'ethnologue peut-il rester indifférent à ce qui « disparaît » sous ses yeux, et de surcroît, par la « faute » de sa propre « civilisation occidentale »?... Or, ce « devoir professionnel » (Kluckhohn 1966) auquel l'ethnologue ne peut plus se soustraire est avant tout ce qui paralyse sa démarche de connaissance car, comme le montre Zaki, « dans une logique d'urgence, il ne devient ni possible ni même souhaitable de “penser à autre chose”, d'intégrer une autre dimension temporelle, comme si tout ce qui n'était pas “absorbé” par l'urgence correspondait à une perte d'énergie temporelle que l'on aurait soustraite aux besoins de la cause immédiate. » (Zaki 1999: 37). Et, de façon plus significative : « L'urgence évince la perspective du champ des représentations. Mais son action ne se limite pas à cela. Elle “veille” à entraver la mise en œuvre d'une action de long terme. » (Zaki 1999: 38).

L'injonction est toujours opérante, puisque l'objet « étudié » continue de découler exclusivement de l'enquête qui le crée, cette enquête pouvant être conduite dans tous les « terrains » imaginables, lointains ou proches : les « autres » sociétés bien sûr, mais également les habitants d'un village français, les clochards, les immigrés, les députés de l'Assemblée nationale, etc. Cependant – et il s'agit là encore d'un effort de reconnaissance de la réalité –, au-delà de ce qu'on se plaît à présenter comme une

« diversification des champs de la connaissance anthropologique » ou d'un « développement fécond » de la discipline, il n'y a en fait qu'une seule et même vision socioculturelle qui s'affirme, qui se prolonge à travers la *fuite en avant* d'une pensée qu'on dirait « débridée », comme « prise de panique », simplement *parce qu'elle a perdu de vue, parce qu'elle ne peut plus reprendre l'interrogation initiale par laquelle elle a émergé dans un contexte précis.*

Aussi, comment ne pas l'admettre enfin : l'enquête du terrain contribue à l'instauration d'un *verrouillage épistémologique* particulièrement efficace, puisque, d'une part, la démarche réflexive initiée par l'interrogation originale paraît « étouffée dans l'œuf »³⁸ ; d'autre part, il n'est plus possible d'envisager un projet de connaissance véritablement fondé et, partant, à même de rassembler les ethno-anthropologues au-delà des « traditions nationales » souvent citées pour justifier le problème à défaut de pouvoir le poser³⁹ ; un tel projet s'avère impossible dans l'état actuel de la discipline, *l'expérience vraie, la rencontre avec l'Autre*, seule à même de fonder une anthropologie probante, ayant été neutralisée et, en définitive, rendue inaccessible en pratique comme en théorie. Ainsi la démarche ethno-anthropologique est-elle fermée d'un bout à l'autre, toute soumise au refoulement culturel qui constitue, cependant, la problématique anthropologique fondamentale.

Loin de contribuer à la saisie de l'Autre, comme le serinent les historiens de la discipline, l'enquête du terrain, comme la théorie qui en découle, participe surtout de l'ultime stratégie, sans doute la plus persuasive – n'opère-t-elle pas au nom de la Science ?! –, relayant bien d'autres (voir Marouby 1990)⁴⁰ par lesquelles la pensée « moderne » née en Europe n'a cessé d'ignorer la relation à l'Autre pour, du même coup, s'exclure d'une mise en question approfondie et continuer à s'imposer comme seul modèle universel⁴¹.

Toutefois, l'essentiel de mon propos n'est pas là, car, à la réflexion, les ethno-anthropologues ont toujours su que la démarche de connaissance qu'ils défendent reste fondamentalement entâchée par ce qu'ils continuent de désigner en termes d'« idéologie coloniale », mais qui ne se limite pas à la colonisation, celle-ci n'étant qu'une manifestation parmi d'autres d'un processus remontant au moins au XVI^e siècle.

L'essentiel est de prendre enfin conscience que l'anthropologie actuelle est portée, en pratique comme en théorie, par une seule et même voix, qu'elle est le produit d'un seul et même regard totalement dépendant d'une subjectivité socioculturelle non élucidée, laquelle subjectivité tend à envahir toute la réalité au point de s'y substituer.

Le fait, sans doute le plus révélateur, c'est que la discipline a toujours évolué sous la pression des événements qui agitent les sociétés occidentales et qui les forcent à rectifier, à *réadapter* leurs rapports aux « autres » sociétés en fonction de leur vision socioculturelle propre. Autre-

ment dit, l'ethno-anthropologie a toujours été orientée de *l'extérieur* pour concerner un objet lui aussi supposé extérieur, étranger au chercheur – qui, pourtant, le conçoit –, comme au groupe auquel il appartient. Or, cette situation ne signifie rien autre que ceci : l'anthropologue, lui-même réduit à un rôle au service de la sauvegarde identitaire de sa société « civilisée », est dessaisi de sa pensée ; n'étant plus un sujet entier, il ne peut penser librement ou, plus précisément, *on* pense à sa place ; enfin, il est forcé d'occuper une position où la signification vraie de sa démarche lui échappe fatalement.

Cela dit, rien n'empêche les ethno-anthropologues de poursuivre dans la voie ou, mieux, dans la « tradition » perpétuée de génération en génération sous l'influence de quelques « pères » indiscutables. D'ailleurs, pourquoi renoncer à la fameuse « position privilégiée » aux avantages certains ? Pourquoi déranger une « “machine ethnologique” » (Copans 1998) qui semble plutôt bien fonctionner, à tel point qu'elle en est à séduire les « autres » – les chercheurs « indigènes » maintenant fascinés, *eux aussi*, par leurs propres traditions culturelles⁴² ? Surtout, pourquoi faire l'effort de reprendre les choses dès leurs commencements, alors qu'on a tout dit là-dessus, et que, d'ailleurs, « l'ethnologie et l'anthropologie ne sont plus ce qu'elles étaient... qu'elles n'ont peut-être jamais été ce qu'elles affirmaient être [et que] le plus beau des mythes de la recherche ethnologique, c'est bien celui de l'ethnologie elle-même ! » (Copans 1996: 6). Ainsi donc, d'un bout à l'autre, c'est du « mythe », et en même temps, les preuves sont apportées que c'est d'une « science » qu'il s'agit : comment entendre un discours qui dit tout et son contraire ?...

Pour revenir au concret, et plus précisément, à notre sujet, *on* aurait donc tout dit, ou presque, sur l'enquête du terrain, et cet article ne serait alors qu'une redite ?... Je laisse au lecteur le soin d'en juger. En tout cas, j'ose espérer que la réflexion proposée saura faire entendre une *autre* voix, une *autre* pensée venue d'*ailleurs* sans pour autant être « en dehors » d'un ensemble, d'un domaine de connaissance dont je m'efforce de penser les tenants et aboutissants tout en prenant acte, à mon tour, du silence de l'Autre sur lequel il s'est construit (voir Mohia 1993, 1995, 1999 et 2005).

L'approche relationnelle qui fonde ma réflexion a sa place dans la démarche anthropologique, et cela *dès le début*. C'est cette approche qu'il importe de reprendre à *partir de la rencontre avec l'Autre*, rencontre qui est l'expérience relationnelle vécue, la réalité *vraie* du terrain⁴³. Ainsi s'ouvre toute une évolution épistémologique, laquelle implique que l'anthropologue consente enfin à sortir de l'enquête du terrain, autrement dit, à *passer du rêve à la réalité*.

Notes

¹ Pour tenter de démontrer et d'élucider ce processus de refoulement, je me suis appuyée sur trois textes exemplaires : le *Journal d'ethnographie* de B. Malinowski (1985), *Tristes Tropiques* de Cl. Lévi-Strauss (1955) et *L'Afrique fantôme* de M. Leiris (1996). Par ailleurs, j'insiste sur le fait que le refoulement en question ne correspond pas tout à fait au concept freudien, puisqu'il relève d'un cadre théorique qui inclut la psychanalyse tout en la dépassant largement. Ce cadre, c'est celui que Sami-Ali élabore depuis quelques décennies avec, comme point de départ, une révision radicale de la fonction projective (ou de l'imaginaire) et de son statut relativement au « psychisme » et au « somatique ». Voir Sami-Ali (1970).

² L'auteur montre, textes à l'appui, comment les missionnaires en particulier – ces « professionnels du contact », pour reprendre l'expression de Ph. Laburthe-Tolra et J.-P. Warnier (1994) –, ont véritablement vécu l'expérience de la rencontre avec lesdits « sauvages » ; expérience bouleversante qui atteste d'une découverte de l'Autre suffisamment significative pour susciter un début de mise en cause de leur société, et même du processus civilisateur qui la commande.

³ Cité par F. Laplantine (1995: 77).

⁴ Je m'inspire ici de Sami-Ali (1990: 131) qui entame sa réflexion sur la théorie de la perspective chez L. B. Alberti en rappelant « l'« énigme » de la double présence du corps au monde et du monde au corps » que constitue l'expérience de la profondeur. Pour autant, je ne soutiens pas une coïncidence entre l'expérience de la profondeur chez le sujet et celle du groupe. En fait, au plan fondamental où le phénomène est examiné, et vu que la théorie pratiquée intègre la langue comme une dimension essentielle de la réalité, cette distinction, à vrai dire toute disciplinaire, entre l'« individuel » et le « social » n'a simplement pas lieu d'être. Par ailleurs, la question se pose de savoir si l'invention de la vision perspective au XV^e siècle n'a pas partie liée avec le processus socioculturel qui commence à opérer à la même époque ; si elle n'est pas une façon de « réintroduire » par l'esthétique picturale un imaginaire (en l'occurrence, l'expérience subjective de la profondeur) rendu de plus en plus inaccessible en même temps que se met en place un refoulement vis-à-vis des traditions culturelles et des langues qui les véhiculent.

⁵ Cité par N. Belmont et M. Izard, in Frazer (1981: XXIX-XXX).

⁶ La référence au phénomène onirique ne relève pas ici, comme dans la suite de mon propos, d'une simple « comparaison », encore moins de l'« application » d'une théorie dans un autre domaine, différent de celui où elle s'est construite. Comme je l'ai souligné plus haut, la théorie qui guide ma réflexion a le mérite de dépasser les cadres disciplinaires établis (celui de la psychanalyse en particulier) tout en permettant d'aborder la réalité dans sa *totalité relationnelle*. De plus, un des enseignements précieux de cette théorie consiste précisément à montrer que le rêve ne se limite pas à la vie nocturne : comme l'écrit Sami-Ali (2003: 11), « on rêve tout le temps, comme on pense tout le temps, l'une et l'autre activités étant déjà inscrites dans l'organisme lui-même, données dès le départ, telles deux possibilités extrêmes de fonctionnement, correspondant à la conscience onirique et à la conscience vigile. ». Voir aussi Sami-Ali (1997).

⁷ La remarque s'adresse tout particulièrement aux ethno-anthropologues qui, en désespoir de cause, se tournent vers la psychanalyse où ils espèrent trouver quelque issue à cette sorte d'impasse dans laquelle ils se sentent enfermés. Il est temps, me semble-t-il, de comprendre que la théorie psychanalytique est aussi, *fondamentalement*, une tentative d'accéder à soi-même à travers un objet – « l'appareil psychique », par exemple – construit comme une image de soi. Voir là-dessus Sami-Ali (1987). Comment s'étonner, par conséquent, de l'orientation foncièrement évolutionniste de la théorie freudienne ? Il n'est que de voir combien, dans le fond, *Totem et tabou* s'accorde avec l'ethnologie évolutionniste. Autrement dit, la pensée ethno-anthropologique et la pensée freudienne sont plus proches qu'on le pense. Celle-ci ne peut donc être d'aucun secours pour celle-là ; au mieux, elle amplifie l'illusion de connaissance anthropologique, tandis que les pseudo débats « interdisciplinaires » ne sont en fait, pour les tenants de chaque discipline, qu'une façon d'affirmer leurs identités respectives par la conquête de leurs « territoires » dans le champ de la connaissance. En ce sens, il s'agit surtout de « conflits de pouvoir » (sur la réalité) et non de véritables débats épistémologiques. Voir Mohia (1995).

⁸ C'est à ce mode de penser qu'on doit, par exemple, la « double clôture », spatiale et temporelle, sous-jacente à la vision holiste des cultures chez Malinowski. Voir à ce propos, M. Kilani (1994: 56-57).

⁹ De cette « tentation hégémonique », F. Laplantine (1995: 16) nous donne une excellente formulation lorsqu'il affirme que « l'anthropologie, c'est un certain regard, une certaine mise en perspective consistant dans : a) l'étude de l'homme tout entier ; b) l'étude de l'homme dans toutes les sociétés, sous toutes les latitudes, dans tous ses états et à toutes les époques. ». C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰ J'ai montré, notamment, comment *Les Argonautes du Pacifique occidental*, œuvre majeure issue directement de l'expérience relatée dans le *Journal d'ethnographie*, équivaut à un roman ayant comme « personnage » central l'auteur lui-même.

¹¹ Voir, par exemple, Laplantine (1995: 168-172) dont la compréhension simpliste ne concerne pas seulement la relation à l'Autre, mais aussi, et plus fondamentalement, la subjectivité qu'il tend à réduire à « l'affectivité », tout en oubliant le rêve qui est la pleine subjectivité relevant d'une pensée à part entière. Par conséquent, la remarque se justifie amplement : l'auteur *croit* qu'il pose, et résout, le problème du « refoulement de la subjectivité » sans pouvoir constater qu'en réalité, il l'ignore (la « refoule », si l'on préfère) lui-même ! Voilà tout ce que j'appelle l'illusion de connaissance anthropologique, et le livre de Laplantine en est une bonne illustration.

¹² Sachant d'expérience – ô combien ! – que la « critique » est généralement mal reçue chez les ethno-anthropologues – voir là-dessus J. Guiart (1971) –, je tiens à préciser que si je cite aussi souvent Copans, c'est surtout parce que ses ouvrages me semblent tout à fait refléter ce qui se pense et se pratique actuellement en ethno-anthropologie, tout au moins française. C'est dire que mon propos est loin de le viser en particulier, mais surtout que mon intention est moins de « critiquer » que d'engager le *débat* dont la discipline est foncièrement carencée. Sur ce point, voir M. Panoff (1999).

¹³ F. Affergan (1987: 7) a effleuré le problème lorsqu'il écrit, dès la première page : « Il est remarquable de noter qu'à partir du moment où l'anthropologie culturelle a prétendu s'ériger en science exacte, ont été soigneusement biffées ou mises au mieux entre parenthèses les *circonstances* de la rencontre. ». C'est l'auteur qui souligne. Or, qu'est-ce que les « circonstances de la rencontre » sinon la rencontre elle-même ?... Ainsi, faute de pouvoir simplement reconnaître l'essentiel dès le départ, faute surtout de pouvoir mettre en question le paradigme de l'enquête du terrain, Affergan ne réussit qu'à compliquer inutilement, en fait, à *brouiller* le problème dans le moment même où il le soulève, les « circonstances de la rencontre » étant une façon de déconcentrer l'attention et de ne pas voir la rencontre elle-même.

¹⁴ Copans (1998: 15) ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit : « Sans terrain, l'ethnologie relève encore du cabinet de curiosités, sans preuve empirique méthodologiquement valable, *sans ce supplément d'âme que serait l'exercice de la négation de soi*. ». C'est moi qui souligne. Comment parvient-on à voir un « supplément d'âme » dans « l'exercice de la négation de soi » ?... Copans y arrive simplement parce qu'il pense d'un bout à l'autre suivant la pensée du rêve ; il est constamment dans l'objectivation, y compris quand il parle, pour la justifier, de l'enquête du terrain. En d'autres termes, il *croit* expliquer ceci ou cela et, ce faisant, il pratique l'autoconfirmation sans pouvoir identifier, pour l'écartier, la contradiction ici particulièrement flagrante.

¹⁵ Le meilleur exemple de cette subjectivité totale devenue objectivité absolue est sans doute celui de l'anthropologie lévi-straussienne en laquelle Copans voit la tentative de théorisation la « plus scientifique ». Néanmoins, la question se pose de savoir si l'abstraction obtenue par le seul fait de l'anonymat est vraiment ce qui fait la « science ». Quoi qu'il en soit, j'ai montré (Mohia 2005) que l'« homme » dont traite l'anthropologie structurale, et cela dès *Les structures élémentaires de la parenté* (1967) est soi-même porté par une projection ignorée, laquelle sous-tend de part en part l'expérience du terrain qui a permis à Lévi-Strauss d'*inventer* sa pensée anthropologique en l'absence des indigènes, autrement dit, *en dehors de la relation à l'Autre*. Et cette expérience capitale est accessible, puisqu'il l'a rapportée en détail dans le chapitre XXXVII de *Tristes Tropiques* (1955), sous le titre de *L'Apothéose d'Auguste*.

¹⁶ Voir, par exemple, M. Duchet (1995: 14).

¹⁷ Cependant, comment concilier ce jugement avec les propos, cités plus bas, d'un A. Métraux (1925), par exemple, qui souligne la rigueur dont font preuve ces premiers observateurs ?... Comprend-on, enfin, que la « rigueur scientifique » n'est qu'un prétexte, et que la véritable « faiblesse » de ces auteurs est d'avoir osé une certaine mise en question de la « civilisation » à partir de ce que l'Autre donne à penser, à travers une relation qui a su lui conserver sa dimension interrogatrice.

¹⁸ A ce propos, il est significatif que les toutes premières enquêtes étaient encore collectives, et que très rapidement, elles devinrent individuelles. Copans (1996: 21) rationalise ce fait dans le sens d'une évolution méthodologique positive, alors qu'il s'agit là d'une façon de réduire le chercheur au seul rôle requis, de l'isoler face au refoulement culturel et, finalement, de l'obliger à s'y assujettir entièrement.

¹⁹ Copans (1996: 30) le dit clairement : « Mais l'ethnologie de

terrain du XX^e siècle, malgré ses nombreuses variétés « nationales », théoriques et méthodologiques, reste inscrite dans un mouvement historique spécifique, celui de la modernité occidentale qui s'étend sur quatre siècles, de la Renaissance à l'invention des sciences sociales professionnelles. ». C'est cet ethnocentrisme épistémologique radical et absolu que l'auteur, pensant lui-même dans ce cadre, est inévitablement amené à justifier, notamment par l'argument de la « scientificité » de la discipline.

²⁰ Au demeurant, à s'en tenir à cette formulation, on ne voit pas ce qui distingue l'ethno-anthropologue du sociologue. De deux choses l'une : ou bien le premier est apparu pour pallier les faiblesses du second – mais l'idée n'est pas tenable, puisque l'un et l'autre coexistent dans le champ des sciences sociales – ; ou bien le premier présente vraiment une originalité par rapport au second – mais la seule différence généralement invoquée tient à la longueur de l'enquête ethnographique. Or, certaines enquêtes sociologiques peuvent tout aussi bien prendre des mois ou des années. Alors, où est l'originalité de la démarche ethno-anthropologique ?... Comme le notaient déjà M. et F. Panoff (1968: 180) : « l'ethnologue connaît encore mal sa propre originalité ». La remarque, plus pertinente que jamais, résume tout le fourvoiement anthropologique actuel.

²¹ Qu'on comprenne bien : je ne mets nullement en doute l'intelligence de l'auteur ; je veux simplement dire qu'il est dans la position du rêveur qui saisit telle chose ou formule telle idée. Mais aussi profonde soit sa perspicacité, ce qu'il perçoit ainsi reste un rêve, ressortit à la conscience onirique, et ne peut acquérir tout son sens que par le travail de la conscience vigile qui, en prenant le pas sur la première, rétablit l'ordre de la réalité ; une réalité qui inclut le rêve tout en étant *autre*.

²² Bien des mois après avoir achevé cet article, je découvre ces lignes de R. Dadoun (1978: 15) dont l'intérêt pour les ethno-anthropologues en particulier n'est en rien diminué par le temps : « La réitération, la multiplication, les variations et les complications de la figure de l'autre, des figures d'autres de l'Occident, sont symptomatiques, croyons-nous, du travail de l'altérité qui lui est consubstantiel. *Travail consubstantiel* dans l'acception la plus lourde du terme : travail qui fabrique, qui assure, qui nourrit la substance même de l'Occident – la substance du même de l'Occident, la substance de l'Occident comme même, comme identité. ». C'est l'auteur qui souligne.

²³ Une technique particulièrement servie par la technologie moderne : en effet, rappelons, comme le note Laburthe-Tolra (1998: 58) que « l'invention de l'ethnologie est allée de pair avec celle de la photographie ». Or, l'appareil photographique, comme le magnétoscope ou la caméra, fait naturellement partie de la panoplie du chercheur sur le terrain. En fait, le chercheur lui-même est moins un sujet qu'une technique d'enregistrement ou, plus justement, de reproduction du réel, ou encore, suivant la célèbre formule de Lévi-Strauss (1973: 48), « son propre instrument d'observation ». Par ailleurs, cette technique de reproduction exacte du réel ne va pas sans rappeler l'art pictural de la Renaissance fondé sur la vision perspective. Voir à ce propos Sami-Ali (1990 : 131-148). En analysant la théorie de la perspective chez Alberti, l'auteur montre toute la dimension subjective d'un système de représentation qui consiste à reproduire le visible. Ce qu'il écrit à ce sujet vaut pour l'enquête du terrain ; telles ces lignes, par exemple : « L'esthétique de l'imitation, fascinée qu'elle est par l'objet, ne s'aperçoit pas qu'en restituant l'objet selon les exigences de la perspective rationnelle

elle introduit subrepticement un imaginaire spatial autre dont elle est loin de maîtriser la problématique. » (Sami-Ali 1990: 146).

²⁴ Ainsi, la cosmologie moderne n'exprime pas autre chose que cette subjectivité socioculturelle lorsqu'elle enseigne que pour pouvoir expliquer l'univers, la théorie doit supposer quelque chose appartenant au réel et qu'elle appelle la « masse cachée ». Voir, par exemple, A. Bouquet et E. Monnier (2003).

²⁵ Je montre qu'il s'agit là de l'expression du rapport exclusif que Lévi-Strauss entretient avec la « civilisation occidentale » et qui détermine radicalement sa *raison* anthropologique incarnée par Auguste, l'autre lui-même qui a fini par « rentrer dans la civilisation », par « verser irrévocablement du côté de l'ordre », comme il l'écrit dans *Tristes Tropiques* (1955: 437-438).

²⁶ De façon précise, je montre comment l'ethnologue dépend de la différenciation « Nous »/« Eux » fondatrice de la société « civilisée », laquelle différenciation dépend de lui : c'est cette structure circulaire qui révèle indiscutablement un rapport de sujétion *a priori* avec la croyance en cause.

²⁷ Voir, par exemple, J. Lombard (1994 : 8) qui note : « Mais si le primitif disparaît du vocabulaire des sciences de l'homme, les peuples eux-mêmes, qu'on qualifiait ainsi, sont en voie de disparition... ». Voir aussi G. Guille-Escuret (1996: 138) qui suggère que « par acquis de conscience », l'O.N.U. et l'U.N.E.S.C.O. prennent l'initiative d'un « fichier ethnographique » concernant, notamment et de façon urgente, « les peuples qui sont passés à travers le tamis de l'ethnologie ». Enfin, Laburthe-Tolra (1998: 32) et Laplantine (1995: 15, 29) formulant explicitement l'idée de la « disparition ».

²⁸ Ici encore, je ne peux m'empêcher d'évoquer le cas exemplaire de Lévi-Strauss (1955: 434), cette *défaillance du réel* étant exactement le problème auquel il s'est trouvé confronté sur le terrain, lorsque les Indiens aux « dispositions franchement mauvaises... refusent jusqu'à leur spectacle... disparaissent pendant des jours... ». Et c'est à ce problème précis que répond l'élaboration de sa *pensée anthropologique* telle qu'elle est relatée dans *L'Apothéose d'Auguste* : une pensée à même d'intégrer la contradiction et, finalement, de penser l'impensable, à savoir le fait que les indigènes ne peuvent pas ne pas exister (puisque l'Autre fait partie de Soi, le « réel » en question étant un cas particulier de l'imaginaire) cependant qu'ils n'existent pas dans la réalité.

²⁹ Cette continuité entre les explorateurs, missionnaires et ethnologues, Métraux (1925) l'a formellement énoncée, tout au moins pour le domaine américain. Il explique comment les autorités civiles et religieuses des territoires depuis peu conquis excellaient dans le recueil et la transcription rigoureuse des coutumes indigènes. Dans les enquêtes menées « avec les scrupules d'une instruction criminelle », les faits « sont présentés avec une exactitude et une sincérité que seule pouvait obtenir une administration puissante et laborieuse ». Deux siècles plus tard, ajoute-t-il, vinrent les savants, les ethnologues, animés, eux aussi, par la même rigueur dans le recueil des « faits », et leurs méthodes d'investigation s'inspirent largement de celles des inquisiteurs espagnols et des missionnaires. Voir aussi A. Ercker (1997), en particulier, le chapitre intitulé « L'art et la perspective à la conquête de l'homme et du monde ».

³⁰ Affergan (1987: 61) ne dit pas autre chose, au fond, lorsqu'il

écrit : « Autant l'Européen qui part au XVI^e siècle que l'ethnologue qui pratique le terrain au XX^e siècle s'assimilent à une humanité originaire, celle qui nomme pour la première fois et qui voit ce qui jusqu'alors n'avait pu être observé. ». L'action de « nommer » et de « voir pour la première fois » relève précisément du processus d'objectivation, lequel fait naître le rêve au même moment où se met en branle la fonction visuelle étayée par le pouvoir projectif du corps à créer une réalité ainsi que les mots qui la désignent. Mais l'exemple extrême est celui de Lévi-Strauss tel qu'il le rapporte dans *Tristes Tropiques* (1955) : sa réponse à l'absence des indigènes consiste à *inventer* toute la réalité (Soi en tant qu'anthropologue, les « autres » ou « l'homme », les thèmes et la théorie structurale qui serviront plus tard à la démonstration de la « pensée objectivée ») dans un espace imaginé sous la forme d'une scène de théâtre. Dans ce sens, « L'Apothéose d'Auguste » revêt la valeur d'un véritable *récit de rêve* ; rêve de toute l'anthropologie structurale, de son fondateur, de ce dont elle parle, et même de son succès. Voir Mohia (2005).

³¹ C'est le lieu de le souligner : la temporalité immuable dans laquelle les sociétés « ethnologisées » ont toujours été situées participe du temps de l'enquête, du temps imaginaire. Et ce n'est sûrement pas en leur « insufflant » *secondairement* de l'« historicité » qu'on remédie au problème, lequel est avant tout celui d'une pensée, de son mode de fonctionnement comme de ses tenants et aboutissants épistémologiques. En fait, tout ce qu'on réussit à faire sans jamais quitter la démarche objectiviste, c'est à développer une « anthropologie historique » (ou une « ethno-histoire »), parallèlement au « présent ethnographique » qui de son côté, perdure à la faveur de l'enquête.

³² Qu'on me permette encore cette précision : je ne sous-entends nullement ici, (comme ailleurs dans ce texte) l'idée qu'en fait, les ethnologues ne pensent pas les problèmes, donc, qu'ils ne les résolvent pas et que, plus futée que tout le monde, moi je... Je soutiens qu'ils les pensent, mais avec la conscience onirique. Rien de plus.

³³ Pour répondre à cette question, l'ethnologue a, bien sûr, des raisons toutes prêtes, par exemple, du genre de celles que cite Copans (1998: 51). Mais il s'agit là d'une rationalisation dont le seul « intérêt » est qu'elle dispense de poser les problèmes.

³⁴ On l'aura sans doute compris, mais la précision n'est pas inutile. Que j'identifie comme une croyance le fait d'« une civilisation occidentale dont l'expansion menace l'existence des "autres" » n'implique pas, de ma part, la proposition inverse, à savoir qu'« il n'existe pas une civilisation occidentale... ». Soutenir cette proposition reviendrait encore à penser suivant la même croyance, car, comme le dit E. Ionesco (1966), « On ne nie pas ce qui n'existe pas ». L'important, du point de vue épistémologique où je me place, n'est pas de savoir si la chose existe ou non, autrement dit, de confirmer ou d'infirmer la croyance. Pour tout dire, libre à chacun d'y adhérer ou non ! Ce que je voudrais faire comprendre enfin, c'est le problème d'une démarche de connaissance qui fait une avec la croyance en cause et qui, dès lors, ne peut soutenir ses ambitions de « scientificité » et d'« universalité » qu'en développant son influence mystificatrice. Cela dit, je m'empresse d'ajouter qu'il n'y a dans mon propos aucune mise en accusation de la discipline. Mon objectif est décidément autre, inspiré en particulier par cette phrase que Sami-Ali aime à répéter dans ses différents séminaires : « *Le plus difficile, c'est de reconnaître la réalité...* ». Naturellement, je conçois

très bien la difficulté des ethno-anthropologues à admettre que la « civilisation occidentale » tient d'une croyance ; et, pourtant, c'est là, me semble-t-il, une simple exigence scientifique.

³⁵ Comme on le dit dans ma langue maternelle, le kabyle, « un mot entraîne un autre... ». Je sais bien qu'il existe une « anthropologie du rêve ». Outre le fait que le phénomène « étudié » est réduit à sa seule expression dans la vie nocturne (voir, par exemple, Perrin 1992, Charuty 1996), on peut se demander comment la pensée du rêve peut nous apprendre quelque chose de *vrai* (c'est-à-dire qui soit autre chose qu'une illusion !) sur le rêve. En fait, ici encore, ladite anthropologie du rêve ne parle pas du phénomène onirique tel qu'il est donné - comme expérience essentiellement relationnelle et relevant radicalement de la relation à l'Autre -, mais d'une réalité objectivée, soit d'un tout autre objet inventé et auquel on croit.

³⁶ En effet, comme le montre Sami-Ali (1974) reprenant Freud, dans l'imaginaire, les rapports temporels apparaissent toujours comme des rapports spatiaux. Autrement dit, chez Malinowski, la pensée du rêve est en fait plus active que chez Frazer. Par ailleurs, il suffit de reprendre le *Journal d'ethnologue* pour comprendre comment la relation à l'Autre chez Malinowski obéit principalement aux règles de la distanciation, de la neutralité affective et de la non-identification à l'Autre, autant de règles qui concourent à la transformation du subjectif en objectif dans une méconnaissance de Soi. Voir Mohia (2005).

³⁷ Il est intéressant de noter qu'à l'exception des rêves que Malinowski évoque à la fin, lorsqu'il pleure sa mère, tous les rêves qui ponctuent le *Journal d'ethnologue* ont précisément pour fonction de maintenir la rupture avec soi-même à laquelle le conduit une démarche tout adaptative. Voir Mohia (2005).

³⁸ En elle-même, l'idée n'est certes pas neuve. Voir à ce propos Panoff (1977: 89-90) citant R. Makarius qui, six ans plus tôt, avançait que « la nouvelle conception de l'ethnologie, qui s'élabora dans les années 1920 répondait essentiellement au besoin d'étouffer le discours évolutionniste et de désamorcer, de la sorte, la charge subversive que recelait l'étude scientifique des formations sociales observables dans les territoires coloniaux. ». Néanmoins, à y regarder de près, je ne dis pas tout à fait la même chose ou, plus justement, je ne pose pas le problème de la même façon. C'est que Panoff, comme l'auteur cité, n'échappe pas non plus à l'illusion épistémologique générée par l'enquête du terrain. Comme le montrent ces lignes : « Or déclarer l'ethnologie "démissionnaire" globalement n'est sans doute pas faux si l'on se borne à comparer les ambitions d'un Morgan ou d'un Ratzel et les buts plus modestes que s'assignaient les chercheurs entre 1920 et 1960, mais le devient aussitôt que l'on regarde aux profondes mutations apportées par la systématisation du travail sur "le terrain", mutations qui tiennent à des limitations du champ d'étude et à la découverte de nouveaux problèmes. Ces nouveaux problèmes attestent en effet d'une exigence de rigueur et d'un approfondissement de la recherche qu'il est difficile de faire passer pour les signes irrécusables d'un acquiescement à la médiocrité. ». A mon sens, tout le problème du sort réservé à l'interrogation (et non au « discours », je le souligne au passage) évolutionniste est précisément lié à l'autorité désormais conférée à l'enquête du terrain. J'ajouterai que le problème n'a encore une fois rien à voir avec les « autres » comme le veut la démarche objectiviste : c'est surtout parce que l'interrogation porte précisément sur la « civilisation occidentale » qu'elle a fini par être étouffée.

³⁹ C'est dit et répété, bien sûr. Par exemple, D. Sperber (1996: 27) : « le fait est que les anthropologues sont d'accord entre eux sur très peu de choses... » ; ou Copans (1996: 32) : « Paradoxalement, l'ethnologie donne l'impression d'une discipline conservatrice et traditionaliste alors que l'extrême diversité de ses perspectives et la rapidité de ses mutations rendent très malaisée la définition d'une tradition et d'un projet admis unanimement. ». En revanche, ce que les ethno-anthropologues ne voient pas, c'est que l'impossibilité d'un projet commun est en fait inscrite dans leur pensée : c'est eux-mêmes qui s'interdisent un tel projet. En bref, ils s'entendraient tout de même sur un point : ne pas être d'accord sur ce qu'ils font ! Dirait-on mieux l'impossibilité de savoir dans laquelle ils se sont laissés piéger ?...

⁴⁰ Je ne souscris pas à la démarche analytique de l'auteur pour autant. Ainsi fait-il un usage abondant du concept de *refoulement* sans qu'on comprenne bien qui refoule quoi, finalement ; de même, le recours au concept de *projection* est discutable, sachant que son élaboration est restée inachevée chez Freud.

⁴¹ Bien entendu, je ne suis pas sans savoir qu'il existe une « anthropologie de la modernité » ou de la « société occidentale ». Mais cette anthropologie-là participe de la même pensée du rêve, de la même démarche objectiviste qui sous-tend toute la pensée ethno-anthropologique et en ce sens, elle relève de l'illusion de connaissance régnante : on *croit* qu'on pense la « modernité » ou qu'on interroge la « société occidentale », et l'on reste ainsi dans la logique de ce qui l'exclut *en réalité*. Pour prendre une image concrète entrevue ailleurs (Mohia 1999), je dirai que cette « anthropologie de la modernité » équivaut à la sortie de l'autoroute que l'automobiliste doit *obligatoirement* emprunter s'il veut revenir à son point de départ. Mais ce qui se justifie dans le domaine de la circulation (il *faut* aller dans un seul sens) devient une question dans le domaine de la pensée : au lieu de « l'anthropologie de la modernité » (qui se conforme au seul sens convenu), qu'est-ce qui nous empêche d'aller dans le sens *inverse*, c'est-à-dire de remonter simplement le cours de la pensée ethno-anthropologique jusqu'à ses débuts pour admettre enfin qu'elle a *déjà* commencé par concerner la « société civilisée » et qu'elle n'a cessé de la concerner à travers les « autres » ?

⁴² En bref, je ne fais ici que soulever de nouvelles questions qui devront faire l'objet d'une réflexion approfondie : 1) celle de la place concédée à ces chercheurs venus des sociétés « ethnologisées ». Pour l'heure, ils sont à peine admis en tant que « partenaires » dans un « jeu anthropologique » dont ils n'ont qu'à adopter les règles déjà fixées ; 2) celle de la « restitution du savoir ». Sans discuter leur bonne foi, je pense qu'en restituant leur savoir aux « autres », les ethno-anthropologues ne font en réalité que leur présenter le portrait qu'ils ont fait d'eux et leur dire, avec la force de persuasion du modèle socioculturel qu'ils incarnent : « désormais, voici ce que vous devez être ! ». Or, il faut bien le reconnaître : « ça marche ! ». Voir, par exemple, Perrin (1992: 252) qui rapporte cette exclamation d'une vieille indienne à la fin du film *Le chemin des Indiens morts* projeté à toute la communauté : « C'est la manière guajiro, la vraie ». C'est « vrai » en effet, il n'y a pas lieu d'en douter, sauf que la vieille Guajiro est en fait « fascinée » par la « vision idéalisée de [sa] société » (*ibid.*) mise en scène dans le film, et que l'ethnologue lui-même ne cesse de répéter sa « fascination » par les « autres ». Qu'est-ce à dire sinon que par son film, Perrin a montré non la réalité, mais une *image* qui appartient à son imaginaire, et dans laquelle les Guajiro se sont reconnus, validant ainsi le regard qui vient de les transformer à leurs propres

yeux et à leur insu. Comme quoi l'anthropologie n'est vraiment plus une affaire de « théories », encore moins d'« échange dialogique » (Afférgan 1999) !

⁴³ Les mots sont un bien commun. Mais l'usage des mêmes mots ne signifie pas toujours qu'on exprime la même chose. D'où cette précision : lorsque, à la fin de son livre Laburthe-Tolra (1998) fait remarquer que « cette espérance de rencontre est l'objet postulé de la raison ethnologique », ou, dans sa quatrième de couverture, que « ce qu'on attend en fait de l'ethnologie, [c'est] une vraie rencontre de l'autre... », il parle au fond de tout autre chose que de la *rencontre vraie*, laquelle est *donnée* par l'expérience du terrain, et ne peut donc être « attendue de l'ethnologie ». Mais il suffit de noter qu'à aucun moment, l'auteur ne remet en cause l'enquête du terrain, c'est-à-dire ce qui empêche précisément d'accéder à l'expérience de la rencontre.

Références

- Afférgan F.
1987 *Exotisme et altérité*, Puf, Paris.
1999 *Préface à Construire le savoir anthropologique*, Puf, Paris.
- Bouquet A. - Monnier E.
2003 *Matière noire et autres cacbotteries de l'Univers*, Dunod, Paris.
- Canetti E.
1989 *Le cœur secret de l'horloge*, Albin Michel, Paris.
- Charuty G.
1996 *Destins anthropologiques du rêve*, in « Terrain », 26: 5-18.
- Copans J.
1996 *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Nathan, Paris.
1998 *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris.
- Dadoun R.
1978 *Mais quel Occident ? Quels autres ?*, in *En marge. L'Occident et ses « autres »*, Aubier Montaigne, Paris: 11-27.
- Duchet M.
1995 *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris.
- Ercker A.
1997 *Archéologie de l'Europe conquérante. Contribution à une anthropologie de l'Occident*, Thèse de Doctorat, Université Marc Bloch, Strasbourg.
- Frazer J. G.
1981 *Le Rameau d'or. Totémisme et exogamie*, Robert Laffont, Paris.
- Geertz C.
1986 *Savoir local. Savoir global. Les lieux du savoir*, Puf, Paris.
- Guiart J.
1971 *Clefs pour l'ethnologie*, Seghers, Paris.
- Ionesco E.
1966 *Notes et contre-notes*, Gallimard, Paris.
- Kilani M.
1994 *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne.
- Kluckhohn C.
1966 *Initiation à l'anthropologie*, Dessart, Bruxelles.
- Laburthe-Tolra Ph. - Warnier J.-P.
1994 *Ethnologie. Anthropologie*, Puf, Paris.
- Laburthe-Tolra Ph.
1998 *Critiques de la raison ethnologique*, Puf, Paris.
- Laplantine F.
1995 *L'anthropologie*, Payot, Paris.
- Leiris M.
1996 *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris.
- Lévi-Strauss C.
1955 *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.
1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton/Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
1973 *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. - Eribon D.
1988 *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris.

- Lévy-Bruhl L.
1951 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Puf, Paris.
- Malinowski B.
1989 *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris.
1985 *Journal d'ethnographie*, Seuil, Paris.
1968 *Une théorie scientifique de la culture*, Maspéro, Paris.
- Marouby C.
1990 *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Seuil, Paris.
- Mead M.
1977 *Du givre sur les ronces*, Seuil, Paris.
- Métraux A.
1925 *De la méthode dans les recherches ethnographiques*, in « Gradhiva », 5, 1988: 57-71.
- Mohia N.
1993 *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique*, L'Harmattan, Paris.
1995 *Ethnologie et psychanalyse. L'autre voie anthropologique*, L'Harmattan, Paris.
1999 *De l'exil. Essai d'anthropologie*, Georg, Genève.
2005 *L'expérience escamotée. Pour une anthropologie relationnelle*, Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Monod J.
1972 *Vive l'ethnologie !* in *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Fayard, Paris: 377-431.
- Panoff M. - Panoff F.
1968 *L'ethnologie et son ombre*, Payot, Paris.
- Panoff M.
1977 *Ethnologie : le deuxième souffle*, Payot, Paris.
1999 *Mais l'espoir demeure*, in « Diogène », 188 : 40-48.
- Perrin M.
1992 *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Puf, Paris.
- Sami-Ali M.
1974 *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris.
1987 *Penser le somatique. Imaginaire et pathologie*, Dunod, Paris.
1986 *De la projection. Une étude psychanalytique*, Dunod, Paris.
1990 *Le Corps, l'Espace et le Temps*, Dunod, Paris.
1997 *Le rêve et l'affect. Une théorie du somatique*, Dunod, Paris.
2003 *Corps et âme. Pratique de la théorie relationnelle*, Dunod, Paris.
- Sperber D.
1996 *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, O. Jacob, Paris.
- Watzlawick P.
1988 *Les prédictions qui se vérifient d'elles-mêmes*, in *L'invention de la réalité. Contribution au constructivisme*, Seuil, Paris.
- Zaki L.
1999 *La tyrannie de l'urgence*, Fides, Québec.

Raya Cohen

Le tartarughe e le rane.

*Guerra, politica fondiaria e identità in Israele-Palestina**

In Israele-Palestina, un piccolo territorio di circa ventiseimila chilometri quadrati, vivono oggi un po' più di cinque milioni di ebrei e circa quattro milioni di palestinesi; nessun confine internazionale separa le due popolazioni, mentre trecentosessantamila cittadini israeliani vivono fuori dei confini internazionali dello stato, nei territori occupati, e duecentomila palestinesi (a Gerusalemme est) sono invece residenti dello stato (ma senza cittadinanza)¹. In tale condizione, la guerra non si svolge sui confini e il fronte passa attraverso le città e le case. Con i posti di blocco e il muro di separazione (e un recinto costruito intorno alla striscia di Gaza), lo stato, l'unico potere sovrano sul territorio, cerca di ridurre la violenza, ma queste barriere fisiche non sono una soluzione: le proiezioni demografiche mostrano che, se Israele continua l'occupazione, fra vent'anni i palestinesi saranno la maggioranza, anche escludendo l'integrazione dei profughi espulsi nel 1948, che complessivamente, inclusi i loro discendenti, sono ormai alcuni milioni (Della Pergola 2002)². A meno che Israele non attui una massiccia espulsione, non può quindi imporre alcuna soluzione forzata ai palestinesi; d'altra parte nemmeno i palestinesi, nonostante la loro resistenza, possono imporre una soluzione a Israele³. Sembra, dunque, dopo sessanta anni, di ritrovarsi al punto di partenza del 1947, con due comunità nazionali con un numero quasi uguale di membri che si disputano la terra.

Il fatto che le popolazioni continuino a essere pronte a pagare un costo tanto elevato in nome della loro identità (nel periodo settembre 2000-2005, vi sono state oltre tremiladuecento vittime palestinesi e più di mille vittime israeliane)⁴ non è dovuto solo a un "peccato originale", cioè alla distruzione della società palestinese e all'espulsione dei palestinesi (la *Naqbah*) al fine di creare lo stato di Israele. Se dopo cinquant'anni di cambiamenti politici ed economici, che rendono Israele parte del Medio Oriente, di fatto se non *de iure*, e di mutamenti nei significati attribuiti alla terra (come fonte economica, di potere, di difesa eccetera), il conflitto continua a riprodursi con tale violenza, esso trova evidentemente la sua spinta anche nel presente. In altre parole, anche se esistono le tartarughe e le rane, il fatto che siano disegnate in modo tale da farle escludere reciprocamente deriva da un talento di pittore, o meglio: da una manipolazione calcolata dello spazio, come propongono i disegni di Escher.

Piuttosto che trattare la memoria collettiva delle due comunità, i loro traumi e paure del passato, che senz'altro pesano sull'identità nazionale, vorrei sottolineare i fattori del presente. In particolare, il ruolo dello stato di Israele in quanto strumento che permette di fare scelte politiche e di realizzarle sul campo. Di conseguenza, lo stato di Israele svolge un ruolo enorme – non unico – nella ricostruzione delle identità reciproche. Vorrei mostrare che tramite due pratiche – la costruzione dello stato e la costruzione della nazione – lo stato *ricrea* una linea di demarcazione fra i palestinesi e gli ebrei israeliani, che si presenta non solo come innata, essenzialista, cosiddetta etnica, ma favorisce il formarsi di due identità conflittuali, che non possono coesistere l'una con l'altra.

Uno dei campi nel quale si esercita questa doppia pratica è quello della politica fondiaria. Così, per esempio, il tracciato del muro di separazione che si è andato costruendo dal 2003 non segue i confini dello stato, nonostante il fatto che sia destinato a difendere la società israeliana contro il terrore palestinese, ma si estende molto all'interno dei territori occupati. In tal modo solo i palestinesi perdono delle terre. Le perdono non solo i profughi, costretti a lasciare le proprie case nel 1948, ma anche palestinesi che non sono mai stati rifugiati e che sinora erano riusciti a conservare le loro terre, in particolare i contadini nati sotto occupazione israeliana che sognano uno stato indipendente accanto a Israele. Al contrario questa pratica consente agli ebrei, pur essendo coloni stanziatisi in territori fuori dai confini riconosciuti, di guadagnare molta terra⁵. Di conseguenza, la terra, che in passato era stata nazionalizzata come parte del processo di costruzione dello stato ebraico, continua a essere oggetto di una politica che favorisce il forgiarsi di due identità irconciliabili: da una parte un gruppo che continua a perdere la sua terra, dall'altra uno che continua ad acquisirla. L'impatto di tale politica sulla (ri)costruzione delle identità nazionali è drammatico, sia per i palestinesi che per gli israeliani, e va ben al di là della semplice dicotomia tra chi perde e chi guadagna.

I rapporti fra la politica fondiaria di Israele e le rispettive identità dei due popoli sembrano essere più chiari dentro Israele, dove lo stato non è coinvolto in un conflitto armato e la sua sovranità non è contrastata. Tuttavia la terra rimane anche qui al centro dell'identità collettiva, sia della maggioranza ebraica sia della minoranza araba

palestinese. Rimasti sulle loro terre nel 1948, nonostante la guerra, gli arabi palestinesi rappresentano quasi il 20 per cento della società israeliana odierna⁶. Essi, cittadini israeliani, sono riconosciuti dallo stato solo come comunità religiosa – musulmani (80 per cento), cristiani e drusi (2 per cento) – e non come comunità nazionale. Vivono da tre generazioni dentro lo stato ebraico, concentrati soprattutto in Galilea e nel «piccolo triangolo» nella regione centro-orientale del paese; definiti anche come «arabi israeliani» o «la minoranza araba», la maggior parte di essi si considera una minoranza nazionale. Tramite pratiche legali e formali, lo stato incoraggia la loro segregazione e discriminazione, sia nella vita pubblica ed economica sia in quella privata. Di fatto, essi continuano a vivere fra loro, concentrati soprattutto in paesini e città della Galilea e nel «piccolo triangolo» nel centro-est del Paese, e le loro possibilità di integrazione sono molto ridotte (Lustick 1980; Kimmerling-Migdal 2002, cap. 6; Kimmerling 2007, cap. 8).

*Ebrei israeliani e Palestinesi israeliani:
la linea ridisegnata*

Fino alla guerra d'indipendenza e alla creazione dello stato di Israele gli ebrei possedevano, come privati o tramite il Fondo nazionale ebraico (*Jewish National Fund*, Jnf), solo l'8,5 per cento del territorio dello stato (6,5 per cento della Palestina mandatoriale). Se si considera il 5 per cento delle terre ereditato dal mandato britannico, lo stato deteneva il 13,5 per cento del territorio conquistato nella guerra. Nei successivi vent'anni si è formato un regime di «collettivismo nazionale». Confiscando l'80 per cento del territorio (diciassettemila chilometri quadrati), lo stato è arrivato oggi a gestire in modo centralizzato il 93 per cento del territorio, la cui proprietà ufficiale è ripartita fra lo stesso stato, un'agenzia statale che gestisce soprattutto le terre dei profughi (16 per cento) e il Jnf (17 per cento, che equivale a quasi tutte le terre coltivabili). In base a una legge del 1960, tutte le terre di Israele (tranne il 7 per cento di proprietà privata), sono poste sotto la gestione di un'amministrazione statale, l'Autorità nazionale delle terre (*Minhal Mekark'ei Israel*), il cui consiglio è formato per il 50 per cento da esponenti del Jnf. Questo fondo, creato nel 1901 per acquistare terre nella Palestina per il popolo ebraico e gestirle, si basa sul principio che le terre restano proprietà collettiva, non possono essere vendute ai privati, e i diritti a usarle, per quarantanove anni, possono essere concessi solo agli ebrei⁷.

Un complicato sistema legislativo, analizzato dagli studiosi israeliani, ha legittimato le confische di terre non solo dei profughi assenti, ma anche dei palestinesi che sono divenuti cittadini israeliani, confische giustificate soprattutto per scopi militari, anche se con il tempo le terre sono state riconvertite a uso civile o per insediamenti ebraici⁸. Dato che la programmazione dell'infra-

struttura è considerata un elemento della sicurezza nazionale, lo stato mantiene anche il pieno controllo sui programmi di sviluppo. Dal 1948 in poi sono stati costruiti seicento nuovi insediamenti per ebrei e nessuno per i palestinesi, fatta eccezione per i pochi destinati a rendere sedentari i beduini confiscando loro allo stesso tempo delle terre. Si è così venuto a configurare quello che Oren Iftachel definisce un «regime etnocratico», che nazionalizza la terra seguendo linee etniche: su sedicimilaottocento chilometri quadrati che furono ridivisi fra i diversi insediamenti ebraici, gestiti dal Jnf e dall'Agenzia ebraica, anch'essa un istituto prestatale, solo venti sono stati concessi ai drusi e ai beduini, soprattutto a quelli che prestano servizio nell'esercito (cfr. Yiftachel - Kedar 2003; Kedar 2004; Khamaisi 2003; Yiftachel 1997).

Oggi lo spazio comune ufficiale di quasi un milione di arabi palestinesi, che rappresentano il 18 per cento della popolazione israeliana, si estende sul 2,5 per cento del territorio. Questa politica di divisione dello spazio si traduce nel fatto che le costruzioni illegali nei villaggi arabi arrivano al 30 per cento e la densità demografica è insopportabile⁹. In altre parole, una generazione di cittadini israeliani di nascita, formata nelle scuole israeliane, bilingue (arabo ed ebraico), parte della società israeliana, viene segregata e discriminata dalla politica fondiaria in quanto etnia diversa.

È su questo sfondo che è nata la Commissione di difesa delle terre arabe, la prima organizzazione nazionale degli arabi palestinesi in Israele, che hanno fatto della terra l'elemento principale della loro (ri)organizzazione collettiva. Davanti a nuove confische di terre, l'organizzazione dichiarò uno sciopero generale il 30 marzo 1976. Negli scontri con l'esercito (*mishmar hagevul*, «la guardia di confine») che ne seguirono, furono uccisi sei dimostranti, molti furono i feriti e gli arresti. Questo scontro violento è stato visto, a sua volta, come un'affermazione collettiva, da parte degli arabi palestinesi, del loro legame con la terra. Da allora, la Giornata della terra si trova al centro della coscienza collettiva degli arabi palestinesi, ed è considerata una ricorrenza nazionale, riconosciuta anche ufficialmente dallo stato nel 1992 (Rabinowitz-Abu Baker 2002). Non avendo altre forme per coltivare la loro identità nazionale, constata la studiosa Amai Jamal, il patriottismo degli arabi palestinesi rimane incardinato nei legami con la terra e rende la sua difesa contro l'espropriazione un mito fondatore (Jamal 2004).

Anche la reazione da parte dello stato è stata emblematica. Nel settembre del 1976 il rapporto di un alto ufficiale del ministero dell'Interno (Rapporto Kening) indicava nella maggioranza araba della Galilea occidentale un pericolo per la sicurezza dello stato e raccomandava l'insediamento degli ebrei, incoraggiando apertamente l'emigrazione araba (Kimmerling - Migdal 2002). In uno dei primi libri sulla questione, Ian Lustick distingue fra due sistemi di controllo della minoranza araba palestinese: uno che promuove un'integrazione più larga e uno che,

come nel caso del Rapporto Kening, cerca di isolarla e incoraggiarla a emigrare, trattenendo solo i pochi più “leali”, vale a dire quelli che si arruolano nell’esercito o sostengono il sionismo (cfr. Lustick 1980, cap. 7).

Esclusi dalla costruzione della nazione in quanto palestinesi, e vivendo in uno stato che occupa il loro popolo da quarant’anni, i palestinesi si trovano anch’essi intrappolati dal doppio processo della propria costruzione nazionale e della (ri)costruzione dello stato ebraico e del suo territorio. Ciò è vero soprattutto da quando lo stato di Israele è entrato in un conflitto aperto e violento con la società palestinese nei territori occupati, cioè da quando è scoppiata la prima intifada nel 1987. Quanto sia complicata la loro posizione, è emerso in modo ancor più drammatico al momento dello scoppio della seconda intifada, nel settembre del 2000. Una terza generazione di giovani palestinesi israeliani, che si sentivano solidali con i palestinesi nei territori occupati, invitarono allora a manifestare. Ci furono violente dimostrazioni, con lanci di pietre e blocchi di strade e autostrade, soprattutto in Galilea, dove la polizia aprì il fuoco sui giovani civili, uccidendo tredici manifestanti e facendo decine di feriti¹⁰.

La paura che gli arabi palestinesi si unissero ai fratelli ribelli nei territori occupati poteva sembrare reale? Sì per gli ebrei, il 70 per cento dei quali evita ancor oggi di entrare nei villaggi palestinesi perché si sente minacciato¹¹; ma non per le forze dell’ordine. La commissione, Commissione Or, incaricata di indagare sulle circostanze degli scontri tra dimostranti e polizia, ha stabilito che l’uso delle armi da parte di quest’ultima non era giustificato; e che, lungi dall’essere dovuta solo a una radicalizzazione ideologica e alla solidarietà con i palestinesi nei territori occupati, la reazione violenta degli arabi palestinesi era spiegabile con la politica statale di discriminazione; in particolare, si menziona la mancanza di terre e la distruzione di abitazioni illegali (spiegata dalla carenza di spazio)¹². Così la terra non è solo il luogo della memoria del passato nazionale e della *Naqbab*, e non rimane memoria vissuta solo per la prima generazione che sperimentò le grandi espropriazioni delle terre dovute alla formazione dello stato israeliano; essa rappresentò anche un asse d’identità collettiva per una seconda e terza generazione di cittadini israeliani, alimentata dalla politica statale¹³.

Ma là dove la politica fondiaria contribuisce in modo ancora più chiaro all’aspirazione delle tensioni fra le identità collettive è nel caso dei beduini del Negev. Le forze di sicurezza, prevedendo il verificarsi di un’intifada anche in questo contesto, formano una forza di polizia speciale di centoventi persone, destinata a distruggere le costruzioni illegali (trentamila), a prevenire i lanci di pietre e la criminalità e a reprimere l’attesa violenza che, in mancanza di un confine, secondo le recenti previsioni, potrebbe congiungersi anche alla resistenza nella regione di Hebron in Cisgiordania¹⁴. Questa previsione appare perlomeno sorprendente, dato che è comune vedere nei beduini del Negev, circa centotrentamila persone divise in

varie tribù, una “parte integrante della società”; «da loro integrazione fu considerata un interesse di stato», come sottolinea Ben David nel suo ampio studio sugli aspetti sociali e fondiari dei beduini in Israele. Così li considerano i dipartimenti arabi dell’*Histadrut* (la Confederazione dei lavoratori) e tutte le commissioni pubbliche, come se esistesse un consenso nazionale¹⁵. Descrivendo in dettaglio le difficoltà della politica, che cerca di modernizzare la società dei beduini in cambio della loro lealtà allo stato, Ben David afferma che gli specialisti avevano segnalato, già venti anni fa, la possibilità di una «intifada beduina», alimentata dalla negligenza dello stato nel suo ruolo modernizzatore (Ben David 2004: 26 e 306-313).

Come mai, dunque, questi “alleati di sangue” (quello che si versa) dello stato, che servono in unità speciali dell’esercito, si sono di fatto trasformati in una minaccia potenziale per le stesse forze di sicurezza? Perché adesso? In modo molto sintetico, si può dire che al fondo di questa rottura si trova non tanto la negligenza del ruolo modernizzatore dello stato, né tanto meno una tendenza sovversiva contro lo stato da parte dei beduini, ma piuttosto la vecchia-nuova politica fondiaria, nell’ambito della quale si è rinnovata la pratica dell’espropriazione delle terre, che a sua volta contribuisce a plasmare immagini e identità collettive.

I beduini del Negev come caso di studio

Il Negev, un deserto poco popolato di dodicimila chilometri quadrati, più della metà del territorio israeliano, è stato occupato dallo stato ebraico nel 1948, durante la guerra d’indipendenza. La maggior parte dei settantamila beduini che allora vivevano nel Negev fuggirono o furono cacciati, e solo diecimila rimasero sotto il nuovo potere ebraico, sottomessi a regime militare fino al 1966 (Ben David 2004: 278-282)¹⁶. Una legge del 1953 legalizzò l’espropriazione dell’ovest del Negev (per insediamenti di nuovi immigranti), e i beduini si dispersero nelle regioni centrali di Israele, tranne alcuni, che rimasero in una zona loro concessa. Dagli anni Settanta, lo stato ha incoraggiato i primi insediamenti dei beduini (ce ne saranno sette fino al 1997), allo scopo di facilitare altre espropriazioni (per usi militari e industriali). Parallelamente, nel 1977 viene creata una polizia speciale (*Hasaye-ret Ha Yeruka*, «la truppa verde di .esploratori») destinata a controllare che i beduini dispersi ritornino alla zona loro destinata¹⁷.

Oggi vivono nel Negev circa centotrentamila beduini, metà dei quali nei sette insediamenti costruiti dallo stato, che soffrono del più alto tasso di disoccupazione di Israele (65 per cento); l’altra metà vive in quarantasei paesini non riconosciuti, e dunque sprovvisti di servizi sanitari e municipali, conservando le loro strutture sociali e i modi di vita tradizionali (Ben David 2004: 122). Lo stato, che detiene il controllo di tutte le terre (in parte acquistate, nella maggior parte nazionalizzate), non riconosce ai

beduini il diritto di essere proprietari terrieri, ma solo il possesso di fatto (secondo la legge delle terre del 1969). Questo diritto si applica a quella parte di terre che i beduini effettivamente sfruttavano nel 1975, quando ci fu la prima registrazione ufficiale nel catasto, ossia circa ottocento chilometri quadrati, che dopo ulteriori espropriazioni sono ridotti oggi a soli duecentoventi chilometri quadrati di terra¹⁸. Ma perfino su questi, conclude Ben David, sembra che lo stato riconosca ai beduini solo il diritto d'uso, senza il diritto di «costruirvi una casa o di vendere [la terra] liberamente a chi offre di più. Sembra che lo stato quando ha offerto il diritto di possesso di fatto ai beduini, abbia inteso che possono vendere [la terra] solo allo stato» (Ben David 2004: 274-292 e 295).

I beduini, ormai organizzati, reagiscono con un discorso ben strutturato attorno alla terra. «Quando dicono che noi abbiamo invaso le nostre terre, là dove i nostri antenati sono sepolti, falsificano i fatti, raccontano bugie al popolo» sostiene il capo dell'organizzazione che raccoglie ottantacinquemila beduini. Essi vivono in paesini non riconosciuti¹⁹, e reclamano il possesso di circa milleduecento chilometri quadrati di terra, inclusa quella dei beduini che sono fuori del Paese, confiscata dallo stato. Secondo loro le terre non coltivate (*muwat*), che usavano in passato e che non sono mai state registrate (neanche dal Mandato), appartengono a loro, sulla base di diritti privati di proprietà (*milk*), e non allo stato²⁰. Ma i tempi sono cambiati, e i beduini non respingono l'idea di concentrarsi in insediamenti agricoli (e non urbani, come gli insediamenti precedenti), chiedendo di essere coinvolti nella loro programmazione (Ben David 2004: 296)²¹. Allora perché lo stato è già pronto a reprimere la violenta reazione prevista, anziché prevenirla? Secondo gli stessi beduini, l'impossibilità di raggiungere un compromesso sarebbe responsabilità dei rappresentanti dello stato:

Fate finta di essere interessati a un compromesso. Voi semplicemente ingannate tutto il mondo. Inventate guerre fra di voi, difficoltà e scandali che poi fate amplificare dai giornali, e tutto al fine di non occuparvi in modo reale del problema delle terre, certo nella speranza che cadano nelle vostre mani senza nessun costo, né materiale né politico-sociale²².

Nell'arco di cinquant'anni il conflitto fra i beduini e lo stato ha acquistato dunque nuovi aspetti, sia simbolici e nazionali, sia economici e sociali, oltre che storici. Ma questi aspetti non rendono di per sé insolubile il conflitto. Di fatto, sembra che invece di cercare un compromesso, lo stato si prepari a uno scontro violento, nonostante la consapevolezza che si tratterebbe della sua più grande confisca di terre: ottocento chilometri quadrati (che i beduini detengono secondo la registrazione al catasto del 1975). In questo modo incoraggia i beduini a identificarsi con la difesa della loro terra, avvicinandosi in tal modo all'identità collettiva palestinese che si è rico-

struita nella Galilea attorno alla terra confiscata dallo stato, cioè a contadini e gente di città tradizionalmente lontani dai beduini nomadi. Questo progressivo avvicinamento è visibile, per esempio, nel fatto che la Giornata della terra del 1994 si è focalizzata per la prima volta sul problema dei beduini (con la presenza anche di un rappresentante dell'Autorità palestinese dei territori occupati). «È tempo che la popolazione araba capisca che i problemi dei beduini nel Negev non sono solo loro ma di tutti gli arabi dello stato» ha dichiarato un parlamentare arabo palestinese nel 1997 in una delle riunioni destinate a coinvolgere i beduini (Ben David 2004: 302-304). Così, nonostante in passato i beduini siano stati, da un punto di vista geografico e culturale, relativamente distanti dalla maggior parte dei palestinesi, e nonostante tale distacco si sia ulteriormente ampliato dal 1948 – essendo i beduini privilegiati dallo stato in quanto “fratelli di sangue” e parte dell'esercito israeliano –, oggi essi si ritrovano al fianco dei palestinesi del nord, in qualità di vittime della politica fondiaria. Anzi, i beduini rafforzano l'identità collettiva degli altri palestinesi attorno al bisogno di difendere la terra.

Intrappolati fra la coscienza civica in quanto cittadini israeliani e la discriminazione nei loro confronti in quanto non ebrei, anche l'identità collettiva dei beduini del Negev sembrerebbe forgiarsi sempre di più attorno alle recenti espropriazione delle terre e la loro discriminazione (piuttosto che attorno all'integrazione nell'esercito e all'insediamento). Ma il previsto scontro, anche se violento, non avrà niente a che vedere con l'intifada. Al contrario dei palestinesi dei territori occupati, i beduini israeliani godono dei diritti di cittadinanza e hanno diversi mezzi politici per protestare contro l'espulsione dalle loro terre. Così, davanti ai recenti ordini di distruzione di millecinquecento case e all'inizio dell'esecuzione, si sono mobilitati: hanno dichiarato un giorno di lutto, hanno chiuso le scuole frequentate da diciottomila alunni e hanno manifestato scandendo lo slogan: «Abbiamo sete di acqua e di riconoscimento»²³. Rimane il fatto significativo che per le forze dell'ordine la loro appartenenza etnica rende “debole” la loro cittadinanza, come richiama la fresca memoria degli eventi del settembre-ottobre 2000 nella Galilea.

Le identità israeliane tra stato e nazione

Come è possibile mantenere a lungo una tale discriminazione in una società democratica? La risposta si trova in parte nella relazione tra lo stato e la nazione, o meglio, fra le istituzioni statali e democratiche e le istituzioni prestatali e coloniali, come il Fondo ebraico per la Palestina e l'Agenzia ebraica, che beneficiano di uno statuto speciale accordato loro dallo stato in quanto istituzioni nazionali del popolo ebraico. Lo stato, attribuendo loro parte delle terre e il controllo dell'uso delle terre (nel-

l'ambito dell'Autorità delle terre di Israele), ha posto fuori dal controllo della società democratica le terre e i loro usi. In altre parole, il nome del popolo ebraico è sfruttato per camuffare la distorsione delle istituzioni democratiche²⁴.

Questa politica discriminante verso gli arabi palestinesi esalta i valori simbolici della terra in modo conflittuale in entrambi i gruppi nazionali. Ne risulta che, nonostante i processi di urbanizzazione e proletarizzazione, il rapporto simbolico degli arabi palestinesi con la terra si è rafforzato, divenendo un elemento centrale nella loro identità collettiva. Anche la maggioranza ebraica, nonostante il fatto che lo stato ebraico sia sovrano, conserva una relazione mitica con la terra, che deve sempre ancora essere "conquistata" da un nemico immaginato. «Nei corridoi dello stato si prepara una vera rivoluzione fondiaria»: si tratta del trasferimento di migliaia di *dunum* di terra (mille *dunum* equivalgono a un chilometro quadrato) nel Negev dallo stato all'Agenzia ebraica, annunciato nel 1998 sulle pagine economiche di un quotidiano che ha reso pubblica l'iniziativa. Il programma «è destinato a evitare l'accesso agli arabi, soprattutto beduini, alle terre dello stato» spiegò l'allora capo dell'Agenzia ebraica (ex ministro e laburista) Avraham Burg²⁵. Interpretando "la redenzione" della terra come un ulteriore spossessamento dei palestinesi, il discorso ufficiale – tale quello di Burg – alimenta la rivalità attorno alla terra ed esalta le identità collettive, che la integrano nella storia del conflitto storico riaffermandolo²⁶.

Rimane il fatto che questo richiamo del conflitto sulla terra non è l'unico significato a essa attribuibile. In una società come quella israeliana, basata su una forma avanzata di capitalismo, i processi economici e sociali legati alla globalizzazione degli anni Novanta²⁷ non possono che entrare in conflitto con pratiche che, in nome di cosiddetti interessi nazionali, limitano il libero mercato della terra. Così, il programma di confisca delle terre nel Negev ha attirato l'attenzione non solo dei gruppi che difendono i diritti umani e collettivi dei beduini, ma anche di quelli sfavoriti dalla suddivisione delle terre a favore di interessi privati e di speculatori. Essi vogliono controllare «in nome di che» e «in favore di chi» si è confiscata la terra e discutono pubblicamente il bisogno di riformare le istituzioni della proprietà fondiaria²⁸. Tuttavia una maggiore trasparenza della politica fondiaria renderebbe evidente non solo la discriminazione degli arabi palestinesi, ma anche gli interessi privati che ne profittano direttamente o indirettamente e danneggerebbe la classe politica israeliana, ancora oggi legata alla divisione delle terre²⁹.

Anche la minoranza araba palestinese, che costituisce quasi il 20 per cento della popolazione, trae vantaggio dai processi economici della privatizzazione avanzata e della società civile che ne emerge. Essendo partecipi dei processi politici e culturali che caratterizzano la società civile israeliana, essi rivendicano in nome della democrazia i loro diritti in quanto minoranza, sostenuti anche da altri gruppi e associazioni civici. Ciò non implica necessaria-

mente un separatismo palestinese, che metterebbe in questione anche l'integrità dello stato nei confini del 1967. Anzi, sembrerebbe che la forte identità palestinese si basi, come affermava una delle giovani leader radicali palestinesi, su «un confronto permanente» con lo stato che li discrimina, cioè su un'identità «di piena cittadinanza»³⁰.

Come nel disegno di Escher, sembra che oggi gli "ebrei" in Israele siano quelli che non sono palestinesi (anche non essendo ebrei di coscienza o di origine, come il 30 per cento degli immigrati dalla Russia), quelli che vivono ovunque in Palestina, anche fuori dei confini dello stato; i palestinesi sono quelli cui la terra viene confiscata dallo stato di Israele, per poi trasferirla all'esercito israeliano, per costruire controlli militari (o muri), o per edificare insediamenti per gli ebrei nei territori e a profitto di privati. Questo disegno si applica anche dentro i confini di Israele e colpisce anche gli arabi palestinesi, malgrado la loro cittadinanza israeliana. Esso, di conseguenza, accentua gli aspetti comuni fra gruppi arabi, palestinesi, beduini, drusi, nonostante essi abbiano storie sociali e culturali diverse.

La politica fondiaria dello stato di discriminazione ed esclusione dei palestinesi rievoca l'espulsione del 1948 e la ricostituisce come l'origine principale della loro identità odierna. Questa memoria palestinese rafforza l'insicurezza degli ebrei come collettivo nazionale. Le previste reazioni che tale politica provoca, perfino violente (come nel caso dei beduini), sullo sfondo del conflitto con il resto del popolo palestinese, sono strumentalizzate per accentuare il conflitto "essenzialista" fra rane e tartarughe, conflitto minaccioso che a sua volta giustificerebbe ulteriori confische da parte dello stato, sia dentro Israele che fuori. Il disegno sulla terra, attuato con modalità che creano rivalità e paure reciproche, risulta da una politica alla quale le identità "storiche" si adattano e sulla quale si ricostituiscono. Anzi, questa politica coltiva la lotta per conquistare/difendere la terra, trascurando altri aspetti di identità – tradizionali, storiche, locali, di genere e di "israelianità". Una storicizzazione dei rapporti fra lo stato di Israele e la terra – dalla fondazione dello stato ebraico, inclusa la sua responsabilità riguardo al problema dei profughi palestinesi – potrebbe aprire sia la società israeliana sia la società palestinese ad altri legami con la patria.

Note

*Una versione di questo articolo è stata pubblicata in Gribaudi 2007.

¹ Lo stato di Israele si estende su circa ventimila chilometri quadrati, e tiene sotto occupazione, dal 1967, la Cisgiordania (circa cinquemilanovecento chilometri quadrati con circa 1,8 milioni di palestinesi), e la striscia di Gaza (trecentottanta chilometri quadrati con 1,4 milioni di palestinesi), oltre che 1,2 milioni di palestinesi di cittadinanza israeliana.

² Esistono anche calcoli diversi.

³ Anche i militanti palestinesi più estremisti, che negano il diritto di Israele a esistere, non credono a una vittoria militare ma alla vittoria demografica, e usano il terrore per impedire, nel frattempo, ogni compromesso fra le due società nazionali. Appunto questa forza “naturale” dei palestinesi fa paura agli israeliani, che la considerano come un nemico esistenziale che minaccia dall’interno la società.

⁴ Secondo *B'tselem*, the “Israeli Information center for human rights in the occupied territories”: www.bt-selem.org.

⁵ Per informazioni recenti sulla manipolazione di terre a fine di speculazione e sulla traccia del Muro, si veda www.btselem.org, e Cohen 2005.

⁶ Secondo le ultime statistiche demografiche, gli ebrei sono il 76,2 per cento di 6,87 milioni di cittadini israeliani, i musulmani il 19,5 per cento e i “non ebrei”, che per la maggioranza appartengono a famiglie ebraiche, il 4,2 per cento; cfr. «Haaretz», 28 settembre 2005.

⁷ Le fonti principali sulla politica fondiaria di Israele si trovano in Yiftachel-Kedar 2003; Yiftachel 2004; Khamaisi 2003. Gli argomenti principali di queste analisi sono presentati in inglese in due articoli: Kedar 1996; Yiftachel 1999.

⁸ Nel 1950 la legge sulla “proprietà degli assenti” stipula che tutti i beni, terre e abitazioni dei profughi (dal novembre 1947) vengono considerati abbandonati, e di conseguenza confiscati dallo stato (cinquemila chilometri quadrati, 40 per cento del territorio). Tramite un decreto di emergenza emesso nel 1943, durante la guerra, lo stato ha confiscato ai privati terre non coltivate (*Mawat*, tradizionalmente terre comuni, dodicimila chilometri quadrati) per costruire infrastrutture e, per scopi militari, altre terre, sulle quali si trovano oggi tra l’altro città ebraiche come Nazaret alta e Carmiel nella Galilea. Si vedano in proposito gli interventi citati nella nota precedente.

⁹ Solo il 20 per cento delle terre che lo stato possiede in mezzo ai villaggi, in maggior parte confiscati ai profughi, sono stati concessi a uso dei villaggi stessi.

¹⁰ Vedi Marwan Dalal (a cura di), *October 2000. Law and Politics Efgore thè Or Commission, a special report*, Adalah, the Legal Center for Arab Minority Rights in Israele, 2003, in www.adalah.org.

¹¹ La ricerca di Sammy Smooha e Assad Ghanem, a cura dell’Hamachon Lechecher Hashalom (Istituto di ricerca della pace), Givat Haviva, è consultabile sul sito internet Givat.il@inter.net.il. Esiste inoltre una traduzione inglese: Smooha-Ghanem 2004.

¹² Per un riassunto delle conclusioni, si veda «Haaretz», 2 settembre 2003.

¹³ Quello che invece sottolineano Rabinowitz e Abu Baker non è tanto il fatto che i poliziotti vedevano nei manifestanti dei palestinesi e non dei cittadini, ma il fatto che il governo (il governo Barak) non fu abbastanza sensibile per reagire in tempo. Si veda Smooha - Ghanem 2004: 16-18.

¹⁴ «Haaretz», 23 maggio 2004; gli avvertimenti sono stati riproposti con meno dettagli dal nuovo capo dei servizi di sicurezza, Yuval Diskin; si veda «Haaretz», 24 maggio 2005.

¹⁵ «L’unità dell’esercito israeliano, chiamata “lo spazio beduino”, ha rafforzato questa visione, quando, nel gennaio 1993, ha dedicato una giornata di studio – la prima mai tenutasi – in cui si è espresso l’abisso che esiste nella relazione fra i beduini e lo stato, fra i desideri e la realtà», in Ben David 2004: 27.

¹⁶ Altri parlano di novantamila beduini. Sui beduini espulsi nella guerra si veda Morris 2005, cap. 6; sugli espulsi dopo la guerra si veda Morris 2002: 348.

¹⁷ Nel 1980 una legge legata agli accordi di pace con l’Egitto, legittimava il trasferimento di sessanta chilometri quadrati (un chilometro quadrato equivale a mille *dunam*) dai beduini allo stato; questa legge, nonostante stabilisca risarcimenti in terre e in denaro, è stata comunque imposta ai beduini. Si veda in proposito Ben David 2004: 256-271.

¹⁸ Settecentocinquanta chilometri quadrati secondo lo stato, di cui 475 da coltivare e 300 adibiti a pascolo. Si veda Ben David 2004: 283.

¹⁹ Si veda «Haaretz», 29 settembre 2005.

²⁰ Sullo sfondo dell’espansione europea, l’Impero ottomano introdusse per la prima volta la registrazione catastale delle terre come proprietà privata (*mulke*). Su questa base, e poi in conformità a una legge mandataria (1928) che incoraggiava la registrazione catastale delle terre, il Fondo nazionale ebraico poteva comprare terre dai proprietari terrieri palestinesi (spesso assenteisti).

²¹ Si veda anche «Haaretz», 11 febbraio 2004.

²² Citato in Ben David 2004: 310. L’autore lo considera un esempio tipico dell’opinione pubblica beduina (nel 1997). Sui diritti internazionali dei beduini in quanto “indigeni”, si veda Alexander S. Kedar in *Adalah, The legal Center for Arab Minority Right in Israel*, lettera elettronica dell’8 dicembre 2004, in www.adalah.org.

²³ Vedi «Haaretz», 29 settembre 2005.

²⁴ Una proposizione di legge che proibirebbe all’autorità nazionale delle terre (*Minbelet Merkarket Israel*) di vendere ai non ebrei è stata respinta nel Parlamento da una debole maggioranza di due voti. Si veda in proposito «Haaretz», primo dicembre 2004.

²⁵ Citato da Yona-Saporta, *Mediniut karka vediyur: migbalotav shel siach haeznebut* (La politica fondiaria e abitazione: il limite del discorso sulla cittadinanza), in Shenhav 2003: 148.

²⁶ Sull’ambiguità storica della nozione di confine, si veda Adriana Kemp, *Hagvui keifhei yanus: merchav ve-todaa leumit bisrael* (Il confine come la faccia di Giano: spazio e coscienza nazionale in Israele), in Shenhav 2003: 52-83.

²⁷ Essendo un settore importante per il mercato di consumo e molto politicizzato, unito per lo più attorno a una soluzione di due stati, il settore arabo palestinese gode di un peso politico importante. Si veda per esempio Avishai 2001: 22-24.

²⁸ Shenhav Y., *Hapolitica shel hamerhav beisrael* (La politica dello spazio in Israele), in Shenhav 2003: 7-17.

²⁹ Oren Yiftachel propone in questo senso una riforma, nel suo studio *Karka Tichnun veishvion: hamerhav bein yebudim ve-aravim beisrael* (Terre, pianificazione e ineguaglianza: lo spazio fra ebrei e arabi in Israele), pubblicato su www.adva.org. Una delle organizzazioni più militanti in questo campo è *Hakeshet Ha-demokratit Hamizrahit* (L'arco democratico orientale): www.hakeshet.tripod.com e www.adalah.org.

³⁰ Yunes S., *Undot Arviot* (I fatti arabi), in «Haaretz», 23 maggio 2004.

Riferimenti

Avishai B.

2001 *Le cinque tribù di Israele*, in «Lettera Internazionale», 70: 22-24.

Ben David J.

2004 *Ha-beduim Beisrael - hebetim bevratim vekarak'im* (I beduini in Israele. Aspetti sociali e fondiari), pubblicato dall'*Hamachon lechekere mediniut karkait veshimushei karka* (Istituto di ricerca della politica fondiaria e usi della terra), Jerusalem.

Cohen R.

2005 *Il muro: un recinto, un ghetto*, in AA.VV., *Nel Suo Nome. Conflitti, riconoscimento, convivenza delle religioni*, EDB, Bologna: 133-140.

Della Pergola, S.

2002 *I figli come arma: la demografia del conflitto*, in «Limes», 2 febbraio 2002: 33-40.

Gribaudi G.

2002 *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Rizzoli, Milano.

2007 (a cura di), *Le guerre del Novecento*, L'ancora del mediterraneo, Napoli.

Jamal A.

2004 *Bein moledet, ani umedina: Patriotim bekerev hamint hapalestini beisrael* (Tra patria, popolo e Stato: patrioti della minoranza palestinese in Israele), in Ben-Amos A.-Bar-Tal D. (a cura di), *Patriotim* (Patrioti), Dionon, Tel Aviv: 408-412.

Kedar S.

1996 *Israeli Law and the Redemption of Arab Land, 1948-1969*, tesi di dottorato, Law School, Harvard.

Khamaisi R.

2003 *Mangenoney hasblita bakarka veyebud hamerhav beisrael* (I meccanismi di controllo fondiario e la giudeizzazione dello spazio in Israele), in Al-Haj M.-Ben Eliezer U. (a cura di), *Besbem habita-chon. Soziologia shel shalom vemilbama beisrael beidan mishtane* (In nome della sicurezza: sociologia di pace e di sicurezza in Israele), Haifa University Press, Jerusalem: 421-447.

Kimmerling B.

2007 *Mityashvim, mebagrim, yelidim* (Emigranti, colonizzati e autoctoni), Am Oved, Tel Aviv.

Kimmerling B. - Migdal J.S.

2002 *I Palestinesi. La genesi di un popolo*, La Nuova Italia, Firenze.

Lustick I.

1980 *Arabs in the Jewish State, Israel's Control of a National Minority*, University of Texas Press, Austin.

Morris B.

2005 *Esilio. Israele e l'esodo palestinese 1947-1949*, Rizzoli, Milano.

Rabinowitz D.-Abu Baker K.

2002 *Hador hazakuf* (La generazione resistente), Keter, Jerusalem.

Shenhav Y.

2003 (a cura di), *Merhav, Adama, Bait* (Spazio, terra, casa), Van Leer Jerusalem Institute, Tel Aviv.

Smooha S.-Ghanem A.

2004 *Arab-Jewish relations in Israel. A Deeply Divided Society*, in Shapira A. (a cura di), *Israeli Identity in Transition*, Praeger, Westport: 31-67.

Yiftachel O.

2004 "Etnocrazia". *La politica della giudeizzazione di Israele-Palestina*, in Hilal J.-Pappe I. (a cura di), *Parlare con il Nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, edizione italiana a cura di Maria Nadotti, Bollati Boringhieri, Torino: 96-131.

1999 *Ethnocracy. The Policy of Judaizing Israel/Palestine*, in «Constellations», 6/3: 364-390.

1997 *Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation. Ethnocracy and its Territorial Contradictions*, in «Middle East Journal», 51/4: 505-519.

Yiftachel O.-Kedar A.

2003 *Al ozma veadama: Mishtar hamekarkein beisrael* (Su potere e terra: il regime fondiario israeliano) in Shenhav Y. (a cura di), *Merhav, Adama, Bait* (Spazio, terra, casa), Van Leer Jerusalem Institute, Tel Aviv: 18-51.

Salvatore D'Onofrio

Dono e pensiero simbolico

Dammi ca ti dugnu, «dammi che ti do»
(modo di dire siciliano)

Nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, referenza obbligata e momento di svolta importante negli studi antropologici quasi quanto il celebre *Saggio sul dono* che l'aveva ispirata, Lévi-Strauss (1965) sembra oscillare tra due diversi modi di rapportarsi alle culture osservate dagli etnologi. Da un lato egli apprezza il tentativo di Mauss di affrontare un problema etnografico prendendo le mosse da una teoria indigena, piuttosto che servirsi di nozioni occidentali come l'animismo, il mito o la partecipazione; dall'altro gli rimprovera proprio il contrario, e cioè di essersi fatto mistificare da un gruppo indigeno generalizzando la teoria in maniera acritica. Com'è noto, Lévi-Strauss suggerisce di raggiungere la realtà soggiacente alla concezione indigena, ricercandola attraverso il linguaggio nelle strutture mentali inconscienti piuttosto che nelle elaborazioni coscienti di gruppi sociali determinati.

Destinata ad assumere in antropologia le forme più varie – si pensi al dibattito, durato anche troppo a lungo, su *emic* e *etic* – l'oscillazione prima evidenziata diventa comprensibile nel quadro della tradizionale tripartizione del discorso sull'uomo in etnografia, etnologia e antropologia. I dati etnografici raccolti sul campo servono a costruire modelli capaci di spiegare, allo stesso tempo, i meccanismi di funzionamento del pensiero e delle società umane, seguendo un'omologia che lo stesso strutturalismo ha contribuito a sviluppare. Nella sua *Introduzione*, Lévi-Strauss riflette, precisamente, sul rapporto tra strutture mentali e forme concrete di organizzazione sociale.

Mauss aveva messo in luce il carattere paradossale del dono, la cui generosa arbitrarietà (gratuità, spontaneità, liberalità, e soprattutto unidirezionalità) in molte società appare contraddetta dall'obbligo di ricambiare ciò che si è ricevuto con un controdono equivalente o di valore superiore. E aveva trovato la spiegazione unificante dell'obbligo di ricambiare nello *hau*, e cioè nella teoria dei Maori neozelandesi secondo la quale le cose ricevute in dono hanno un'anima che le spinge a ritornare verso la persona che le ha inizialmente possedute e donate: «[...] La clef du problème – scrive Mauss, interpretando l'informatore maori Tamati Ranapiri – [...] c'est le *hau* qui veut revenir à son lieu de naissance» (1925: 158-159; ed. it. 1965: 167-169).

A sostegno di questa tesi – che secondo Sahlins (1998) è una «razionalizzazione francese» piuttosto che una concezione «nativa» – Mauss produce un'enorme

quantità di documenti etnografici, tra cui, com'è noto, il *kula* dei Trobriandesi e il *potlatch*, in particolare quello degli Indiani Kwakiutl della costa nord-ovest dell'America settentrionale, ma anche documenti del folklore europeo e delle società antiche, utilizzando un metodo comparativo di tipo induttivo che perseguì in tutti i suoi scritti più importanti.

Tuttavia, Mauss non sarebbe riuscito a trascendere l'osservazione empirica, preferendo ricostruire un tutto con delle parti (dare, ricevere e ricambiare), animate, potremmo dire, dall'aggiunta di una nozione di tipo magico-affettivo. Dichiarando di non essere mosso da intenzione critica, ma piuttosto dal dovere di non lasciare perdere o corrompere la parte più feconda dell'insegnamento di Mauss, Lévi-Strauss postula invece che la virtù che forza i doni a circolare non è una proprietà fisica dei beni scambiati, bensì lo stesso atto di scambio. È lo scambio che costituisce il fenomeno primitivo e non il potere delle cose scambiate o le operazioni discrete nelle quali si scompone la vita sociale (sugli antecedenti di questa teoria cfr. Karsenti 1997: 331).

Affermando infine che «l'unità del tutto è più reale delle sue parti», Lévi-Strauss ribadisce implicitamente, ulteriormente affinandolo, un principio della cosiddetta «Teoria della forma» (la *Gestalttheorie*) di Köhler, e soprattutto di Koffka, principio che Mauss poteva non conoscere ma che era stato espresso da Durkheim (1972: 55-56) nelle *Regole del metodo sociologico* ben prima e quasi negli stessi termini degli studiosi viennesi. Questo retroterra durkheimiano e le scoperte, ancorché incompiute, di Mauss, condurranno Lévi-Strauss a privilegiare non i termini ma la loro relazione all'interno di un sistema, oltre che l'idea dell'«origine simbolica della società», e cioè della società come insieme di sistemi simbolici. Egli propone tuttavia anche un'altra configurazione dei rapporti tra un insieme e gli elementi che lo costituiscono: più che aggiungere qualcosa, il modo in cui le parti si associano mostra due distinti livelli di realtà. Accanto a un livello superficiale ne esiste uno profondo, «più reale», di cui gli esseri umani sono spesso inconsapevoli. Con l'analisi strutturale si compie un percorso – inaugurato dal marxismo e continuato dalla psicoanalisi – che rispetto alla dimensione temporale e alla «verticalità» della storia privilegia, nello studio dei fenomeni sociali, una concezione allo stesso tempo sincronica e «stratigrafica» presente in qualche modo già in Mauss (cfr. Karsenti 1997: 308 ss.).

Il carattere eretico di quest'articolo dovrebbe risultare chiaro. Ci proponiamo di sviluppare il punto di vista strutturale sul dono, recuperando spunti anche dalla

lezione di Mauss e esemplificando con dati della nostra ricerca sul campo in Sicilia.

Nella letteratura etnologica di questi ultimi anni, abbiamo assistito a una speciale rivalutazione di concezioni di tipo animistico non dissimili dallo *hau* neozelandese o dal *mana* melanesiano. Alla stregua dei fenomeni linguistici, Mauss aveva considerato peraltro queste ultime come spiegazioni del medesimo genere, e Lévi-Strauss vi aveva aggiunto il *wakan* o l'*orenda*, insieme con i meno noti *tsaruma* degli Jivaro o *nandé* dei Nambikwara; in breve, delle concezioni

così numerose e così diffuse – scrive Lévi-Strauss – che conviene chiedersi se, per caso, non ci troviamo di fronte ad una forma di pensiero universale e permanente che, lungi dal caratterizzare certe civiltà, o pretesi ‘stadi’ arcaici o semiarcaici dell’evoluzione dello spirito umano, sarebbe funzione di una certa situazione dello spirito di fronte alle cose, e apparirebbe, perciò, necessariamente, tutte le volte in cui questa situazione fosse data. (1965: XLVI)

Sulla natura di queste nozioni è l’antropologo amazonista Viveiros de Castro (2004) ad avere riaperto il *dossier*. Egli definisce il dono come «la forma assunta dalle cose in una ontologia animista», per intenderci, quella di società in cui non esiste soluzione di continuità tra natura e cultura, in cui animali e piante comunicano con gli uomini condividendone lo statuto di persone e le regole della vita sociale. L’obiettivo è ambizioso. Da un lato, Viveiros de Castro vuole sottrarre il dono all’ideologia del mercato, cui invece non sfuggirebbero Christopher Gregory (1982) con la nozione di «economie del dono» introdotta nel suo classico lavoro *Gifts and Commodities* o Marilyn Strathern (1988) che in *The Gender of the Gift* e ancora in lavori recenti, propone di considerare il debito come «l’equivalente del diritto nella economia del dono»; dall’altro lato, Viveiros de Castro postula l’esistenza, nelle società non mercantili, di un’economia simbolica in cui la magia (animismo), l’alleanza matrimoniale e lo scambio di doni sono soltanto nomi diversi di uno stesso processo di personificazione. L’ipotesi, seducente, meriterebbe tuttavia di essere maggiormente argomentata, atteso che, nel suo articolo, l’antropologo brasiliano non considera lo scambio di doni come propriamente equivalente all’animismo e alla parentela ma come un concetto mediatore utile ad esplicitare la relazione tra queste due «problematiche fondatrici dell’etnologia». Viveiros de Castro sembra “salvare l’anima” dell’*Essai*, chiudendola tuttavia entro recinti meno ampi di quelli disegnati da Mauss. In particolare, non si precisa a sufficienza quale sia la specificità e l’ambito di applicazione della nozione di dono, se le società amazzoniche o tutte quelle che presentano in culture diverse atteggiamenti dello stesso tipo.

In effetti, il carattere di «realtà mentale universale» del dono, per Lévi-Strauss addirittura preesistente all’emer-

gere della vita sociale, non esclude che gli uomini possano averlo variamente addomesticato, paradossalmente fino a renderlo in qualche caso insignificante. Di qui la complessità dei rapporti con l’animismo, come con gli altri modi di identificazione isolati da Descola (2005) – il totemismo, l’analogia e il naturalismo – di cui occorre tener conto nell’analisi delle istituzioni umane che costituiscono la relazione sociale. Stretto tra una logica (quasi) universale e il suo studio in aree circoscritte, il dono presenta problemi interpretativi che potrebbero trovare adeguata soluzione proprio attraverso una sua riconsiderazione all’interno di queste quattro «ontologie fondamentali» (dominanti ma non esclusive in ciascuna delle grandi aree culturali in cui sono operanti).

Un altro problema, opportunamente sollevato da Descola, concerne lo statuto del dono in rapporto allo scambio. L’antropologo francese ha ben ragione di ritenere che l’«asimmetria positiva» del dono (sua la felice espressione) non implica, tende anzi ad escludere una contropartita e la reciprocità su cui invece si fonda lo scambio. Persino nel caso del *potlatch*, il fatto di ricambiare è motivato da ragioni di opportunità connesse al prestigio e ai valori che regolano la vita sociale, ma non costituisce un obbligo di tipo giuridico-contrattuale: «si une obligation peut naître du don, celle-ci n’est, à proprement parler, ni obligatoire ni obligataire» (*ibidem*: 430). In alcuni casi, etnograficamente rilevanti, è colui che riceve ad obbligare chi dona, prefigurando una relazione che non prevede alcuna contropartita sul piano materiale. Il concetto di reciprocità può essere quindi assente o esprimere realtà molto diverse.

Questo modo di porre il problema appare assai utile non soltanto per fare chiarezza su una serie di equivoci che Mauss e lo stesso Lévi-Strauss avevano lasciato irrisolti, ma perché permette di affrontare un aspetto del dono fin qui trascurato (anche se implicitamente riconosciuto da Mauss sin dal titolo del secondo capitolo del suo *Saggio*). Si tratta di quelle forme di scambio in cui i beni si presentano come doni il cui valore (quale che sia, ma quasi sempre di natura simbolica) non esaurisce la ragione dello scambio: «échange par le don» potremmo chiamare questa modalità, che tende ad affermare l’importanza dello scambio in quanto tale. Né dono né scambio, questo «scambio attraverso il dono» è una delle modalità più diffuse nella costruzione del legame sociale, consentendo di sfruttare, soprattutto nella cornice del rito, sia l’«asimmetria positiva» che la carica agonistica del dono, e talvolta persino l’assenza di spirito di competizione.

Si tratta, in altri termini, di affinare l’analisi dei recinti mentali al cui interno, quasi dappertutto nel mondo, si dispiegano certi sistemi simbolici. È per questa ragione che abbiamo scelto esempi di una società dell’Occidente e soprattutto di un ambito, la parentela spirituale, le cui strutture rinviano a costruzioni incoscienti della vita sociale comuni, pur con esiti diversi, all’insieme dell’umanità.

Un altro studioso marxista come Godelier (1996), ha centrato la sua riflessione sullo *hau*. Riconoscendo la giustezza delle critiche di Lévi-Strauss, egli segnala come l'assunzione della teoria indigena neozelandese avesse condotto Mauss a privilegiare soprattutto uno dei tre momenti da lui individuati nel dono (cfr. anche Sahlins 1988: 205). In effetto, è lo stesso Mauss a dichiarare di volersi soffermare in modo particolare sull'obbligo di ricambiare, trascurando di approfondire le pratiche sociali e le dinamiche psicologiche connesse agli altri due momenti (il dare e il ricevere) in cui si articola il fenomeno.

Nonostante la dichiarazione di principio che «l'obbligo di donare non è meno importante», e che «il suo studio offrirebbe la possibilità di comprendere come sia invalso tra gli uomini il sistema dello scambio», Mauss privilegia le situazioni in cui i doni si restituiscono sempre in aumento, spesso si distruggono, servono comunque a conferire prestigio (per il mondo indoeuropeo cfr. Benveniste 1968). Egli contempla anche, variamente, la restituzione di doni di eguale valore, dando invece quasi per scontato l'obbligo del dono e la sua ricezione.

Abbiamo tracciato, ovviamente, uno schema elementare, rispetto al quale almeno tre ordini di problemi possono essere posti: in relazione alla natura dei beni scambiati, alle posizioni di partenza dei contraenti, alla dimensione temporale delle prestazioni. Come vedremo, questi aspetti costitutivi del dono non si presentano mai separati.

Relativamente al primo punto mi limiterò a ribadire quanto aveva osservato già Mauss, e cioè che il dono veicola non soltanto beni materiali ma anche sentimenti o valori. Una particolare riflessione sollecitano inoltre i doni ingannevoli, i doni che si configurano come trappole.

Non meno importanti appaiono le posizioni di partenza dei contraenti da cui dipendono spesso la consistenza del dono (inviato e ricambiato) e le modalità della sua trasmissione. Un solo esempio. In Sicilia, la richiesta di padrinnaggio per il battesimo di un bambino viene formulata come richiesta di “dono sacramentale” che non è possibile rifiutare. «Posso avere l'onore di avere battezzato mio figlio?», si domanda a qualcuno. Chi fa da padrino suggella la sua funzione con un dono materiale al quale, secondo una logica stringente, non soltanto si è socialmente obbligati ma, da qualche decennio, i genitori del bambino rispondono con un regalo al padrino di maggiore valore: si vuole mostrare che la richiesta di un'apertura di rapporto attraverso il padrinnaggio non è giustificata da attese di ordine materiale. È la dimensione socio-spirituale dell'istituzione che ha finito ostentatamente con il prevalere, rispetto ad una società in cui, fino al più recente passato, la scelta era spesso orientata dal calcolo economico. Osserviamo a questo proposito che i simboli religiosi cristiani ricevuti in dono (collanine con il crocefisso o il volto della madonna) si portano “sospesi” al

proprio corpo e che la relazione con i padrini di battesimo sarà regolata in permanenza dalle strutture del dono: fin quasi all'età adulta i figliocci reclameranno dai loro padrini, nelle occasioni cerimoniali previste, regali di consistenza superiore rispetto a quelli che gli zii o i nonni sono tenuti a fare.

Nel dono, in altri termini, non è importante tanto l'obbligo di ricambiare – e, al limite, se lo consideriamo isolatamente, anche l'obbligo di donare – quanto il fatto che la società e i modelli culturali obbligano due o più individui ad entrare in relazione: *fazzulitteddi a rrènniri*, fazzolettini da restituire si denominano in Sicilia i regali di nozze ricevuti, regali che vengono scrupolosamente annotati in una lista perché occorre contraccambiare nel tempo, cioè alla prima occasione utile, con regali di valore non inferiore. Se è vero, come è stato scritto, che l'obbligo del dono può essere compreso soltanto a partire dal fatto che il dono obbliga (da cui i sottili rapporti di potere delle persone attraverso le cose, e i processi di scambio tra le une e le altre), è vero anche che questa catena di obblighi è definita socialmente, l'individuo la trova già predisposta ed è costretto ad utilizzarla. È significativo che alcune forme di dono consentono agli individui di sperimentare alternativamente posizioni e statuti differenziati (di superiorità-inferiorità, di creditore-debitore, ecc.). Per ciascuna società, sarebbe utile un inventario degli apparati che consentono, attraverso il dono, l'esercizio del pensiero simbolico – un buon esempio è costituito dallo scambio cerimoniale di vino nei ristoranti economici della Francia meridionale di cui racconta Lévi-Strauss (1969) in *Le strutture elementari della parentela*.

Tra queste forme del dono consideriamo particolarmente interessante quella che prevede che i beni scambiati siano di identica natura e entità: il controdono non è quindi sempre *différé* o *différent*, come vorrebbe Bourdieu (1972), il quale fonda su questa supposizione la sua critica alla teoria lévi-straussiana della reciprocità e dello scambio. Annullando la carica aggressiva connessa alla diversa qualità della cosa donata, i contraenti beneficiano all'istante, e senza calcolo, dell'efficacia simbolica del dare, del ricevere e del ricambiare valorizzando altri aspetti della cultura, segnatamente quelli che hanno concorso alla costituzione del bene simbolico scambiato.

Un primo esempio emblematico è costituito in Sicilia dallo scambio, il giorno della festa cristiana di Pasqua o il lunedì, di pani-dolci antropo o zoomorfi o a forma di canestrelli, confezionati essenzialmente con farina e uova: *panareddu*, *pupu*, *iadduzzu* (panierino, pupo, galletto) a seconda delle forme (sull'oscillazione di questi segni alimentari tra i pani e i dolci cfr. l'ottimo lavoro di Ruffino, 1995). Questi «pupi con l'uovo», destinati generalmente al consumo familiare, vengono donati dalla suocera alla nuora (e viceversa) a Pasqua nel primo anno di fidanzamento di una coppia, ma può capitare ancora oggi di mandarne qualcuno in dono ai vicini che risponderanno con un pupo assolutamente identico. Il dono scambiato è

tuttavia lo stesso soltanto in apparenza, perché i due contraenti lo utilizzeranno per vantare la qualità del proprio prodotto: «sì, buono è – si dirà del pupo ricevuto – ma vuoi mettere quello nostro!», intendendo così valorizzare attraverso questo dolce pasquale soprattutto l'abilità delle donne della propria casa, la capacità di interpretare meglio di altre la tradizione e le competenze che sono richieste a una brava massaia. La merce, la più preziosa, che si intende valorizzare attraverso una trasposizione analogica delle qualità accordate al dolce, sono soprattutto le ragazze matrimonabili della propria famiglia: ragazze buone come i dolci o, proverbialmente, “come il pane”. Non è un caso che questi pani-dolci cerimoniali entrino anche, attraverso il dono, nei circuiti del fidanzamento o che vengano consumati in comune dalle due famiglie sempre nel giorno di Pasqua.

Altre forme del dono prevedono una restituzione differita (e più o meno ritualizzata) che consente ai contraenti una definizione ottimale della scelta. Ne scaturisce un'area di incertezza – come l'ha chiamata ancora Sahlins (1965) – che tuttavia, anche se non proprio matematizzabile, è sempre governata da regole. Le modalità dello scambio differito obbediscono cioè ad uno scrupoloso rispetto della norma. Bisogna dare e restituire al momento giusto, né troppo presto né troppo tardi. Talvolta, come ha notato François Pouillon (1978), la restituzione repentina viene percepita alla stregua di un rifiuto del dono ricevuto, come un mancato riconoscimento del prestigio e della generosità del donante. In questo caso, la restituzione immediata non serve ad annullare l'aggressività ma l'azione stessa del donare, la relazione di reciprocità.

Come per i miti o le regole della parentela, si tratta di scoprire, attraverso le omologie e le inversioni strutturali che le forme del dono permettono di riconoscere, l'esistenza di «una rete di costrizioni mentali fondanti e comuni alle diverse società umane», una «logica originale» che, parafrasando Lévi-Strauss, potremmo chiamare *Donologiques*.

Farò soltanto qualche altro esempio siciliano, scegliendo, in aggiunta a quello già proposto, casi di doni non agonistici nel contesto della parentela spirituale.

L'istituzione di un rapporto di comparatico, sacramentale o cerimoniale, postula sempre uno scambio di doni, che sancisce e rende pubblico l'avvenuto mutamento di *status* tra due o più individui. La potenza simbolica del donare, del ricevere e del ricambiare, è concepita come legame anche quando dia luogo a prestazioni simultanee e simmetriche. L'atto del donare non risponde, nel caso del comparatico, all'esigenza di allargare l'area del proprio prestigio a spese di un avversario temporaneamente incapace di disobbligarsi; riposa su di un principio più elementare: l'istituzione di una parità mitica finalizzata a livellare le differenze o a istituzionalizzarle, neutralizzando in un orizzonte protetto la conflittualità latente nei rapporti sociali e interpersonali. In Sicilia, ci si riferisce

spesso alla fragilità del sentimento amicale attraverso l'espressione proverbiale «amici e guardati», ciò che aveva indotto Italo Signorini (1982-83: 91) a definire il comparatico «legame amichevole irreversibile».

La costituzione di un orizzonte protetto che attraverso il dono metta al riparo relazioni umane altrimenti fragili, spiega perché si scambino spesso oggetti identici, si passino di mano in mano le stesse cose, si beva assieme la stessa bevanda. Si tratta di fiori, confetti, vino, beni che, a dispetto del loro irrilevante valore economico, generalmente appare sprecato destinare al consumo individuale; la loro utilizzazione in occasioni e entro circuiti di tipo cerimoniale (il 24 di giugno per esempio, in occasione della “festa per i Natali di San Giovanni”), conferma che «nello scambio c'è molto di più che non le cose scambiate» (Lévi-Strauss 1969: 109).

Riferirò soltanto un paio di formule, di Alcara Li Fusi sui monti Nebrodi in provincia di Messina, che somigliano nella loro semplicità ad alcune riportate da Mauss per illustrare la ricchezza e potenza dei legami amicali che il dono consente di istituire. Durante la festa del *muzzuni*, il 24 di giugno, i ragazzi esibiscono al cinto e le ragazze tengono in mano una margherita di confetti. Un solo confetto è sufficiente per decine di piccoli comparatici con ragazzi che te lo propongono o a cui lo si propone; ci si tiene con i mignoli della mano destra e mentre con la sinistra ci si scambia *a cunfetta*, si cantilena, accompagnandola con un movimento oscillatorio delle due mani che si tengono per i mignoli la seguente formula: «*iritreddu vattinni a mmari / ca nni ficimu cumpari / nsoccu avemu nni spartemu / ma sennunca nni sciarriamuu*» (ditino mignolo vattene a mare / che ci siam fatti compari / quel che abbiamo dividiamo / altrimenti litighiamo). La formula traduce la simultaneità dello scambio come condivisione obbligata dei propri beni (capace di inibire la litigiosità).

In mancanza di confetti si può recitare soltanto la formula, che varia e si sdoppia in due momenti distinti se si dispone di un fiore: «Io ti dono questo fiore – dice il donatore – ch'è più grande del mio cuore / e se voi lo accetterete / che risposta mi darete?». Colui o colei al quale l'invito viene rivolto, accettando il fiore risponde, prima di ricambiarlo, con la seguente formula: «Il dono è bello, il dono è pulito, grazie tante a chi lo ha favorito». Da quel momento si è comari (il fiore viene utilizzato soprattutto dalle ragazze), come più chiaramente si evince da una variante bilingue della stessa formula che le due amiche recitano contemporaneamente: «Io ti dono questo fiore / *cu ttantu amuri granni / pi ffàrinni cummari a San Giuvanni / piccolo fiore e granni ddisù / accetta questo dono per amore mio*».

Tra piccoli compari e piccole comari si sostituisce il tu con il più rispettoso *vui*, per marcare legami la cui durata conferma, nonostante il carattere ludico che gli si attribuisce, la sacralità e il prestigio dei modelli su cui sono esemplati, innanzitutto la rinascita spirituale attraverso il battesimo. Tranne che le formule non fissino esplicita-

mente un termine per la relazione, generalmente Natale, spesso hanno lunga durata anche i comparatici contratti in occasioni non festive, ma ugualmente esemplati sui rituali della società adulta, come lo scambio di fantocci o il battesimo di bambole. Attraverso le formule e i rituali della parentela spirituale gli adolescenti imparano a utilizzare i meccanismi della reciprocità che lo scambio attraverso il dono è capace di attivare, incorporando così le regole che strutturano l'alleanza matrimoniale.

L'accettazione di questo tipo di comparatici può anche non avvenire simultaneamente all'offerta. È una modalità di dono differito e in qualche caso anche di "dono circolante", come proponiamo di chiamarlo. A san Marco d'Alunzio, ancora sui monti Nebrodi, ragazze e donne adulte inviano il giorno di San Giovanni alle amiche con cui desiderano farsi comari un canestro ricolmo di fiori e frutta, di oggetti utili ai lavori di cucito – come spagolette, ditali, forbicine – o alla cura delle persona: pettini e saponette. Si diventa comari per san Pietro, quattro giorni dopo, il 29 giugno, facendo compiere ad un altro canestro il percorso inverso. In altri casi i beni non sono rari né di lusso, ma hanno una pregnanza fortemente simbolica, come i vasi di basilicò che in Sicilia sono simbolo dell'amore ricambiato.

Ad Isnello, sulla catena montuosa delle Madonie – secondo le informazioni del canonico Grisanti (1894) – alla fine dell'Ottocento queste stesse modalità davano luogo alla possibilità di istituire legami di comparatico durante tutto il mese di giugno, senza particolari limitazioni di ordine generazionale e con l'obbligo di prelievo, accrescimento e trasformazione del dono ricevuto: un canestro, cito da Grisanti

tutto ornato bellamente di fiori e spighe odorose, fornito, secondo il proprio stato, di frutta, di dolci e spesso di cosine di filo, di cotone, di seta, di argento e d'oro, di galletti e colombi). Quest'insieme di cose, chiamato *mazzuni*, poteva esser fatto circolare anche fino alla fine del mese legando in comparatico le due persone che ad ogni segmento percorso venivano messe in contatto: un mazzone delle volte, trasformato sempre ed arricchito, fa il giro di più famiglie, e alla fine di giugno, o torna, qual è, al primo donante, o resta in mano dell'ultima persona cui venne mandato.

L'obbligo di ricevere e di ricambiare la cosa donata può quindi esaurirsi in un doppio movimento che mette in comunicazione diretta due sole persone – e per estensione il gruppo di parenti più stretti e il vicinato, chiamato a partecipare anch'esso dell'onore fatto a chi gli è "contiguo" – oppure disegnare un percorso circolare che può anche configurare, nella sua variante imperfetta, due ruoli apparentemente anomali: un donatore che dà l'avvio all'intero processo e un ricevente finale impossibilitato a ritornargli il *mazzuni* da una costrizione di ordine temporale.

A differenza degli altri individui toccati durante il percorso, coloro che lo delimitano alle estremità contraggono in quest'ultimo caso un solo rapporto di comparatico. Le posizioni "isolate" di primo donatore e di ricevente finale non infirmano la struttura dell'istituzione e mostrano una complessa forma di dono che non si esaurisce nel segmento costituito di volta in volta da due contraenti. La coralità della partecipazione e la prevista possibilità di dare vita in successive occasioni ad un percorso in cui donatore e ricevente si scambiano le parti, fanno sì che il sistema possa recuperare quelle posizioni di stabilità e di equilibrio verso cui normalmente esso tende. L'accrescimento del dono circolante in misura maggiore del prelievo, costituisce invece il prezzo, che volentieri si desidera pagare, dell'onore ricevuto nell'essere stato prescelto, tra i tanti possibili, per assolvere alla doppia funzione: di redistributore nel vicinato, attraverso l'esposizione del *mazzuni*, degli effetti benefici di solidarietà e di gioia che con esso si intendono comunicare; di continuatore della catena di vincoli e di valori connessi al comparatico, scegliendo qualcuno cui inviare il *mazzuni* in dono. Il prelievo simbolico di una parte del tutto impegna a farsi custode dei valori che vincolano la comunità nel suo intero, mentre la reintegrazione e l'accrescimento riposano sull'idea che vuole l'onore ricevuto sempre reiterabile e in aumento.

Infine, a Menfi, nella parte sud-occidentale della Sicilia, il dono è costituito, ancora a nostri giorni, da un piatto di *bifari* – una qualità di fichi (i primi della stagione) molto apprezzata – che un ragazzo fa circolare il giorno di San Giovanni con modalità analoghe a quelle viste per Isnello. Il giro durerà fino a quando, estenuato, il ragazzo non deciderà di riportare il piatto a colui o colei che l'ha mandato per primo. Coloro che istituiscono un comparatico in quest'occasione sono chiamati *cumpari* e/o *cummarri* i *bifara*, a sottolinearne la marginalità rispetto al legame istituito attraverso un battesimo. In realtà, anche in questo caso, la dimensione ludica e la relativa importanza di questa forma di comparatico, non ne escludono una lunga durata e l'adozione delle norme comportamentali che sono proprie dei comparatici "sacramentali".

Spogliati dei loro contenuti e ridotti a puro schema ordinatore, i casi siciliani descritti si definiscono come una sorta di gioco sociale che, attraverso molteplici forme di dono, permette al pensiero simbolico di mantenersi in esercizio, di affinare il suo carattere relazionale. Da questo punto di vista, il *mazzuni* circolante non è altro che un'estensione logica del principio di reciprocità espresso dalla prestazione simmetrica, principio che in linea teorica conferisce a chiunque il prestigio derivante dal dono ricevuto e la posizione di donatore attraverso cui tale prestigio si trasmette e consolida.

L'analisi del sistema di doni attivato dalla parentela spirituale e in altri registri (per esempio economici) o momenti del ciclo calendariale o della vita (dai riti matrimoniali a quelli funerari), mostra interessanti omologie e

inversioni strutturali che non interessano tuttavia tanto gli oggetti del dono quanto le forme sociali della loro circolazione. Un modello delle molteplici occasioni di dono in una società, non soltanto può rendere ragione di alcuni meccanismi fondamentali del suo funzionamento, ma costituisce l'unico modo scientificamente fondato per istituire una comparazione, per variazioni concomitanti, con altre società.

Ho scelto volutamente esempi nell'ambito della parentela spirituale anche per il legame evidente che, attraverso il dono, essa istituisce tra le relazioni sociali e l'universo del sacro. Ciò permette di affrontare un altro aspetto tra i più dibattuti in questi ultimi anni dagli etnologi.

In *L'enigme du don*, Godelier (1996) critica la già richiamata teoria lévi-straussiana dello scambio e dell'«origine simbolica della società» facendo leva sulla constatazione che presso diversi gruppi umani alcuni beni sono sottratti sia ai circuiti del dono che allo scambio mercantile. Oltre che sulle sue personali osservazioni presso i Baruya della Nuova Guinea – i quali praticano lo scambio di donne accompagnandolo con doni ma conservano anche oggetti sacri non donabili né vendibili – la tesi di Godelier si fonda sulla rivisitazione etnografica di Annette Weiner (1992) presso i Trobriandesi del Pacifico occidentale. La Weiner (su cui cfr. le critiche recenti di Testart 2007: 226 ss., in particolare della nozione di *inalienable possessions*) ha persino dimostrato come tra i Trobriandesi si possa conservare un oggetto donandolo.

Occorre tuttavia osservare che proprio quest'ultima è una delle logiche del dono opposta e complementare alla distruzione di beni realizzata nelle forme più agonistiche di potlatch. In entrambi i casi i beni vengono sottratti al consumo individuale e destinati, attraverso varie forme di ostentazione, al consumo sociale. Occorre chiedersi inoltre perché alcune cose non si possano donare né vendere. In realtà esse sono già il risultato di relazioni di scambio (di natura molto diversa) con il mondo di potenza, ed è proprio questa relazione ad averli trasformati in oggetti simbolici: è sufficiente pensare agli oggetti votivi (donaria sin dall'antichità) come a quelli devozionali e ai circuiti del dono di cui essi sono espressione (cfr. D'Onofrio 1983, 2005).

Le critiche di Godelier sono mutate – in parte – da quelle di Vincent Descombes (1980) che nei suoi lavori propone di rinunciare al prestigio del concetto di simbolico a favore della «realtà enigmatica del sacro» (Godelier vi aggiunge l'immaginario). Così si rischia, tuttavia, di sottrarre il sacro alla possibile comprensione dei meccanismi di natura simbolica che lo producono, costituendolo come una sfera autoregolante, autonoma e separata dall'iniziativa dell'uomo.

È vero piuttosto, secondo precise sollecitazioni già presenti in Mauss e come abbiamo tentato di mostrare attraverso qualche esempio siciliano, che una nuova frontiera della ricerca antropologica è rappresentata dallo stu-

dio delle cornici e dell'attività rituale entro cui i circuiti del dono dispiegano la loro efficacia (segnalo a questo proposito un interessante studio di Buttitta (1996) sulle cose portate ai bambini, in Sicilia, nel giorno della "Festa dei morti"; cfr. anche D'Onofrio 2004: 51-55).

Il lavoro di Godelier è invece assai utile per le suggestioni che esso propone sul fenomeno del dono (in gran parte unilaterale) nell'Occidente moderno e industrializzato. Disponiamo oggi di una grande massa di dati provenienti non soltanto dalle società di interesse etnologico ma anche dalla società contemporanea. Non è più la sofferenza del prossimo, ma quella dell'intera umanità, lontana e impalpabile, a sollecitare la nostra generosità (apparentemente libera): attraverso il dono massmediatico – con cui lo Stato fa appello ad una impersonale "solidarietà umana" (le partite del cuore per esempio) – come attraverso l'appello al dono di fluidi o di parti del corpo umano in banche e laboratori specializzati. Si tratta di dati eterogenei e così abbondanti da scoraggiare ogni tentativo di sistematizzazione. Da qualche anno, tuttavia, l'etnologia ha cominciato ad accettare la sfida della contemporaneità, suggerendo ipotesi interpretative suscettibili di affinare gli strumenti di cui essa si è dotata tra gli anni '40 e '60. D'altra parte, una delle specificità del discorso antropologico consiste proprio nel mettere continuamente in discussione i propri modelli – il proprio capitale simbolico, potremmo dire – in funzione dei nuovi dati provenienti dalle diverse società umane e delle interpretazioni che questi dati suggeriscono.

Non ho una conclusione. Vorrei esprimere soltanto un sentimento più generale, che avverto in maniera anche confusa, con una frase di Mauss tratta dalle sue «conclusioni di ordine morale», come egli stesso le chiama. La riapertura del *dossier* sul dono ha rafforzato in me la convinzione, ecco la frase di Mauss, che «non c'è solo una morale mercantile. Esistono persone e classi che conservano i costumi di un tempo, ai quali ci uniformiamo quasi tutti, almeno in certi periodi dell'anno e in certe occasioni». Mauss fa esplicito riferimento a «motivi di vita e di azione ancora familiari a società e classi numerose: la gioia di dare in pubblico; il piacere del mecenatismo; quello dell'ospitalità e delle feste private e pubbliche»; ed ancora «la sicurezza sociale, la sollecitudine mutualistica, il disinteresse, la solidarietà cooperativa». Conclude Mauss, e io con lui: «si può e si deve, perciò, tornare a qualcosa di arcaico».

*Quest'articolo è la versione ridotta della relazione tenuta al Convegno *Vincolare, ricambiare, dominare. Il dono come pratica sociale e tema letterario* (Rocca Grimalda, 23-25 settembre 2005), organizzato dal Dipartimento di Italianistica, Romanistica, Arti e Spettacolo dell'Università di Genova.

Riferimenti

- Benveniste E.
1968 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris.
- Bourdieu P.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie Kabyle*, Droz, Paris.
- Buttitta A.
1996 *Symboles de vie, symboles de mort*, in Id., *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo: 277-291.
- Descola Ph.
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Descombes V.
1980 *L'équivoque du symbolique*, in «Confrontations» 3.
- D'Onofrio S.
1983 *U liettu santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodi*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane, 3, Palermo.
2004 *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, prefazione di F. Héritier, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
2005 *Le tavole dei miracoli*, in *Gli oggetti simbolici. Antropologia e cultura materiale in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Durkheim E.
1972 *Le regole del metodo sociologico*, trad. it., Newton Compton, Roma.
- Godelier M.
1996 *L'enigme du don*, Fayard, Paris.
- Gregory C.
1982 *Gifts and Commodities*, Academic Press, London-New-York.
- Grisanti C.
1894 *U 'mazżuni'*, in «Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari», 12: 82-83.
- Karsenti B.
1997 *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris.
- Lévi-Strauss C.
1965 *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
1969 *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. e commento a cura di A.M. Cirese), Feltrinelli, Milano.
- Mauss M.
1925 *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'année sociologique», n.s., 1.
1965 *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Pouillon F.
1978 *Dono*, in *Enciclopedia Einaudi*, Feltrinelli, Milano.
- Ruffino G.
1995 *I pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e etnografica*, "Materiali e ricerche dell'Atlante linguistico della Sicilia", 2, Centro di studi filologici e linguistici siciliani – Istituto di Filologia e Linguistica della Facoltà di Lettere, Palermo.
- Sahlins M.
1972 *Stone Age Economics*, Routledge, London-New York.
- Signorini I.
1982-83 *Il legame amichevole irreversibile: ideologia e prassi dell'amicizia nella relazione di comparato*, in «Uomo e cultura», XV-XVI (29-32): 87-94.
- Strathern M.
1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- Testart A.
2007 *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Syllepse, Paris.
- Viveiros de Castro E.
2004 *Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie*, in «Ethnographiques» 6.
- Weiner A.
1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, University of California Press, Berkeley.

Gabriella D'Agostino

Storia e storie di vita. La costruzione della memoria coloniale

Una indagine sulla memoria coloniale italiana, attraverso la raccolta di storie di vita dei protagonisti, diretti o indiretti, consente, a mio avviso, di tenere insieme alcune prospettive della ricerca antropologica non sempre conciliabili, aprendo spazi a una riflessione di carattere epistemologico più generale¹. In primo luogo, il tema in questione non può fare a meno di privilegiare il punto di vista dell'antropologia storica; in secondo luogo, il ricorso a "fonti orali", quali sono le storie di vita, a partire da uno specifico *terreno* (nel senso classico del termine), mette in primo piano la dimensione dialogica come pratica propria e specifica della ricerca. Privilegiare la raccolta di storie di vita facendo emergere "il punto di vista del nativo" consente, inoltre, di entrare nello specifico del dibattito antropologico attuale, rispetto al quale gli aspetti più interessanti, per il tema qui trattato, sono così sintetizzabili: 1) la messa in crisi della modalità standard di costruzione del resoconto etnografico e il ricorso a rappresentazioni fondate sul "dialogismo" e/o la "polifonia"; e, soprattutto, 2) l'antropologia come critica culturale.

Riguardo a queste questioni l'antropologia cosiddetta postmodernista ha messo in luce alcuni nodi che, a ben guardare, sono presenti da lungo tempo nella riflessione delle scienze umane. Essa tuttavia ha il merito di aver portato il dibattito sul carattere "convenzionale" della scrittura antropologica, sul suo essere legata al «mondano operare della scrittura» (Clifford 1997: 28). La critica alla costruzione retorica della scrittura ha messo in luce in sostanza il fatto che la rappresentazione del "primitivo" e dell'"esotico" come realtà trasparenti e discretizzabili in modo univoco, è il risultato di un accordo, di una convenzione disciplinare. Scardinare il principio di autorità è stato uno degli obiettivi che l'antropologia postmodernista si è posta. Come scrive Marcus nella prefazione all'edizione italiana di *Writing Culture*:

per noi che abbiamo partecipato al libro, e che ci consideravamo in primo luogo ricercatori sul campo, il significato di questo volume risiedeva nelle sue implicazioni per il processo di ricerca che produce la scrittura. *Writing Culture* non parla semplicemente dello scrivere, ma del processo attivo che dal campo conduce al testo. (Clifford - Marcus 1997: 15)

Nella ricerca antropologica il ricorso critico alle fonti orali è centrale. Nella dimensione dialogica in cui consiste in primo luogo la ricerca sul campo, qualunque sia il paradigma all'interno del quale comprendere e tradurre tale interazione, la fonte orale è *documento* imprescindibile. Il suo valore documentario, tuttavia, è stato a lungo inteso nel senso restrittivo di *base informativa* da rielaborare e questa accezione e questo uso hanno prevalso rispetto al suo valore di *parola dell'altro*, soggettiva e storica al tempo stesso. Se però utilizziamo l'espressione "fonte orale" riferendoci a quella prospettiva di ricerca nata all'incrocio tra storia e antropologia quale è la "storia orale", allora possiamo individuare alcuni momenti nell'ambito delle scienze umane, in cui una specifica fisionomia di fonte orale, biografie, autobiografie, storie di vita o racconti di vita, è presente sin dagli esordi di questo campo disciplinare, pur se rappresentato da un filone minoritario. In questo senso, recuperare alla riflessione pezzi di storia dell'antropologia riguardanti l'uso e le modalità della restituzione della parola del "nativo" nei testi etnografici, può essere utile per inquadrare meglio la portata di alcuni aspetti della discussione attuale. Si tratta infatti di questioni già presenti in ambito antropologico e sociologico molto prima della presa in carico di questi temi da parte dei postmodernisti. Per limitarmi a un solo esempio, già Clyde Kluckhohn, in un saggio del 1945 sull'uso di documenti biografici in antropologia, osservava:

Tra le critiche fondamentali, c'è il fatto che le modalità di raccolta dei materiali non vengono descritte nei particolari. [...] In che misura venivano poste domande specifiche, e quali erano queste domande? [...] In quali condizioni avveniva l'intervista? L'etnografo e l'informatore rimanevano soli? Dove lavoravano? Lavoravano con un orario relativamente regolare in una sequenza ininterrotta di giornate? Nella misura in cui era possibile accertarle, le motivazioni dell'informatore erano soprattutto economiche? Come era avvenuto il primo contatto? Con quali comportamenti informali egli reagiva ad alcune eventuali domande che il ricercatore poteva avergli poste? Nell'insieme il ruolo svolto dall'etnografo nella raccolta del materiale è stato quasi del tutto ignorato. (Kluckhohn 1945: 94)

Se, da un lato, la sollecitazione è riconducibile allo stesso tipo di preoccupazione che Malinowski esprimeva nell'introduzione a *Argonauts of Western Pacific*, la necessità di «dare una descrizione dei metodi usati per raccogliere il materiale etnografico» al fine di conferire dignità scientifica alla ricerca antropologica², dall'altro è interessante che le questioni sollevate finiscano con il porre l'accento sul processo della ricerca, sulla sua costruzione e sul ruolo che l'etnografo vi svolge, dunque sulle modalità della messa in forma dell'interazione antropologo/«informatore».

Studio pionieristico, sia sotto il profilo del tema: l'immigrazione e le connesse relazioni interetniche, sia sotto il profilo del metodo: l'uso sistematico di documenti autobiografici, è certamente rappresentato da *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group* di William Thomas e Florian Znaniecki, pubblicato a Chicago (1918-20), risultato di una ricerca avviata nel 1908³. Il lavoro è stato significativamente considerato «l'atto di fondazione della sociologia americana» (Berthelot 1991). Altrettanto significativamente il titolo, declinato al singolare, rimanda alla prospettiva weberiana relativa al «senso soggettivamente vissuto dell'attività sociale» e alla «costruzione di idealtipi» (Pineau-Le Grand 1996: 42). Nonostante l'esordio dirompente, questo filone di ricerca fu progressivamente abbandonato per la crescente tendenza in ambito sociologico per le indagini quantitative, a partire dagli anni Trenta del Novecento. In ambito più propriamente antropologico, l'interesse per le storie di vita è attestato da alcuni esempi significativi. Paul Radin pubblica nel 1926 *Crushing Thunder*, la biografia di un indiano winnebago, che dà l'avvio a altre analoghe pubblicazioni riguardanti storie di vita di capi indiani, ultimi rappresentanti e testimoni di culture in via di estinzione⁴. Tra queste la più nota è certamente *Sun Chief*, autobiografia di Don Talayesva, capo indiano hopi, pubblicata nel 1942 a cura di Leo Simmons⁵. L'alterità interna e la necessità di documentarla attraverso la voce dei diretti interessati, oltre che un modo per «contenere» un senso di colpa, mai del tutto risolto nella società americana, sono alla base di questo tipo di interesse⁶. L'attenzione per ambiti marginali e la necessità etico-politica di darvi voce – che caratterizzeranno la fase più tarda di questo filone di ricerca all'incrocio tra storia e antropologia – di fatto sono presenti sin dai primi contributi. Certamente lo sono in *The Children of Sanchez* (New York, 1961) di Oscar Lewis, in cui i racconti dei diversi componenti di una famiglia, il padre e i quattro figli, si incrociano e si rimandano l'un l'altro⁷.

Questo e altri lavori di Lewis basati sul metodo della raccolta delle storie di vita (*Five families: Mexican Case Studies in the culture of Poverty*, 1959; *Pedro Martinez: A Mexican Peasant and his Family*, 1964; *La vida. A Puerto Rican Family in the culture of Poverty*, 1966)⁸ riguardano realtà di emarginazione dovute ai processi di rapido inurbamento del mondo contadino. Allo stesso orizzonte, negli Stati Uniti, devono essere connessi anche gli studi di folklore de-

clinati come «history of the people», punto di vista caldeggiato dagli storici della nuova sinistra, che suscita, alla fine degli anni Sessanta, accesi dibattiti⁹. Da qui tutta una «fioritura di studi storico-folklorici sui primi immigrati, sulla tratta degli schiavi, sulla vita nei ghetti delle metropoli, che cercano di ricostruire le radici che lo sviluppo ha spezzato» (Passerini 1978: XII). Il ricorso alle storie di vita, nel loro valore di memorie rappresentative di gruppi marginali, viene di fatto a intrecciarsi con quel più ampio dibattito diretto a legittimare lo statuto della «storia orale», nell'ambito di un approccio interdisciplinare mirante, da un lato, a rompere con un certo modo di fare storia della contemporaneità, dall'altro, sulla base di una istanza forte di militanza politica, a valorizzare la cultura popolare sia operaia sia contadina. Questo è particolarmente evidente in ambito anglosassone. La *Oral History Society*, che pubblica la rivista *Oral History*, significativamente accomuna infatti studiosi di diversa formazione, antropologi, folkloristi, storici del movimento operaio, dell'agricoltura, dei partiti politici, di orientamento progressista.

Rispetto a questo ambito di interessi, punto di riferimento obbligato è stato in Italia il convegno di Bologna del dicembre del 1976 sul tema, appunto, *Antropologia e storia: fonti orali*. Organizzato da Bernardi, Poni e Triulzi, gli atti vennero pubblicati nel 1978, mentre la rivista «Quaderni storici» (n. 35, 1977), l'anno precedente aveva pubblicato alcune delle relazioni presentate al convegno (*Oral History: tra antropologia e storia*)¹⁰. Esiste tuttavia una letteratura precedente che può essere considerata anticipatrice di queste ricerche. Le sue caratteristiche sono da ricercare all'interno «di un movimento sociale e politico che ebbe l'egemonia dei partiti di sinistra» (Clemente 1995: 191). Basti ricordare Rocco Scotellaro con *Contadini del Sud* (1954), Danilo Dolci con *Banditi a Partitico* (1956), Franco Alasio e Danilo Montaldi con *Milano Corea* (1960), Danilo Montaldi con *Autobiografie della leggera* (1961), per richiamare, per suggestione, un contesto ideologico a sostegno di una opzione etico-politica, più che teorico-metodologica, che connettendo storia sociale e ricerca socio-antropologica accosta il mondo contadino e urbano del Sud e del Nord d'Italia ricostruendone vicende, concezioni del mondo e della vita, sulla base di testimonianze orali¹¹. In questo senso i lavori di Nuto Revelli (soprattutto *Il mondo dei vinti*, 1977), si pongono in continuità con gli autori prima ricordati¹². Come scrive Annabella Rossi, che quell'impegno porta a consapevole maturazione, nel paragrafo conclusivo di *Lettere da una tarantata* (1970, rist. 1994):

Questi documenti autobiografici costituiscono un fatto assolutamente nuovo nella cultura italiana e di grande importanza per la conoscenza reale delle condizioni di vita delle classi subalterne, sia urbane che extraurbane. [...] Ma queste testimonianze sono poche, troppo poche rispetto a quella realtà di depressione economica e culturale che investe nella quasi totalità il

Mezzogiorno italiano, molte zone dell'Italia Centro-settentrionale e della cui entità ci parlano in maniera eloquente anche i dati statistici ufficiali che pur spesso sono oggetto di critica in quanto non sono stratificati socialmente. [...] Sono voci “sgradevoli” [...], voci che costituiscono un preciso atto d'accusa verso un sistema sociale oggettivamente iniquo che vuole far credere che l'emigrazione coatta, la sporadica industrializzazione, la rete stradale e la scuola media unificata e così via hanno risolto tutti i problemi dell'Italia depressa. (Rosi 1994: 103-104)

Va tuttavia rilevato che la “restituzione” della parola all'altro risulta comunque da una relazione asimmetrica, gerarchica, tra il ricercatore e il proprio interlocutore. Se, da un lato, la riflessione critica sulla modalità standard di presentazione dei risultati del resoconto etnografico ha messo in luce la dimensione violenta del discorso scientifico, condotto «al di là e al di sopra delle azioni, dei fatti che vengono osservati, narrati, raccolti» (Callari Galli 2005: 16), dall'altro, «l'apparente simmetria che può anche stabilirsi a livello di dialogo, è travolta da un'asimmetria di grado più complesso provocata dal fatto che il progetto etnografico del ricercatore, estraneo all'interlocutore, viola sistematicamente il progetto dell'interlocutore stesso» (*ibidem*; cfr. pure Dwyer 1977: 147-149).

L'uso delle storie di vita nella ricerca antropologica e storiografica implica una riflessione sui meccanismi in base a cui il soggetto che mette in forma i propri ricordi li passa al vaglio e li seleziona. Halbwachs, per primo, a partire dagli anni Venti del Novecento, si era interrogato sulle modalità di trasmissione di esperienze passate e, superando le posizioni bergsoniane da cui aveva assunto la nozione di «durata» (Hartog 2003: 135), aveva individuato nella memoria una *istituzione*. Non è tanto il rapporto dell'individuo con la propria coscienza a interessare quanto piuttosto quello tra lo stesso e la comunità di appartenenza entro cui la sua coscienza si forma; non sono cioè le percezioni soggettive, quanto il modo in cui esse, all'interno di un contesto dato, partecipano, consapevolmente o inconsapevolmente, al processo di costruzione e ricostruzione del passato. Con le parole di Halbwachs: «La coscienza individuale non è che il luogo di passaggio di [diverse correnti sociali di pensiero], il punto di incontro di tempi collettivi» (Halbwachs 2001: 211). La memoria è «costruzione sociale del ricordo»:

se è vero che la memoria collettiva trae la propria forza e la propria durata dal fatto che ha per supporto un insieme di uomini, d'altra parte sono gli individui, in quanto membri di un gruppo, che ricordano. In questa massa di ricordi comuni, che si sorreggono reciprocamente, non saranno gli stessi ricordi ad apparire a ciascuno con la maggiore intensità. Mi esprimerei volentieri dicendo – continua il Sociologo della memoria – che ciascuna memoria individuale è un punto di vi-

sa sulla memoria collettiva, che questo punto di vista cambia a seconda del posto che occupa al suo interno, e che a sua volta questo posto cambia a seconda delle relazioni che io intrattengo con altre cerchie sociali. [...] Tuttavia, quando si cercano di spiegare queste diversità, si torna pur sempre ad una combinazione di influenze che, tutte, sono di natura sociale. (Halbwachs 2001: 121)¹³

Come ha notato Paolo Jedlowski:

La prospettiva di Halbwachs è durkheimiana. Tuttavia, ciò che Halbwachs porta di nuovo rispetto alla teoria durkheimiana della coscienza collettiva è l'idea che quest'ultima non sia propriamente un'estensione, ma qualcosa che dura nel tempo, una memoria. Questa memoria è il risultato di un lavoro permanente nel corso del quale i suoi contenuti vengono di volta in volta conservati o abbandonati da gruppi umani concreti; essa costituisce uno dei fattori, e contemporaneamente un risultato, della coesione dei gruppi. Inoltre, nell'idea che sia nel presente, in ogni epoca determinata, che si trovano le forze che determinano una certa ricostruzione del passato, e non un'altra, rispetto a Durkheim si coglie anche uno sviluppo ulteriore, legato alla *possibilità di tematizzare più concretamente il mutamento all'interno delle forme della coscienza collettiva*. Questi mutamenti, legati al mutare della situazione morfologica non meno che allo stato degli interessi in gioco, corrispondono a riorganizzazioni successive dei materiali della memoria collettiva. L'idea che l'immagine del passato che viene di volta in volta ricomposta si accordi con “i pensieri dominanti” della società apre in effetti la possibilità di considerare i contenuti delle coscienze collettive entro una visione dinamica e conflittuale: [...] quest'idea può essere sviluppata in quella che il passato – o meglio: la sua immagine quale è conservata in una società determinata – sia qualcosa come una posta in gioco, esposta agli esiti di uno scontro permanente fra interessi e gruppi contrapposti all'interno di una medesima società. (Jedlowski 2001: 25; corsivo mio)

La memoria, rispetto ai ricordi che ne sono la *parole*, non diversamente dalla cultura rispetto alle cognizioni, è “ciò che resta quando si è dimenticato tutto”. Nel nostro caso, la memoria di Eritrei, meticci, Italiani è la loro condizione, gli uni rispetto agli altri, conseguente appunto al loro passato. Che di questo essi possano avere diversificata percezione (e nel caso degli Italiani che vivono in Eritrea e dei meticci è evidente dai passi riportati), non riguarda la loro memoria ma l'esito del rapporto tra questa e il contesto in cui vivono. La selezione dei ricordi e dunque la valutazione del loro passato è il risultato di uno sguardo dal presente. D'altro canto, la memoria, anche se semplicemente intesa come presenza del passato a livello soggettivo, è pur sempre un insieme risultante dagli insie-

mi costituiti dalle rappresentazioni collettive. Con Durkheim: essa non può che essere un fatto sociale, considerato che, in ogni caso, ogni nostro pensiero è dipendente o in rapporto con quanto John Searle ha chiamato «intenzionalità collettiva».

L' [...] approccio – scrive il Filosofo di Berkeley – che tenta di ridurre l'intenzionalità collettiva a una intenzionalità individuale sommata a una credenza reciproca [è] confuso. Non credo che la mia testa sia abbastanza grande da poter accogliere così tante credenze e, personalmente, ho una soluzione da proporre più semplice. Assumete, e ciò basta, che l'intenzionalità collettiva che è nella mia testa sia un primitivo. Essa è del tipo “noi intendiamo”, anche se è nella mia testa individuale. E se di fatto sono in grado di cooperare con te, allora anche ciò che è nella tua testa sarà del tipo “noi intendiamo”. Tutto questo avrà delle conseguenze per ciò che *io* credo e *io* intendo, perché la mia intenzionalità individuale deriva dalla mia intenzionalità collettiva. (Searle 2000: 126)

La memoria, inoltre, in quanto manifestazione di una «intenzionalità collettiva» a livello di rappresentazione, secondo una tendenza riconosciuta da Searle agli uomini, converte sempre i fatti sociali in fatti istituzionali. Quanto ho chiamato “memoria coloniale” è da considerare come un fatto istituzionale e dunque un dato chiamato a svolgere una funzione. Assumendo la memoria come *funzione sociale*, dunque abbandonandone lo studio come funzione psicologica, Halbwachs apre la via a una indagine incentrata sulle «forme istituzionalizzate che l'immagine del passato assume nella coscienza dei gruppi» e i modi di questa istituzionalizzazione:

Nessun gruppo potrebbe del resto riprodursi nella propria identità senza produrre e conservare un'immagine del passato consolidata, almeno per alcune delle sue linee ritenute fondamentali e valide dall'insieme dei membri. (Jedlowski 2001: 29)

La memoria è dunque un meccanismo dinamico che si costruisce e ricostruisce a partire dalle sollecitazioni del presente. Il passato rivive nella sua attualizzazione non come dato una volta per tutte ma rivissuto sulla base di domande e attese attuali. Proprio per questo, al di là della rimemorazione di singoli eventi, la loro messa in relazione in sequenze significative può dare esiti diversi a seconda dei gruppi di appartenenza degli individui che la mettono in atto, a seconda dei momenti in cui essa prende forma e delle sollecitazioni cui è sottoposta. Riflettere sulle rappresentazioni multiple del passato da parte dei soggetti interessati può dunque risultare di estremo interesse tanto per gli storici quanto per gli antropologi. È questo a fare delle storie di vita un osservatorio privilegiato in quanto accumulo di esperienze vissute e sempre

rivissute, presenza del passato, la cui fisionomia non è mai singolare.

Per dar conto delle modalità di costruzione di un testo da parte dei narratori, della discretizzazione e grammaticalizzazione del flusso dei loro ricordi, ho scelto di presentare alcuni frammenti di storie che ho raccolto da Eritrei, meticci, Italiani. Devo precisare che ciascuno di questi gruppi presenta al proprio interno articolazioni su cui qui devo sorvolare¹⁴. Sul termine «meticcio» corre l'obbligo di fare alcune precisazioni. Dopo una iniziale riluttanza ad usare questo termine, l'esperienza di terreno ha mostrato che esso nel contesto contemporaneo ha *tendenzialmente* una accezione neutra e denotativa. Al di là dell'origine del termine e della sua connotazione negativa di cui gli asmarini sono assolutamente consapevoli in relazione al passato, è un fatto che nella società eritrea contemporanea il termine «meticcio» tra i meticci è d'uso corrente ovviamente senza connotazioni. Un interlocutore meticcio, sollecitato su questa questione, si è così espresso: «se io prendo una tazza di caffè e la aggiungo a una tazza di latte, che cosa viene fuori? Una mescolanza, questo è un meticcio». Avrei potuto utilizzare il termine «italo-eritreo» ma il rimando a una condizione giuridica con la sua apparente neutralità avrebbe occultato il carattere situazionale e storicamente determinato dello statuto degli individui in questione e la complessità della loro condizione. Molti meticci, inoltre, non hanno ancora risolto la loro posizione giuridica e cercano ancora oggi di ottenere dal Governo italiano il riconoscimento della loro ascendenza paterna. Utilizzare la denominazione di «italo-eritreo» avrebbe escluso questi ultimi¹⁵.

Un uso analogo del termine meticcio, in senso cioè solo denotativo, si riscontra tra i pochi italiani ancora presenti in Eritrea, appartenenti al ceto medio e medio-alto. Riguardo agli eritrei non meticci invece, il termine mantiene ancora l'accezione negativa e dispregiativa di «bastardo». L'ambiguità in riferimento allo *status* sociale dei meticci, si traduce in una rappresentazione di questi da parte dei non meticci in termini di “doppiezza”, di individui da cui “guardarsi”, come attesta chiaramente un modo di dire tigrino ancora in uso: «Attento ai meticci perché hanno due cuori». Questo tipo di rappresentazione, anche se inizialmente negata, è più frequente tra le persone con un basso livello di scolarizzazione ma si riscontra pure tra coloro i quali possiedono un certo livello di istruzione o appartengono ai ceti più agiati. Così, per esempio, si è espresso uno dei miei interlocutori, rappresentante della *élite* asmarina. Il racconto riguarda una situazione del passato ma, come vedremo, c'è una oscillazione di tempi verbali (che non dipende da un incerto controllo delle lingua italiana) e la narrazione finisce con il riferirsi al presente, complicandosi ulteriormente per il riferimento alla componente etiope:

Gli eritrei si comportavano come un gruppo chiuso, e i meticci erano considerati come se fossero a par-

te. Certo, non è che ci siano delle differenze sostanziali di personalità, perché appunto, anche i meticci sono nati da qui, da madre eritrea, ma questi erano *dikala* («bastardi»); c'è, c'era, senz'altro, un pregiudizio, rispetto a questa classe, dipendente dal senso del complesso di superiorità dell'eritreo, che si considerava sempre, anche rispetto agli italiani, superiore. Pur sapendo benissimo che gli italiani hanno la tecnologia, la conoscenza di parecchie cose, gli eritrei si sentono superiori. Anche rispetto agli arabi, gli eritrei non si mescolerebbero mai con loro; è in questo senso che bisogna intendere tutto ciò, gli eritrei in quel tempo li stavano soltanto tra di loro.

Le donne eritree che si sono unite con gli italiani erano quelle che lavoravano per loro, per fare la pulizia, in genere, poi per fare la cucina, eccetera eccetera; sono eritree, senz'altro, ma rimane il fatto che quella lì non si sposerà mai con un eritreo, oramai già ha perso la sua dignità, diciamo così, la verginità, come pretendono tutti gli eritrei all'inizio del loro sposalizio; gli eritrei non prenderebbero mai un'eritrea che non fosse stata vergine, la considerano come se fosse una paria; a maggior ragione se è stata con un italiano. Lei avrà avuto occasione di vedere che i meticci e le meticce, nati da questa unione, sono bellissimi, da ogni punto di vista, però la loro bellezza fisica non attrae gli eritrei, mai né in quei tempi là né adesso. Quelli che avevano osato sposarsi in gran massa con i meticci erano soltanto gli etiopi. Gli eritrei continuavano nonostante tutto a rimanere molto conservativi, a rimanere come gruppo a sé¹⁶. (Kidane Zerezghi)

Così, ancora, ha detto una giovane eritrea, ingegnere civile:

I meticci... io non riesco a capirli, perché ogni tanto li vedi come gli eritrei però la maggior parte pretendeva di essere come gli italiani. Poi, quando abbiamo avuto l'indipendenza, ho visto certi personaggi che reagiscono come gli eritrei. Però, a me non è che mi dà tanta sicurezza questa dopp... , questo cambiamento, cioè, non sai da che parte stanno. Io preferirei un italiano, tipo Guerra [Presidente della Casa degli Italiani sino al 2004], che è duro, che sai che tipo di personaggio è, che tipo di pensiero ha; un meticcio ha il mio pensiero insieme a quello di italiano, quindi, non si sa mai da che parte sta. Non mi fido di loro. [...]

Ci sono dei meticci con cui io ho vissuto insieme e poi sono cresciuti. Andavo anche alla Chiesa Cattolica. Però, loro pretendevano di fare la vita italiana, non di eritreo, quindi, non lo so. Io mi fiderei di un italiano, come ti ho detto, non so, perché so chi è, insomma. Ma un meticcio può essere come me o può essere come un italiano. Come ho detto, anche se ci sarà sempre quello bravo, quello cattivo, quello che fa le cose come si deve e quello che non fa le cose come si deve, però, la mag-

gior parte sono anche quelli che creano una differenza fra questi due popoli perché capiscono la tua lingua, perché capiscono la mia lingua, non fanno capire esattamente quello che viene detto. Cioè, non lo so, non so come categorizzarli, perché a me danno fastidio quelli che reagiscono come se forse vogliono diventare colonialisti, vogliono avere delle serve, vogliono che tutta la gente li rispetta, tutte quelle cose lì. Un essere umano è un essere umano...

Quando io dico "Io sono eritrea", voglio dire la mia cultura, la mia popolazione, cioè, il mio senso etico, cioè, quando io trovo una persona, come la saluto, come parlo; l'orgoglio della mia patria ma anche la mia famiglia, praticamente. Per essere un popolo, una persona deve avere qualcosa del suo popolo. I meticci hanno due, loro ce ne hanno due, sia quello italiano che quello eritreo. Loro sono confusi perché non sanno da che parte stare, perché non... cioè, io sono sicura di essere, di avere un'identità e che è sempre e solo quella eritrea. Ma loro non sanno, per esempio, se è quella eritrea o se è quella italiana. Non sanno da che parte stare. E poi c'è questa differenza di colore: per il popolo africano, sempre il bianco è il superiore della razza. Tutte quelle cose lì, possono montare la testa di un meticcio e fargli dire "Ah, io meglio che sia dalla parte italiana". E lì ci può stare. [...] (Hermon Tesfaldet)

Agisce inconsapevolmente in questo tipo di rappresentazione una concezione che si alimenta certamente a ragioni storicossociali concrete ma che, nella realtà contemporanea, funziona più come "luogo comune" che come chiave di lettura adeguata alla situazione: rappresentazione smentita non di rado quando dal piano dell'astrazione, della categorizzazione sociale e dei giudizi di valore, si passa alla concreta realtà dei rapporti sociali e affettivi. Nel momento in cui, la stessa interlocutrice, concentra il racconto sulla propria esperienza così infatti si esprime:

Non ho avuto compagni di scuola meticci ma degli amici, vicini di casa. Avevamo dei bei rapporti, fino ad adesso ce li abbiamo. [...] con gli amici io non ho mai avuto problemi.

Sollecitata allora a chiarire il proprio punto di vista sui meticci, così argomenta:

ti sto dicendo questo perché quando sono stata in Italia, ho sentito le mie zie dire che con i meticci avevo avuto un tipo di esperienza che ha creato dei problemi. No, non direttamente, perché con me, direttamente, anzi sono stati carissimi, io mi trovo anche benissimo. Tra l'altro, non sono una persona che fa delle discriminazioni. Per esempio, se mi vedono con te adesso, mi dicono: "ma come?", cioè se mi vedono con una persona con cui io non posso stare, con i bianchi, sì,

perché io mi incazzo delle volte e dico: “Ma guardate, sentite, non fate questo: noi siamo Africani e dobbiamo vivere come gli Africani!”; tutti questi commenti che io faccio riguardano quello che io credo, però non vuol dire che io non posso avere degli amici...

La comprensione a livello profondo di un contesto coloniale, quale quello osservato, richiede in realtà il superamento della logica dominatori/dominati, attesa la complessa articolazione sociale e culturale tanto dei colonizzati quanto dei colonizzatori. Ognuno dei gruppi rappresenta un tassello della società asmarina ed è portatore di interessi e sistemi di valori che possono rivelarsi in conflitto, e che certamente lo sono stati in passato non solo tra i gruppi uniformemente intesi ma anche al loro interno. Accostarsi a ciascuno di essi consente di intendere la natura della stratificazione sociale della comunità e dunque della diversa elaborazione della memoria delle vicende collettive conseguente a specifiche modalità di selezione dei ricordi a seconda della posizione sociale, del tipo di coinvolgimento e del ruolo degli appartenenti a diversi gruppi sia rispetto alla trama degli eventi del passato sia riguardo all'odierno assetto politico. Ne emerge un diverso grado di identificazione rispetto a una realtà estremamente complessa e che a tutt'oggi cerca di produrre una propria immagine identitaria da rivolgere tanto verso l'interno quanto verso l'esterno. Significativo è il modo in cui lo stesso interlocutore eritreo prima ascoltato, Kidane Zerezhgi, si esprime relativamente alla composizione e articolazione della società, e come privilegi la dimensione “etnica”, ponendo ancora una volta l'accento sulla componente etiopica¹⁷, quale ulteriore agente destabilizzante:

Noi non avevamo rapporti con gli italiani e neppure con i meticci. Non è che gli eritrei vedessero male i meticci ma, per una ragione o per l'altra, gli eritrei volevano limitare i loro rapporti agli eritrei, né con gli italiani, né con i meticci. La mescolanza, la cosiddetta miscela tra i meticci e gli altri è avvenuta soltanto quando è arrivato il regime di Ailè Selassié e gli amhara hanno incominciato a sposarsi con i meticci; sia durante il periodo degli italiani, sia durante quello inglese, la società era come divisa in classi: c'erano gli italiani, dopo c'erano i meticci, dopo gli eritrei... come se fossero una casta, diciamo così, a parte; non mi ricordo che in quel periodo qualche eritreo si sia sposato con qualsiasi meticcio, le mescolanze verranno soltanto dopo l'avvento dell'occupazione etiopica. (Kidane Zerezhgi)

Diversa la rappresentazione di un meticcio:

[...] era molto difficile vedere un meticcio, una buona parte di questi meticci, unirsi agli altri bianchi, era difficilissimo che fosse accettato. Infatti, quando un italiano sposava un'eritrea o una meticcina, l'italiano automaticamente, dico automaticamente, perdeva tutte le

amicizie, allora cominciava a frequentare quest'altro lato qui, la parte eritrea o, la via di mezzo, diciamo, i meticci. Continuavano a fare la loro vita, con le loro amicizie, amicizie strette, a trasmettere e ricevere amore lo stesso, con la differenza che non c'erano quelli del loro colore. Non era così in tutti i casi, ma nella maggior parte, sì. I meticci frequentavano moltissimo gli eritrei, e a parte qualche caso, e non si trattava mai di parenti, io non ho mai visto, non ricordo di eritrei che abbiano disprezzato i meticci. (Giacomo Tutone)

E ancora, un italiano nato in Colonia così racconta:

I rapporti tra i compagni a scuola erano buoni, eravamo amalgamati bene, benissimo. Certo, se la famiglia era ricca, benestante, aveva molte più possibilità di essere favorita; se uno doveva essere rimandato in una sola materia, o due, chiudevano un occhio e poi passava, però non c'era nessuna distinzione di livello sociale e la differenza “etnica” non era neanche considerata, eravamo tutti uomini... Come è adesso, del resto, ci si muove liberamente, non è che c'è distinzione se si è o cittadino italiano o cittadino eritreo... questo era anche il sentire comune... È logico che nella vita sociale chi aveva più soldi poteva avere certe amicizie. Facciamo un esempio: c'era il circolo italiano e quello era un circolo esclusivo. Lì entrava chi aveva la tessera e pagava le quote. C'erano altri circoli, quello universitario, quello sportivo cui tutti gli universitari potevano accedere. La selezione dunque avveniva sulla base del censo. Il circolo italiano era frequentato dai ricchi, i circoli che noi ragazzi frequentavamo erano gli altri. Qui non c'era nessuna distinzione, eritrei o meticci non si sentivano emarginati. La differenza veniva fatta su base economica, come dappertutto. Mio padre, per esempio, era un semplice impiegato del Municipio di Asmara ed è logico che non potesse frequentare le famiglie dei ricchi industriali, non ci teneva neanche. (Vittorio Volpicella)

Durante gli incontri sul terreno con i miei interlocutori ho consapevolmente scelto di lasciare loro libertà argomentativa e discorsiva, invitandoli tuttavia a dare avvio al loro racconto partendo dai loro dati anagrafici. Se, in generale, in un racconto autobiografico non è difficile intendere la funzione del nome proprio come «marcatore d'identità» (cfr. Bourdieu 1995: 75), in questo contesto, come vedremo, assume una valenza simbolica particolarmente significativa e determinante.

Leggiamo l'*incipit* di tre “storie” raccolte ad Asmara nel settembre del 2003:

Mi chiamo Giovanni Mazzola, sono nato ad Asmara il 28 maggio del 1940. Faccio il sarto. Mio padre si chiamava Salvatore. Sono il terzo di sei fratelli: Alberto, Enzo, io, Paolo, Sandro, Lidia. Mio padre è arrivato ad Asmara nel 1935-36 ed è rimasto qui sino al 1949.

Quando è andato via avevo nove anni.

Mi chiamo Maria Mazzola, il mio nome da nubile è Maria Bertellini. Sono nata il 4 settembre del 1949. Mio padre si chiamava Salvatore Mauro ma io non porto il suo cognome perché non ha potuto riconoscermi. Mio padre penso che sia arrivato in Eritrea con i soldati italiani nella guerra del '35.

Mi chiamo Giacomo Tutone. Sono nato ad Asmara il 9 Aprile del 1935. Ho vissuto qui fino al 1952. Mio padre era italiano, palermitano, doveva essere nato intorno al 1886. Era venuto come militare, con le camicie nere, credo tra il 1926 e il '30. Mia madre si chiamava Zaitù Gheremarià. Non so molto del modo in cui si sono conosciuti. Mia madre raccontava che mio padre era da solo e cercava una persona che potesse accudirlo, cucinare per lui, ecc. Probabilmente, vista la serietà di entrambe le parti, insomma, si sono uniti. Mio padre aveva bisogno di un affetto, qui era solo, si è trovato nel vuoto praticamente, mia mamma probabilmente si è lasciata trascinare da questo, come d'altro canto, tutte le altre donne. Può essere nata una simpatia poi gli ha dato il suo amore, sono nato io, sono andati avanti per un po'. Mio padre è stato qui fino al '50.

Riguardo ai meticci, le cui testimonianze abbiamo appena letto, è facile comprendere quanto la memoria dei padri costituisca un dispositivo imprescindibile per mettere in forma la percezione e la rappresentazione di sé. Tale dispositivo è strettamente connesso a ciò che ho chiamato "memoria dell'Italia". Un pezzo di storia dell'Eritrea si recupera attraverso la storia di quegli individui che hanno avuto un padre italiano. Il loro racconto si costruisce a partire da una esperienza dolorosa passata, da un lutto che non sono ancora riusciti a elaborare, dal recupero di una esperienza personale spesso incompiuta, e dolorosa in quanto incompiuta, intorno a cui si intrecciano ricordi e non di rado si "inventa" un rapporto. Il genitore è una sorta di antenato "mitico". La loro è una "identità" che stenta ancora a trovare una collocazione precisa. Rimanda a una condizione altra rispetto al sentimento di "italianità" o di "eritreità". È una identità meticcica appunto, nel senso proprio del termine. Questa strategia di darsi un passato, individuale e sociale al tempo stesso, anche in assenza di una esperienza duratura cui ancorarlo¹⁸, costituisce la manifestazione soggettiva di una condizione oggettiva: la posizione ambigua dei cosiddetti meticci nell'immaginario sociale. Essi, confusamente, contraddittoriamente, in relazione al contesto – discorsivo, situazionale – si rappresentano come un po' meno degli italiani e un po' più degli eritrei. Questo intrecciarsi della Storia (con la S maiuscola) di un territorio con le storie individuali e familiari, questa indissociabilità di eventi grandi e meno grandi costituisce uno dei tratti della semiosfera relativa alla "realtà" asmarina.

Può essere interessante accostare a queste testimonianze quanto dice di sé l'interlocutore citato all'inizio:

Mi chiamo Kidane Zerezhgi, sono eritreo al 100%, nato a Saganeiti, a 62 Km a sud da Asmara l'8 dicembre del 1931, durante il periodo coloniale italiano. Della mia infanzia naturalmente non mi ricordo granché... mio papà era un ufficiale del Governo italiano di quel tempo lì, era un funzionario delle dogane, un alto funzionario delle dogane. Massaua dipendeva da tre persone in quel tempo lì tra cui mio papà. Questi tre erano i più alti funzionari della dogana eritrea a Massaua. Io ero un infante in quel tempo lì, però poco a poco m'accorgevo che noi altri eravamo sotto la colonizzazione italiana.

Così un italiano nato e vissuto ad Asmara racconta di se stesso:

Sono nato ad Asmara nel 1951, da genitori italiani. Mio padre era arrivato nel 1940 come militare della Marina italiana. Nel 1941 sono arrivati gli inglesi e lui non ha potuto più muoversi. Nel 1947-48 si è sposato ed è rimasto qui con mia madre. I genitori di mia madre erano venuti qui già all'inizio del secolo, con la prima ondata; lei è nata qui. I miei nonni materni avevano delle proprietà immobiliari e poi affittavano vari negozi. Mio nonno aveva anche un'azienda agricola fuori Asmara, non so dove perché, quando lui è morto, tutto il suo patrimonio si è disperso perché aveva diversi figli, oltre a mia madre c'erano gli zii e le zie e quando lui è morto si sono divisi il patrimonio che è andato disperso.

Mio padre e mia madre sono rimasti qui, hanno continuato a rimanere qui e poi mio padre è passato a un incarico che gli aveva dato il Ministero degli Esteri italiano per mandare avanti il Municipio di Asmara. L'Italia aveva costruito il Municipio di Asmara come riparazione dei danni di guerra. Lì c'erano molti italiani che lavoravano per completare tutto l'archivio di stato civile, anagrafico. Mio padre è rimasto in carica sino alla fine degli anni Sessanta. Poi è stato richiamato ma non è voluto tornare in Italia, su insistenza di mia madre è rimasto qui in aspettativa e poi si è messo in pensione in anticipo.

Io ho frequentato qui le scuole italiane. Ho fatto il liceo, ho fatto anche l'Università perché qui c'era l'Università, c'erano anche delle Facoltà con cattedre italiane tenute da docenti italiani. Ho fatto i primi due anni di Giurisprudenza, all'Università di Asmara, poi era troppo lungo, la materia non mi attirava e per fare presto sono passato alla sezione di Economia e Commercio e ho conseguito la laurea. Mandare i figli a studiare in Italia era costoso, era costoso mantenerli per tutto il periodo di studi e quindi era più conveniente farli restare qua. I miei fratelli, un fratello e una sorella, più grandi di me, sono andati via nel Sessanta, perché avevano visto che qui non c'era tanto avvenire, era meglio

andare via per potersi costruire una vita. Io dopo il liceo avrei voluto tornare in Italia ma ero ancora minorenne, avevo finito le scuole con un anno di anticipo perché avevo saltato la prima elementare ed ero passato direttamente in seconda. Per avere il passaporto, essendo minorenne, ci voleva l'assenso dei genitori e i miei mi dicevano "ma cosa vai a fare?", "resta qui e seguìti l'università, sta' con noi".

Sono rimasto anche perché qui la vita era bella, mi potevo permettere tutto. (Vittorio Volpicella)

Si può rilevare inoltre un altro elemento che rende ancora più complessa la realtà in questione. Ho riscontrato che quando il meticcio non risiede stabilmente in Eritrea, la sua percezione e rappresentazione di se stesso non si fonda più sulla ascendenza "mista" ma sulla prevalenza netta del proprio status giuridico. Fuori dal contesto di riferimento, in assenza di una posta giocata tra Italiani e Eritrei, può prevalere finalmente una "identità" certa. Così, per esempio, mi spiega Giacomo Tutone:

Tu mi chiedi se io mi senta più italiano o più eritreo. In realtà, *quando sono con gli eritrei, non faccio pesare di essere italiano anche se loro, forse perché vengo dall'estero, perché ho vissuto fuori, forse perché parlo male la lingua o perché il mio comportamento è diverso da questo locale, vogliono farmi sentire tutto italiano*, per quanto oggi l'eritreo è molto cambiato, è molto più rispettoso, molto più educato. Io quando sono con loro cerco di essere, di sentirmi eritreo, non voglio staccarmi, anche perché tutte le persone che ho qui sono persone carissime, persone che io adoro, veramente. *Quando sono con gli Eritrei, cerco di seguire le usanze loro, anche per non snobbare*, per esempio: quando sono invitato, cerco di fare tutto quello che fanno loro, se c'è da mangiare con le mani, mangio con le mani, se c'è da mangiare con i piedi, mangio con i piedi! Cerco di fare quello che fanno loro. Non è che non mi venga spontaneo, quando sono qui mi viene di fare così, però se sono fuori mi dimentico. Loro apprezzano, perché mangio tutto quello che mi danno, bevo, faccio quello che fanno loro; lo apprezzano, dicono "tu non ci snobbi", lo riconoscono. Però *che cosa bisogna fare di più per sentirsi eritreo, non l'ho ancora capito!* Forse mi manca qualcosa, ma comunque sono contento così, per come mi comporto io e per come mi accettano loro, sono felicissimo!

Centrale, nel racconto dei meticci, è la questione del "riconoscimento" dei figli nati da italiani e eritree. Ho altrove affrontato la questione (cfr. D'Agostino - Montes 2002-2004). Mi limito qui a richiamare un aspetto, centrale in tutte le storie che ho raccolto: il rapporto tra l'*individuale* e il *collettivo*. Malgrado le storie di vita appartenano alla sfera individuale, la loro costruzione riflette connessioni con il sociale particolarmente pregnanti per la comprensione del flusso degli eventi ritagliati. Non-

stante si tratti di eventi vissuti da chi racconta e che lo riguardano direttamente, si determina una proiezione del soggetto dell'enunciazione fuori di sé (*débrayage*¹⁹) nella forma di un attante collettivo: chi parla dice «noi», trasferendo improvvisamente il racconto dalla modalità di enunciazione in prima persona («mi chiamo», «sono nato», etc.) all'enunciazione collettiva. Questo slittamento comporta un ancoraggio a una condizione nella quale si costituiscono le vicende personali. Persino la nascita viene considerata in una cornice che assume carattere sociale, come un fenomeno collettivo riguardante un numero esteso di persone. La responsabilità del mancato riconoscimento, poi, non viene mai attribuita a una cattiva volontà da parte del padre, ma a un insieme di norme, leggi, impedimenti impersonali, che i padri in ogni caso hanno cercato di superare:

La legge non riconosceva questo fatto. Molti italiani erano onesti e volevano il riconoscimento dei propri figli, anche provvisorio. Nel caso della mia famiglia, per esempio, il nostro primo cognome è stato Mazzilli perché sarebbe stato più facile poi cambiarlo in Mazzola. Nostro padre è stato molto in gamba perché è andato in tribunale e ci ha riconosciuto come suoi figli legittimi con il nome di Mazzola alla presenza di testimoni, depositando poi questo atto da un notaio che poi doveva trasferirlo presso la Corte e da qui veniva trasmesso al Municipio per la registrazione. Questo fu fatto e fu riconosciuto.

Mio padre non aveva potuto riconoscermi, né me né mio fratello, perché la moglie che aveva in Italia, Giuseppina Greco si chiama, non voleva saperne di riconoscerci. Io non è che volevo portargli via chissà che cosa... Io, per questo, portavo il nome di mia madre ma a mia madre dava fastidio questo nome qui, diceva: "perché la figlia di un italiano deve portare il mio nome?".

Maria Mazzola spiega dunque il mancato riconoscimento da parte del padre richiamando una norma, vigente per una certa fase, che consentiva, con il consenso della moglie italiana la legittimazione dei figli nati in Colonia da donne eritree:

I rapporti tra mio padre e mia madre erano belli, io me lo ricordo. C'erano però dei momenti che gridavano perché mia madre brontolava sempre per questo nome che lui non ci dava e voleva saper perché. Lui non le faceva capire che era sposato, mia madre non era andata a scuola, non sapeva, poverina. L'ha scoperto dopo, mia madre, c'è stato un litigio, hanno gridato, io ero piccola... credo che l'abbia scoperto perché era andata a chiedere al Municipio e lì c'erano le carte da cui risultava se gli italiani erano sposati e lì ha scoperto che mio padre era sposato e aveva due figli.

Così, ha trovato questo signore Bertellini che ci ha

riconosciuti, me e mio fratello, come figli suoi. Mio padre lo sapeva...

Anche da Giacomo Tutone, la volontà non realizzata di riconoscerlo, da parte del padre, viene spiegata con un probabile rifiuto della moglie italiana. In questo caso, tuttavia, il fratellastro maggiore esaudisce il desiderio paterno:

Mio padre assolutamente ci teneva che io venissi riconosciuto come suo figlio, ci teneva tantissimo, ero un figlio come tutti gli altri. Però in quei tempi c'erano delle leggi molto severe qua. Inoltre, la moglie probabilmente non era d'accordo per il riconoscimento quindi mio padre ha avuto difficoltà. Sono stati i miei fratelli a trovare il modo di accontentare mio padre per farmi riconoscere ed è stato mio fratello, il più grande, a dire che mi avrebbe riconosciuto lui. Lui era nato nel 1913, io nel '35 quindi c'è una bella differenza d'età.

Certo, può sembrare strano, perché dal punto di vista legale io sono figlio di mio fratello però non ho mai dato peso a questo, mio padre mi ha detto che non bisognava dare peso a questo: "l'importante è che tu sia mio figlio e che ti chiami Tutone", questo era importante per mio padre; e se non c'era altra possibilità, cosa dovevamo fare? Dovevamo rinunciare o prendere questo, dovevamo scegliere, mio padre ha scelto la seconda parte. Anche rispetto ai miei nipoti, io sono loro zio ma legalmente sono loro fratellastro. Loro però lo sanno, tutti quanti, che non è così.

Un altro aspetto interessante che emerge dalle storie raccolte è il discorso pubblico del potere. Abbiamo appreso da Foucault che una delle facce pubbliche del *discorso* coloniale riguarda l'esercizio del potere senza l'esercizio diretto della forza. L'imposizione dell'*ordine* del dominatore (di qualunque tipo di dominio si tratti) trova un campo di applicazione in ambiti solo apparentemente lontani dal potere politico in senso stretto. L'igiene, come la sessualità o la famiglia, è uno tra questi.

In un lungo passo della narrazione di Giovanni Mazzola, questa ricostruzione del ricordo del padre assume caratteristiche interessanti:

Mio padre assegnava i terreni ai locali, alcuni accettavano, altri erano perplessi anche perché spesso i terreni erano fuori città, lontano e si offendevano. *Mio padre quando dava questi atti di costruzione stabiliva che prima dovessero costruirsi i servizi, cucina e gabinetto.* Solo dopo che aveva verificato personalmente la avvenuta costruzione dei servizi, approvava la continuazione dell'abitazione, con la costruzione del salone e della camera da letto. Io con mio padre andai parecchie volte nelle zone dove svolgeva il suo lavoro, ero piccolo, avevo sei, sette anni e mi ricordo che era un uomo che metteva al primo posto l'igiene. *Disapprovava per esempio che le donne lavassero i panni sporchi*

davanti alla strada e buttassero l'acqua sporca per strada. Qualche volta rovesciava il recipiente dove veniva lavata la roba, e questo l'ho visto io personalmente con i miei occhi.

Giovanni Mazzola, senza averne consapevolezza, ripropone un *discorso* coloniale fondato su quella logica del potere declinata appunto non tanto in termini di dominio/sfruttamento quanto di azione civilizzatrice/introduzione dell'unico ordine possibile. Così infatti egli afferma più avanti:

Trovo che oggi il compito sia più complesso e la responsabilità più pesante rispetto al passato poiché la popolazione è aumentata e l'igiene è andata peggiorando. La popolazione dovrebbe ricevere un'educazione sana e civile sin dalla nascita e capire che l'igiene è la massima cosa, è la madre della salute. Io lo dico a tanti nella lingua locale, *z'iriet addé tebennab*, "l'igiene è la madre della salute", lo dico a tanti, li convinco, mi reco nei luoghi più sporchi, nei luoghi dove molte persone si schifano di andare. [...] lo faccio perché sono convinto che è giusto farlo [...].

La sintassi privilegiata dal *discorso* del potere coloniale impositivo di un ordine si esercita sin dall'articolazione degli spazi e delle connessioni tra essi, cui assegnare – e attraverso cui far transitare – le diverse componenti "razziali". Se l'*apartheid* è l'espressione massima del sistema di segregazione, fondato su una istituzione legale delle "razze", forme di *apartheid*, più o meno rigide, sono state messe in atto in ogni esperienza di dominazione coloniale. Il caso italiano non fa ovviamente eccezione. Anzi, da questo punto di vista la fondazione della città di Asmara è esemplare, non diversamente da quella di Massawa, l'altra significativa realtà urbana eritrea²⁰. Attraverso la assegnazione degli spazi e la separazione, più o meno rigida e evidente, delle diverse componenti sociali "razzializzate", si disegna una precisa trama dei *luoghi*, come emerge dal racconto dei diretti interessati.

Così ricorda «l'Eritreo al 100%» prima ascoltato:

[...] in quel tempo lì per noi era un'incognita, tutto ciò che sapevamo era che avevano evacuato la nostra casa che si trovava in una palazzina a Massaua, e siamo andati a Saganeiti, dove avremmo dovuto stare, secondo quanto ci avevano detto, soltanto per tre mesi. Avevo otto anni, non ricordo bene quello che accadde però ricordo che mia mamma mi diceva che prima avevamo una casa al faro, al porto di Massaua, poi gli italiani hanno detto che quella lì era zona degli italiani e ci hanno fatto spostare dove c'è adesso la chiesa ortodossa... poi da lì, anche da lì, ci hanno fatti spostare di nuovo. (Kidane Zerezghi)

Così ricorda Giovanni Mazzola:

Il razzismo si manifestava nel fatto che noi ragazzi meticci non dovevamo andare nelle scuole superiori anche se alcuni eravamo di una certa intelligenza [...]. Io mi ricordo, ed è qui davanti agli occhi in questo momento che racconto [...]: io andavo alla messa delle 8.00 in Cattedrale perché mi piaceva alzarmi presto al mattino e cantare in coro con tutti gli altri e vedevo che la suora, a un certo punto, mi levava da questo gruppo e mi metteva i dietro. Io non capivo poi aprivo gli occhi, mi guardavo intorno e vedevo che erano tutti italiani, tutti bianchi. Io avevo 11-12 anni, mio padre era già andato via e questo problema c'era nelle scuole e anche nella Cattedrale. (Giovanni Mazzola)

Così Giacomo Tutone:

[...] mi ricordo che i meticci, sinceramente, vivevano in maniera molto disagiata perché non erano accettati, né da una parte né dall'altra. Intanto, facevano una vita a sé, erano separati, completamente, non tutti è chiaro, però una buona parte era così [...] Io, personalmente, se devo dirti la verità, non ho subito niente di tutto questo, a parte una sola volta, un amaro ricordo. Ero andato a trovare mio padre a Decamahré, con mia madre, e siccome mio padre non poteva riportarci indietro, dovevamo tornare su con il pullman. *In genere, sui pullman c'era una cosa orribile: il bianco stava da una parte e il nero da un'altra, ma purtroppo su quell'autobus non c'era neanche quel divisorio lì, era un pullman solo per i bianchi.* Con noi c'era anche una signora italo-eritrea, anche lei molto chiara di carnagione, più o meno come me insomma e così, quando io e mamma stavamo per salire su questo autobus per rientrare ad Asmara, a me e quella signora ci hanno fatto salire, a mamma hanno chiuso la porta [...] (Giacomo Tutone).

Interessante è quanto dice un altro interlocutore e il tipo di giustificazione fornita:

[...] quando venni qui mi resi conto che in Asmara funzionavano delle linee di autobus per il trasporto civile dove la parte posteriore era riservata, attraverso un separé metallico, non certamente come un cellulare di carcerati – per l'amor di Dio – alla popolazione locale. Ma perché questo? Io mi rifiuto di credere che fosse perché quelli erano neri e noi eravamo bianchi. Era per una questione di igiene, per una questione di scarsa, molto scarsa pulizia, che si avverte anche oggi, per educazione e quanto altro; se vogliamo poi aggiungere anche parassiti, modo di comportarsi, modo di atteggiarsi, modo di mangiare, modo di vestire, beh, tutto questo la diceva lunga... anzi sinceramente, non è che le cose siano cambiate nonostante siano trascorsi sessant'anni... certo, oggi i bianchi ormai sono una minoranza rispetto alla popolazione eritrea ma mi rifiuto di credere che i bianchi possano mai fruire di

mezzi di trasporto pubblici, salvo il taxi, ma non certamente il pullman, dove c'è una ressa, una ressa che la dice lunga. (C. G.)²¹

Testimonianza esemplare. Assumendo la forma di un racconto fondato su ricordi personali, la *descrizione* slitta immediatamente su un piano ideologico che si sostiene su molti dei luoghi comuni del *discorso* coloniale. Senza cogliere la non pertinenza del riferimento al «modo di mangiare» rispetto al tema del racconto (la separazione nei mezzi di trasporto), la testimonianza assume la forma perentoria di una elencazione delle ragioni precise, concrete, circostanziate della separazione, finendo tuttavia con il configurarsi come un malcelato, ostinato rifiuto ad accettare la condizione di componente di una minoranza bianca, italiana, che oramai, da tempo, è solo ospite in un paese straniero. Nonostante si tratti di un italiano giunto in Eritrea nel 1946, il suo atteggiamento si può classificare come quello di «ex coloniale», ricorrendo a una categoria cui fa riferimento l'altro interlocutore precedentemente ascoltato, un italiano nato e vissuto sempre ad Asmara:

Noi chiamiamo ex coloniali tutte quelle persone che hanno un'età tra settanta e ottant'anni [...] venuti in Eritrea prima del 1935; mio padre, per esempio, non era un coloniale perché era venuto dopo [...]. Un ex coloniale si distingue dagli altri per il modo di comportarsi nei confronti della popolazione locale. Abituati come erano al clima degli anni Venti, per esempio si rivolgono alla popolazione locale dando subito del tu, come se si trattasse del domestico o della domestica. Oggi neanche a loro ci si permette di rivolgersi così se non c'è un rapporto di confidenza... Anche negli uffici governativi, questi qui vanno in giro rivolgendosi a tutti con il tu, "tu..., tu..., tu..." vanno dicendo... Loro non riescono a capire, non vogliono percepire che la situazione non è più quella del passato. Non riescono a capire che devono comportarsi come italiani all'estero. Si considerano a casa loro, un tempo definivano tutte le colonie come un pezzo dell'Italia, un pezzo della nazione italiana fuori dall'Italia, neanche "oltremare" ma come una parte del territorio metropolitano italiano. Lo stesso facevano i francesi, o gli inglesi, con le loro colonie. Nei confronti della popolazione locale loro erano superiori. Oggi ci sono ancora italiani qui, ad Asmara, che mantengono questo atteggiamento di superiorità. (Vittorio Volpicella)

È interessante che, a partire da una definizione "tecnica" del termine, ancorata a una situazione storica precisa, l'interlocutore ne estenda il significato a un tipo di atteggiamento, a una modalità tipica di rapportarsi a un contesto. È significativo il modo in cui è costruito il testo: il ricorso a un «noi» si connota subito per una appartenenza a una comunità locale, distinta nello stesso tempo da un

«voi» (di cui io faccio parte) («noi qui» rispetto a «voi altrove»), e da un «loro» (gli ex coloniali, ossia gli italiani che mettono in atto quel tipo di comportamento, diversamente da quegli italiani che non lo fanno), una presa di distanza che, nei due casi, ha un valore del tutto diverso.

Lo stesso punto di vista è espresso da Hermon Tesfaldet:

Gli Italiani che oggi vivono qui, quelli che sono rimasti, quelli sono di una categoria fascista anche loro, fino ad adesso. Hanno un sentimento di indipendenza, non vogliono essere messi con noi, vogliono essere indipendenti, sai, vogliono quel colonialismo che hanno vissuto loro da giovani, e fino al tempo del Derk, ci sono riusciti a vivere da quella parte lì. Adesso non più, perché il governo non glielo consente. Io, al tempo del Derk, mi ricordo che non potevo entrare nella Casa degli Italiani perché non ero Italiana; non potevo avere la carta d'identità, la potevano avere solo loro; per entrare nella Casa degli Italiani, dovevo avere qualche parte italiana, per potere entrarci. Quelli hanno questa mentalità di cinquant'anni fa, che devo dire, di settant'anni fa. A me non è che danno fastidio, ma neanche li vado a vedere, non ce ne importa niente, viviamo insieme così. (Hermon Tesfaldet)

Per concludere, lavorare sulle storie di vita, ossia sulla memoria che in esse si sedimenta in forma di testo, comporta una riflessione sul *processo* della ricerca, sulla sua *costruzione*, sulla *interazione* antropologo/interlocutore (altrimenti detto “nativo” o “informatore”) alla base di questo processo, e sui suoi esiti. Si tratta di questioni implicate nella conoscenza antropologica più in generale, che mettono in discussione la “forma” che questa conoscenza ha, via via, assunto a seconda del paradigma teorico di riferimento²². In estrema sintesi, esse vertono sulle modalità di interazione tra antropologo e “nativi” rispetto al trattamento della “parola dell'altro”, alla sua restituzione nel testo dell'antropologo, allo spazio assegnatole. A monte sta il disoccultamento della dimensione asimmetrica e gerarchica che ha caratterizzato la ricerca sul campo sin dagli esordi e la presa in carico da parte della stessa antropologia di un ripensamento critico del ruolo da essa svolto e del suo significato, storicamente determinato, di punto di vista sull'alterità²³.

Un pregio delle storie di vita consiste nel fatto che se, da un lato, esse non annullano questa relazione asimmetrica perché è pur sempre il ricercatore a intervenire sulle sue “fonti”, dall'altro, consentono che la *parola dell'altro* non sia occultata né fagocitata dalle riflessioni del ricercatore. Questa, per quanto manipolata, sta lì a suscitare ulteriori letture e riflessioni. Il ricercatore, in questo senso, cessa di essere l'unico interprete della realtà oggetto di indagine e, in ogni caso, non è l'unico autore del proprio resoconto. Resta tuttavia il fatto che né nell'interlocuzione né, successivamente, nella costruzione del testo scrit-

to può mai stabilirsi una simmetria assoluta. Si tratta di una *impasse* non superabile, a meno di rinunciare al progetto antropologico di conoscenza dell'altro, fondato, *bon gré mal gré*, su una forma, anche minima, di comprensione della parola altrui, e lasciare che ognuno – se vuole – comprenda e parli per sé. Ci sarà tuttavia sempre qualcuno che, alla fine, riterrà di dover parlare per qualcun altro. È per questo che, tutto sommato, accordo la mia preferenza all'antropologo.

Note

¹ Della vicenda coloniale italiana ho, sino a oggi, considerato quella eritrea. Per una prima sintesi mi permetto di rimandare a D'Agostino - Montes 2002-2004: 115-130.

² Sull'«ideale di scienza» che sostanzia la ricerca antropologica a partire da Malinowski cfr. D'Agostino 2002: 15-20.

³ Trad. it. *Il contadino polacco in Europa e in America* (Milano, Edizioni di Comunità 1968, 2 voll.). Si tratta, come è noto, di un'opera articolata in quattro parti: la prima è una corposa introduzione relativa alla famiglia contadina nelle sue articolazioni interne e in relazione alla società polacca più ampia, nonché l'ideologia su cui si fonda. A questa seguono una presentazione della tipologia di lettere («rituali», «di informazione», «sentimentali», «d'affari») e una nutrita corrispondenza tra membri di gruppi familiari, tra coniugi, e con componenti estranei alla famiglia, introdotta da presentazioni di carattere teorico-metodologico e con numerose note esplicative a pie' di pagina. La seconda e la terza parte riguardano analisi dei cambiamenti sociali relativi alla società rurale polacca e agli ambienti di immigrati polacchi a Chicago (definita da Thomas «la terza città della Polonia»). La quarta parte consiste nell'autobiografia di un giovane immigrato polacco, Wladek Niszniecki, scritta dietro compenso e con l'aiuto di Znaniecki, preceduta da una lunga introduzione di carattere teorico-metodologico.

⁴ Per una riflessione su alcuni degli esiti dello studio delle storie di vita in ambito americano cfr. il precoce studio di Callari Galli su Redfield, Lewis e DuBois (Callari Galli 1966). Per una dotta e puntigliosa ricostruzione della metodologia della ricerca incentrata sulle «storie di vita» nell'ambito dell'antropologia americana, rimando a Franceschi 2006.

⁵ Trad. it.: *Capo Sole*, Milano, Bompiani, 1969, prefazione di C. Lévi-Strauss.

⁶ Scrive Lévi-Strauss nella prefazione di *Capo Sole*: «il racconto di Talayesva riesce di colpo, con una facilità e una grazia incomparabili, in ciò che l'etnologo sogna tutta la vita di ottenere e che non giunge mai a realizzare completamente: la restituzione di una cultura «dall'interno» e tale come la vive il bambino e poi l'adulto. Un po' come se, archeologi del presente, riesumassimo, staccate, le perle di una collana, e ci fosse offerta, all'improvviso, la possibilità di scorgerele infilate secondo la loro disposizione primitiva e morbida-mente posate attorno al giovane collo che fin dall'inizio furono destinate ad adornare» (Lévi-Strauss 1969: 14-15).

⁷ Trad. it.: *I figli di Sanchez*, Milano, Mondadori, 1966.

⁸ Trad. it.: *Un contadino messicano e la sua famiglia*, Milano Mondadori, 1964; *La vida*, Milano, Mondadori, 1972.

⁹ Cfr. Dorson R., 1972, *The Oral History and the Folklorists*, in «Oral History Association», pp. 40-49, cit. in Passerini 1978: XI-XII.

¹⁰ Per una ricostruzione puntuale del dibattito sull'uso delle fonti orali e sulla storia orale, soprattutto in riferimento al contesto italiano, cfr. Clemente 1995, 1996-1997, 1999.

¹¹ La raccolta di racconti biografici, sostenuta da una forte tensione etico-politica, caratterizza, come è noto, la produzione di Danilo Dolci. *Inchiesta a Palermo* (1957) e *Spreco* (1960) sono un esempio di racconti-documento trascritti «parola per parola». Con un intervento maggiore da parte dell'Autore, è da considerare anche il successivo lavoro *Racconti siciliani* (1963).

¹² Sul fronte universitario invece, a parte la riflessione sull'uso delle storie di vita in ambito sociologico, avviata sin dalla fine degli anni Cinquanta da Franco Ferrarotti, tra gli esiti più precoci mi limito a segnalare il lavoro di Matilde Callari Galli e Gualtiero Harrison sulla cultura analfabeta (*Né leggere né scrivere*, Milano, Feltrinelli, 1971), di Amalia Signorelli sull'emigrazione italiana (*Scelte senza potere*, Roma, Officina, 1977) e, di qualche anno dopo, quelli di Luisa Passerini su *Torino operaia e fascismo* (Roma-Bari, Laterza, 1984), di Alessandro Portelli (*Biografia di una città. Storia e racconto. Terni 1830-1985*, Torino, Einaudi, 1985); o quelli di Clara Gallini (*Intervista a Maria*, Palermo, Sellerio, 1981), di Anna Maria Rivera (*Storia di Amelia*, Foggia, Lacaia, 1984), di Valeria Di Piazza e Dina Mugnaini, la prima ricercatrice, la seconda testimone, dal titolo: *Io sono nata a Santa Lucia. Il racconto autobiografico di una donna toscana tra mondo contadino e società d'oggi* (1988). Lavori diversi, per spessore e rigore, che in questa sede servono a richiamare un orizzonte di senso che lascio comunque fluttuare.

¹³ Ha opportunamente rilevato Fabio Dei che se, da un lato, «autobiografia e tradizione», «memoria individuale e collettiva, ricordi personali e repertorio culturale, possono essere di fatto indistinguibili», dall'altro, «i ricordi individuali possono divenire patrimonio comune della collettività», come dimostrano i racconti di eventi estremi, stragi e eccidi. Il percorso memoria individuale/memoria collettiva può dunque essere bidirezionale, anche se Halbwauchs ha posto l'accento sulla stretta dipendenza della prima dalla seconda (Dei 2005: 39). Se l'esperienza di una violenza estrema può spiegare questa dinamica, ho personalmente rilevato un altro caso, di segno diverso, che conferma tuttavia la complessità del fenomeno. Si tratta di un segmento narrativo che si è rivelato poi un vero e proprio «*topos* della memoria» nelle narrazioni di alcuni asmarini nel corso della mia ricerca. Avevo ascoltato un racconto di un meticcio il cui padre era dovuto rientrare in Italia lasciando il figlio ancora giovane ad Asmara. Il figlio tuttavia riceveva regolarmente notizie del padre, da parte di alcuni suoi familiari residenti in Italia. Mi raccontò così di essere a conoscenza del fatto che ogni sera, al tramonto, suo padre sospendeva qualunque attività e, avvicinandosi a una finestra, volgeva lo sguardo all'orizzonte e rimaneva lì, in silenzio, per qualche minuto. Il mio interlocutore mi spiegava, senza celare una profonda commozione, che il padre stava pensando all'Eritrea e agli affetti che aveva dovuto lasciare. Ho condiviso quell'emozione e ho continuato a condividerla tutte le volte che, da parte di altri interlocutori e in riferimento alla *loro personale esperienza*, ho udito il *medesimo racconto*.

¹⁴ Sulla composizione dei gruppi con cui ho lavorato cfr. D'Agostino - Montes 2002-2004: § 2.

¹⁵ Durante il periodo coloniale, l'attenzione che il diritto ha riservato ai meticci è stata discontinua e ha dato esito a soluzioni giuridiche diverse, e persino contraddittorie, a seconda del momento storico, sino a concretizzarsi in una politica fortemente discriminatoria sostenuta da leggi razziali che in Colonia precedettero di qualche anno quelle antisemite del 1938. Il dibattito pluridecennale in-

torno allo status giuridico dei meticci si concluse con una nettissima condanna delle unioni interrazziali, con la conseguente assegnazione dei meticci allo status di nativi e dunque con il disconoscimento della loro ascendenza paterna. Per una ricostruzione del discorso giuridico nella Colonia eritrea su questi temi, cfr. Sòrgoni 1998: 92-93, 122-123, 143 e sgg. Si veda pure Barrera 2002.

¹⁶ È interessante rilevare la contraddizione: se esistono dei meticci è perché degli Eritrei (più precisamente delle Eritree) hanno frequentato “altre comunità”. È evidente il punto di vista espresso, come emerge anche dal passaggio immediatamente successivo: un punto di vista nello stesso tempo elitario (l'essere eritrei coincide con l'essere l'élite eritrea) e androcentrico (l'essere eritrei coincide con l'essere maschio eritreo).

¹⁷ Come è noto, la guerra combattuta dagli eritrei contro l'Etiopia è stata devastante ed è durata più di trent'anni. L'Eritrea ha ottenuto l'indipendenza nel 1994. Nell'immaginario eritreo, tuttavia, l'etiopio continua a essere il “nemico” e la minaccia di una nuova guerra continua a essere agitata a dispetto di una gravissima situazione economico-sociale del Paese in cui è tutto da ricostruire e le risorse sono sempre più limitate (o forse proprio per distogliere l'attenzione da questa situazione disperata e disperante).

¹⁸ Non è raro che del padre si conservino pochi ricordi circoscritti in un arco cronologicamente breve e che tali ricordi siano enfatizzati nel corso del tempo. Nel passo che abbiamo letto prima Giovanni Mazzola dice che il padre è andato via quando lui aveva nove anni. Tuttavia, senza avvertire la contraddizione, così prosegue nel suo racconto: «Di mio padre mi ricordo molte cose, moltissime. Era una persona molto attiva, dinamica e inventiva. Faceva di tutto per inculcarci l'interesse per lo studio, per la scuola».

¹⁹ Greimas e Courtés definiscono il *débrayage* nel modo seguente: «L'operazione con cui l'istanza dell'enunciazione disgiunge e proietta fuori di sé, al momento dell'atto di linguaggio e in vista della manifestazione, certi termini legati alla sua struttura di base per costituire così gli elementi fondatori dell'enunciato-discorso» (Greimas-Courtés 1986: 90).

²⁰ Nel 1914, con la redazione del *Piano regolatore per la città di Asmara*, la città era stata suddivisa in quattro zone o quartieri principali e uno di questi era riservato esclusivamente agli europei. Indigeni e assimilati non potevano per nessun motivo abitarvi e eventuali proprietà ricadenti in questa zona dovevano essere alienate nel più breve tempo possibile, pena lo sfratto con “mezzi di polizia”. Questo piano era servito da modello per altre realtà urbane della Colonia.

²¹ Scelgo, in questo caso, di non rivelare il nome dell'interlocutore.

²² Per una sintesi, cfr. D'Agostino 2002 e relativi riferimenti bibliografici.

²³ Penso ovviamente al dibattito cosiddetto postmodernista su cui mi limito a segnalare Clifford - Marcus 1997; Clifford 1999, in part. le pp. 35-72; Borofski 2000.

Riferimenti

- Barrera G.
2002 *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1855-1934)*, in «Quaderni storici», XXXVII, 109: 21-54.
- Berthelot J.-M.
1991 *La construction de la sociologie*, PUF, Paris.
- Borofski R.
2000 (a cura di) *L'antropologia culturale oggi*, trad. it., Meltemi, Roma.
- Bourdieu P.
1995 *L'illusione biografica* in Id., *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna.
- Buttitta A.
2002 *Carmelo e la distanza della notte*, in «*Sicilia*», IV, 93: 13-17.
2004 *Giuseppe Cocchiara tra folklore e letteratura*, in G. Cocchiara, *Popolo e letteratura in Italia*, n. ed. a cura di A. Buttitta, Sellerio, Palermo: 473-496.
- Callari Galli M.
1966 *Le storie di vita nelle analisi culturali di Robert Redfield, Oscar Lewis, Cora DuBois*, Edizioni Ricerche, Roma.
2005 *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, Sellerio, Palermo.
- Clemente P.
1995 *Italia: la “storia orale”. Una panoramica sull'ultimo quarto di secolo*, in «*L'uomo*», VIII, n. s., 2: 191-211.
1996-1997 *Fonti orali nella storia degli studi demologici italiani. Appunti*, in Id., *Persone e fonti (testi inediti)*, Università di Roma “La Sapienza”, Antropologia Culturale – Materiali Didattici, Roma.
1999 *Gli antropologi e i racconti della vita*, in «*Pedagogik*», III, 11: 22-23.
- Clemente P. - Dei F.
2005 (a cura di) *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Carocci – Regione Toscana, Roma.
- Clifford J.
1997 *Introduzione: verità parziali*, in Clifford-Marcus 1997: 23-52.
1999 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J. - Marcus G.
1997 (a cura di) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, trad. it. Meltemi, Roma.
- D'Agostino G.
2002 *L'uomo non ha che le parole*, in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere*, trad. it. e cura di G. D'Agostino, Sellerio, Palermo: 11-30.

- D'Agostino G. - Montes S.
2002-2004 *Costruire il proprio oggetto. I racconti della memoria coloniale*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», V-VII, 5-7: 115-130.
- Dei F.
2005 *Introduzione. Poetiche e politiche del ricordo*, in Clemente-Dei 2005: 9-48.
- Dwyer K.
1977 *On Dialogic of Fieldwork*, in «Dialectic Anthropology», 2: 143-151.
1979 *The Dialogic of Ethnology*, in «Dialectic Anthropology», 4: 205-241.
- Foucault M.
1977 *Microfisica del potere*, trad. it., Einaudi, Torino.
1989 *Il soggetto e il potere*, in *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Franceschi Z.A.
2006 *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Clueb, Bologna.
- Greimas A.J. - Courtés J.
1986 *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La Casa Usher, Firenze.
- Halbwachs M.
1997 *I quadri sociali della memoria*, trad. it., Ipermedium, Napoli-Los Angeles.
2001 *La memoria collettiva*, n. ed. critica a cura di P. Jedlowski e T. Grande, Postfazione di L. Passerini, Unicopli, Milano.
- Hartog F.
2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil; trad. it., *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo, 2007.
- Jedlowski P.
2001 *Introduzione alla prima edizione*, in Halbwachs 2001: 7-34.
- Kluckhohn C.
1945 *The personal document in anthropological science*, in L. Gottschalk, C. Kluckhohn, R. Angell, *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*, in «Social Science Research Council», Bulletin 53, New York.
- Lévi-Strauss C.
1969 *Prefazione*, in Don C. Talayesva, *Capo Sole*, a cura di L. Simmons, trad. it., Bompiani, Milano.
- Passerini L.
1978 (a cura di) *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pineau G. - Le Grand J.-L.
1996 *Les histoires de vie*, PUF, Paris.
- Rossi A.
1994 *Lettere da una tarantata*, n. ed. a cura di P. Apolito, con una nota linguistica di T. De Mauro, Argo, Lecce.
- Searle J.R.
2000 *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano.
- Sòrgoni B.
1998 *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interraziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Guida, Napoli.

Habib Saidi

De la dissonance touristique à la dissidence politique : l'État, le tourisme et les images dans un contexte de changement

Cet article propose une réflexion sur l'insertion du tourisme dans les processus des changements politiques et des mutations sociales. Non seulement en tant qu'activité économique dont les retombées sont souvent vantées par les experts de développement, mais surtout comme moyen de promotion politique et de légitimation du pouvoir. L'étude sera centrée sur le contexte tunisien des années 1990, plus particulièrement sur les politiques touristiques et promotionnelles qui ont été mises à l'œuvre pendant cette décennie. L'objectif de la recherche sera d'examiner les manières selon lesquelles l'État se sert du tourisme pour esthétiser ses politiques, au sens de Benjamin (Benjamin 2002: 316), sous prétexte de doter le pays qu'il gouverne d'une image touristique « nouvelle ».

En effet, c'est avec l'arrivée au pouvoir du nouveau régime politique qui gouverne la Tunisie depuis 1987 que cette démarche de politisation du tourisme et d'esthétisation des politiques étatiques, a pris beaucoup d'ampleurs. Mettant fin au règne de Bourguiba qui a duré plus de trente ans, le nouveau régime s'est trouvé confronté à un grand défi, celui d'annoncer une couleur politique nouvelle qui le distinguera de son prédécesseur, d'où le mythe du Changement sur lequel on a choisi de bâtir l'État postbourguibien. Ce mythe désigne en fait le désir des nouveaux décideurs du pays de se proclamer avant tout comme des réformateurs dont la tâche principale est de remédier aux « torts » causés par l'ancien régime. Les premières tentatives du Changement ont ainsi porté sur les secteurs qui avaient marqué l'époque bourguibienne et qui étaient très controversés par les Tunisiens.

À ce titre, le tourisme s'est trouvé au cœur des polémiques qui ont succédé à la chute de Bourguiba. Non seulement parce qu'il représente l'un des piliers de l'héritage de celui-ci, mais aussi parce qu'on le soupçonnait d'être derrière la folklorisation du patrimoine culturel du pays et la dégradation de son image. Comme on le verra à travers ce texte, les changements qui ont touché à ce domaine ont surtout concerné ses orientations promotionnelles. Le mot d'ordre qui a présidé à celles-ci est de faire en sorte que le tourisme ne soit plus une source de mal quant à la culture et à l'identité tunisiennes, mais plutôt un facteur de redynamisation et de rayonnement et, pourquoi pas, un outil de propagande inavouée au profit de l'État et de ses hommes.

Afin d'éclairer davantage ces idées, mon travail sera axé sur la lecture d'un corpus d'images figées et mobiles

qui ont été produites et véhiculées durant cette période à l'intérieur et à l'extérieur du pays. Pour ce faire, j'opterai pour une « analyse indirecte » (Collier 2001: 36) qui se sert de ces images comme pré-texte, sinon comme contexte qui informe sur d'autres sujets de l'étude. Autrement dit, ma démarche consistera en une analyse de contenu où les images en tant que telles, c'est-à-dire comme œuvres d'art ou comme formes esthétiques, ne seront pas une priorité dans ma réflexion : elles ne seront pas appréhendées comme données ou comme informations en soi, mais comme vecteurs et déclencheurs d'autres informations et données. C'est ce qui explique que je n'ai pas opté pour une analyse purement sémiotique. À mon avis, celle-ci serait plus appropriée pour une étude sur la poétique des images plutôt que sur les stratégies et les politiques qui sont derrière leurs motions et promotions (Morgan - Pritchard 1998: 35).

Avant de commencer cette lecture, je m'attarderai dans un premier temps sur les principales initiatives entreprises par l'État postbourguibien pour se démarquer de son prédécesseur dans les domaines du tourisme et du patrimoine. Je cernerai ensuite les traits de l'image touristique dont il était question de changer, ainsi que les grandes tendances de l'imaginaire promotionnel qui structurent cette image, pour ne pas dire qui la délimitent et qui la figent. Cela m'amènera à étudier la politique postbourguibienne du tourisme en mettant l'accent sur les deux principes de connivence et de dissonance qui l'ont sous-tendu. Comme il sera démontré à travers l'analyse, ceux-ci ont permis au nouveau régime de remodeler cette image sans pour autant faire table rase de ses traits les plus recherchés par les touristes étrangers.

De quelques initiatives du changement

Même s'il le veut, le régime postbourguibien ne peut facilement renoncer au tourisme, ni aux images qu'il véhiculait. Outre sa qualité de soupape économique et de source inépuisable de devises, ce secteur constitue pour le nouveau régime une sorte d'écran géant sur lequel il projette son image d'État réformateur en ciblant à la fois le public étranger et local. C'est ce qui a poussé le premier gouvernement succédant à Bourguib, à tenir une première réunion consacrée au tourisme trois semaines seulement après le Changement, le 16 décembre 1987. Les me-

sures qui y furent décidées visaient la revitalisation de ce secteur par la consolidation de ses infrastructures, mais aussi par la restructuration de ses organismes de tutelle et par la diversification de ses produits, notamment le patrimoine culturel.

Ainsi, l'idée de proue est celle d'une « nouvelle » Tunisie qui offre, au-delà de ses plages et de ses paysages exotiques, un héritage trois fois millénaire et une culture riche et variée. Présentée comme une réforme dont le but est de doter le tourisme tunisien d'une facette culturelle, cette idée a reposé sur deux paramètres. Le premier concerne les politiques et les stratégies à entreprendre pour satisfaire une demande touristique que l'habitude offre tunisienne risque de ne plus assouvir. Cette demande est animée par la perspective d'un touriste occidental qui cherche à troquer son image d'« idiot du voyage » (Urban 1993) – avide de l'exotisme concocté selon la célèbre recette des trois « S », *Sun, Sea and Sex* – pour celle d'un « touriste intelligent » (Horne 1992) et cultivé. Le foisonnement du mouvement patrimonial des années 1980 et 1990 a bien orienté cette demande vers le culturel et l'authentique.

Le deuxième paramètre vise à remédier à une situation locale accusant souvent le tourisme de tous les maux. Outre les intégristes qui le prennent pour une menace envers l'authenticité et la tradition d'une part, et les intellectuels qui dénoncent une politique touristique acculturante et folklorisante d'autre part, une frange importante de la population affiche une attitude perplexe, sinon sceptique à l'égard de ce secteur. En dépit de son emballement pour les hôtels et le mode de vie moderniste, cette frange se trouve confrontée à sa réalité de classe sociale moyenne qui reste malgré tout exclue du « paradis » touristique. Un tel sentiment de frustration l'a souvent prédisposée à balancer du côté des détracteurs du tourisme, c'est-à-dire à l'appréhender comme un agent qui aggrave les inégalités sociales, ternit l'image du pays et nuit à sa culture.

Conscient de cette situation, l'État postbourguibien a entamé une politique touristique qui prend le patrimoine comme un axe de « convergence » (Apostolakis 2003) autour duquel s'articulent la plupart de ses stratégies de promotion touristique et politique. Autrement dit, pour répondre à la « nouvelle » demande des touristes occidentaux d'une part, et d'autre part, pour « innocenter » le tourisme des accusations que lui portent ses détracteurs tunisiens, l'État a joué la carte de la mise en valeur du patrimoine et du développement du tourisme culturel. Ainsi, la période 1988-1994 a connu la mise en place d'une infrastructure institutionnelle qui s'est caractérisée par la création de l'*Agence nationale de mise en valeur et d'exploitation du patrimoine* (ANEP)¹ et par la restructuration de l'*Institut National du patrimoine*. Sur le plan juridique, on a promulgué une série de lois qui ont servi de base à une dynamique de patrimonialisation qui est en cours encore aujourd'hui. Promulguée en 1994, la plus importante de ces lois est connue sous le nom de *Code de la protection du*

patrimoine archéologique, historique et des arts traditionnels. Elle est venue renforcer deux autres lois qui portent sur la sauvegarde des biens culturels et sur l'institution de la carte nationale des sites archéologiques et des monuments historiques ; elles ont été promulguées respectivement en 1988 et 1992.

Mais ce qui expliquerait mieux cette politique de convergence, c'est son volet concernant la promotion du patrimoine culturel et son intégration comme composante principale de l'image touristique du pays. Ce volet comprend les initiatives de l'État et les tentatives de s'occuper lui-même ou, à proprement parler par le biais de ses organismes promotionnels comme l'ONTT (*Office National du Tourisme Tunisien*) et l'ANEP, du « remodelage » de cette image et de sa « réinvention » à la lumière des deux principes précités ; car ce qui était le plus souvent reproché au tourisme tunisien (reflétant un contexte plus large qui concerne les pays du Tiers-monde en général), c'est qu'il était bâti sur trois principaux mythes : le mythe de l'inchangé, le mythe du non-limité ou du paradisiaque et le mythe du non-civilisé (Echtner - Prasad 2003).

Or, selon les détracteurs du tourisme, de tels mythes ont non seulement galvaudé les images de ces pays, mais ils ont aussi dénaturé leurs cultures et banni leurs patrimoines. En ce qui concerne la Tunisie, les critiques se sont centrées sur la réduction de son image à une sorte de « carte postale » qui ne cesse de reproduire, d'une manière redondante, les mêmes éléments : soleil, plage, hôtels de luxe, chameaux, bourricots, femmes voilées, tatouées ou danseuses du ventre, enfants misérables, vieillards mal rasés, bédouins éparpillés dans le désert et quelques articles d'artisanat. Ces critiques, discutées souvent au sein des cercles d'intellectuels et parfois publiées timidement dans des journaux tunisiens, estiment que le « vrai » potentiel touristique du pays, à savoir son patrimoine culturel, a été, du temps de Bourguiba, très mal exploité, sinon dévalorisé et mis à l'écart. Pour faire la preuve de cet état de choses, on cite les exemples des images touristiques les plus représentatives de la Tunisie, où le patrimoine est souvent situé en arrière plan des autres éléments décrits.

En regardant du côté des images véhiculées dans des guides de voyage de l'époque bourguibienne, on constate en effet que les sites archéologiques et les monuments historiques figurent presque systématiquement comme décor de moindre importance. Ils viennent compléter un spectacle dont l'avant-scène est souvent animée par un « sujet » exotique ou orientaliste. En voici quelques exemples : un berger ou une bergère dont les moutons paissent sur le site ou autour du monument ; un troupeau de chameaux ou de bourricots qui entoure le fameux amphithéâtre d'Eljem ; le visage d'une femme à moitié voilé devant la mosquée de la Zitouna ou de Kairouan ; l'enfant vendeur de jasmin se baladant dans les souks de la Médina et la célèbre main de Fatma suspendue sur la porte d'une maison de Sidi Bousaid. Ces guides, dont les auteurs et les éditeurs sont pour la plupart des Européens,

reprentent presque les mêmes stéréotypes que ceux de leurs prédécesseurs coloniaux (Saidi 2005).

Même si on mentionne d'un guide à l'autre l'indépendance de la Tunisie, on le fait pour couronner le survol historique que nécessitent de telles publications, et dont la part du lion est souvent consacrée à l'époque romaine. Cela explique que l'idée de romanité qui a marqué l'image du pays à travers les guides coloniaux a gardé presque la même teneur à l'époque bourguibienne. Non seulement parce que de tels guides ont continué d'être élaborés, édités et utilisés par des Européens, mais aussi parce que l'image touristique qui était en vogue durant cette période, en Tunisie et dans les autres pays semblables, était généralement fondée sur deux catégories d'éléments : ceux dont on a cité quelques exemples (berger, femme voilée, etc.) et qui étaient considérés comme « principaux » dans l'attraction des touristes, et ceux qui passaient pour « secondaires » (monuments, sites archéologiques) parce qu'ils ne servaient qu'à soutenir les autres éléments. Selon Law : « Primary elements are those which attract people... whereas secondary elements enhance these attractions » (cité par Apostolakis 2003: 799).

L'image touristique de la Tunisie du temps de Bourguiba n'a donc intégré des éléments patrimoniaux que pour satisfaire la vision exotique, orientaliste et colonialiste qui prédominait dans l'imaginaire touristique européen à cette époque. L'exécration « des structures périmées du passé », telle que le prônait Bourguiba, a déclassé ces éléments par rapport aux produits prestigieux, notamment les hôtels, que le pays se vantait de proposer aux touristes. Elle a aussi participé à la périphérisation du patrimoine et à son confinement au statut de décor, sinon d'accessoire pour mettre en relief les principales composantes du spectacle touristique.

Un tel constat a incité les dénonciateurs du tourisme à déplorer cette image et, partant, à demander qu'elle soit changée, voire conçue autrement pour qu'elle ne se limite plus aux attentes des touristes ni à leur vision de la Tunisie, mais qu'elle réponde aussi à ce que les Tunisiens préfèrent présenter de leur pays et d'eux-mêmes. Les initiatives de l'État postbourguibien pour « remodeler » cette image s'inscrivent dans cette perspective. Elles visent le remaniement de ces deux catégories d'éléments en mettant particulièrement l'accent sur ceux qui étaient auparavant marginalisés, sans pour autant faire table rase des autres, ni les remettre définitivement en cause.

Ainsi, quand je parle de « remodelage », ce n'est pas uniquement pour souligner l'intention de l'État d'associer ces initiatives aux réformes entreprises pour se démarquer de son prédécesseur, mais c'est aussi pour suggérer la correction et, dans une certaine mesure, les rectifications qui ont caractérisé ces initiatives. En effet, la « nouvelle » image qui sera désormais présentée ne sera pas radicalement opposée à celle qui l'a précédée, ni entièrement différente. Mais elle lui sera reliée par un rapport fluctuant entre la « dissonance » (Bandyo-

badhyay - Morais 2005) et la « connivence ». C'est ce que j'essaie de montrer dans la section suivante en étudiant un corpus d'images qui ont constitué l'aboutissement de ces initiatives.

*Connivence et dissonance :
les paramètres d'une image touristique « nouvelle »*

Dans le cadre d'un travail de réorganisation de ses archives filmiques composées de quelques milliers de photos, diapositives, affiches, brochures et d'environ une vingtaine de courts-métrages², l'ONTT a procédé en 2001 à la numérisation d'une partie de ses « réserves », soit des images (photos, diapositives et courts-métrages) pour la plupart réalisées durant les années 1990 par des artistes et des reporters tunisiens. Le corpus dont je parle émane donc de cette initiative. Il comprend une vingtaine de courts métrages et un cédérom contenant un album d'images destinées à la diffusion locale et internationale. Le but était de pourvoir les promoteurs locaux et étrangers d'un fonds d'images susceptibles de présenter la Tunisie selon un certain nombre d'éléments réalisés et conçus par des Tunisiens. Autant dire qu'il s'agit d'une « nouvelle » génération d'images ; l'État postbourguibien se veut le procréateur et l'instigateur de leur motion et pro-motion par les médias et par les bureaux de l'ONTT à l'étranger.

Commençons par une brève présentation du cédérom. Celui-ci a été édité dans une première version en 2001 et il contenait deux ensembles d'images touristiques. Le premier se compose de 110 images portant sur des attractions balnéaires : plage, mer, sports nautiques, hôtels, terrains de golf, paysages, désert et oasis. Le deuxième ensemble est quant à lui constitué de 106 images d'objets culturels : sites archéologiques, monuments historiques, musées, figures architecturales, costumes traditionnels, articles d'artisanat, festivals. Ainsi, on peut considérer que chacun des deux ensembles contient une série de sous-ensembles, lesquels contiennent à leur tour quelques familles d'images qui sont apparentées en fonction des thèmes et des objets qu'elles exposent.

Les deux tableaux suivants donnent une idée plus précise du cédérom, de ses ensembles et sous-ensembles :

Tableau 1. Attractions balnéaires

Sous-ensembles	Nombre d'images
Mer, plage, hôtel, thalassothérapie	32
Paysages naturels et urbains	30
Désert, oasis	16
Sports	14
Terrains de golf	18

Tableau 2. Attractions culturelles

Sous-ensembles	Nombre d'images
Sites et monuments	30
Figures architecturales	22
Musées	12
Mosaïques	9
Festivals	15
Artisanat	8
Arts culinaires	10

Le fait de proposer un nombre presque égal d'images dans les deux grands ensembles³ fournit un premier indice sur le principe de connivence et de dissonance ; ce principe consiste à proposer une image touristique « nouvelle » tout en préservant les traits principaux de l'ancienne, notamment la mer, le soleil et les hôtels. Comme il est aisé de le constater, le sous-ensemble qui contient ces éléments se situe, quantitativement, à la tête de tous les autres sous-ensembles.

En cela, on pourrait parler non seulement de connivence mais d'une complicité, ne serait-ce qu'implicite entre les promoteurs locaux et étrangers du tourisme tunisien, laquelle a perpétué une présentation du pays comme un lieu de plaisir et de loisir, abordable financièrement et physiquement pour les estivants européens. D'autant que cette promesse d'un exotisme de proximité et bon marché⁴ est suggérée par une dominante d'images réparties sur tous les sous-ensembles et dont le trait commun est la présence éclatante d'un certain type de touristes : héros et héroïnes, ceux-ci occupent souvent le centre de la scène, où ils sont montrés beaux, affriolants, jeunes, énergiques, heureux et bons vivants. Par exemple, sur une plage, dans une oasis, ou lors d'une séance de thalassothérapie, on insiste pour montrer des touristes souvent en couple et en position de détente, caressés par un air marin (figure 1) ou baignant dans le silence et la tiédeur d'une oasis (figure 2). Dans d'autres situations, c'est le corps en action qui est mis en évidence lors de scènes d'activités sportives impliquant essentiellement des femmes (figure 3).

L'idée de présenter le pays comme un lieu où tout semble conçu pour assurer le bien-être de ses visiteurs concorde avec l'idée d'un séjour touristique que ces derniers appréhendent comme un temps extraordinaire, un temps qui déborde des normes conventionnelles de la quotidienneté, donc de la routine de la vie sociale et professionnelle. Le désir d'échapper à de telles contraintes est défini chez plusieurs auteurs comme le principal facteur qui a fait de l'homme moderne un « citoyen du monde » (Lanfant 2004: 373) toujours tenté par le voyage ou, comme le dit Franck Michel, par le « désir d'ailleurs » (Michel 2004). MacCannell souligne d'emblée dans son ou-

vrage fondateur sur le tourisme, que « the tourist is one of the best models for modern-man-in-general » (MacCannell 1976:1) et que les lieux touristiques ont été de ce fait sacralisés pour répondre à sa quête d'authenticité. Trisedder voit que la sacralisation de ces lieux implique la sacralisation du temps touristique – le temps du départ ailleurs et du séjour hors de chez soi – par sa transformation en une vie saine qui se détache de la vie profane :

We can see the sacred as a temporal division in which we divide our lives into two distinct periods, that of the sacred and of the profane. The profane can be defined as that time we spend undertaking the daily activities to exist and these include working, shopping for food and housework. We can define the sacred as the time in which we are freed from the profane activities of existence (Trisedder 2004: 340).

Sur le plan mercantile et promotionnel, on a construit un autre modèle où l'on parle de *push factors* et de *pull factors* comme des principes qui régissent les règles de l'offre et de la demande touristique. Selon Gossens, les premiers portent sur des besoins, des motivations et des dispositions tels que « [the] escape from a perceived mundane environment, exploration and evaluation of self, relaxation, prestige, regression, enhancement of kinship relation, and facilitation of social interaction ». Les facteurs d'attraction sont quant à eux définis par les politiques de promotion ciblant le touriste comme consommateur potentiel d'une destination emballée comme un produit à vendre. L'auteur cite « the marketing mix provided by the producers, including the supply of tourism services, sites, destinations, advertising, brands, and symbols » (Gossens 2000: 305; Dann 1981; Crompton 1979). L'interaction entre ces deux catégories de facteurs incite le touriste à tenter l'expérience touristique, d'où sa motivation pour partir ailleurs et son excitation à l'égard d'une destination quelconque.

Je rappelle ces considérations théoriques parce qu'elles structurent l'idée de connivence que je suis en train de développer. Quand j'évoque la complicité entre les promoteurs locaux et étrangers du tourisme tunisien, ce n'est pas pour juger des intentions des uns et des autres ; mais c'est plutôt pour préciser que ce qu'on appelle changement ou « remodelage » de l'image touristique de la Tunisie ne peut être limité à ce que les Tunisiens souhaitent voir de leur pays. Il concerne en amont et en aval ce que les autres, les Occidentaux comme touristes potentiels, préfèrent re-trouver dans cette image et comment, au fil des années, elle a été faite, refaite et dé-faite à la lumière de telles préférences. Autrement dit, ce n'est pas une tâche aisée que de déconstruire une image touristique dont l'édification relève d'un processus étalé sur des années et qui implique des facteurs socioculturels et économiques. C'est pourquoi l'idée qui préside aux figures citées plus haut était de dire aux touristes que ce

qu'ils voient est bien l'image qu'ils re-cherchent, c'est l'image dont ils ont eux-mêmes rêvée, voire c'est leur propre image, projetée dans le « cadre » fixe et inchangé du pays. Autant dire qu'il s'agit de les rassurer en les désignant comme les maîtres d'une image qu'ils ont, d'une manière ou d'une autre, pré-vue et pré-conçue.

En effet, représenter les touristes en avant-scène, mettre l'accent sur leur corps, leur vitalité et leurs plaisirs signifie implicitement que l'image qu'on cherche à remodeler nécessite le consentement du touriste, puisqu'il est non seulement son consommateur, mais en partie son inventeur et son héros. Prenons, à titre d'exemple, la figure 1 : ce sont les touristes représentés ici par un homme et une femme en robe de chambre, allongés sur deux chaises longues après une séance de thalassothérapie ; ils occupent le devant de la scène. Le pays, en l'occurrence la mer et la plage, est représenté en arrière plan sous la forme d'un horizon ouvert sur le rêve et sur le plaisir. Les deux verres de jus de fruits, déposés sur la petite table blanche, relatent une histoire de chaleur, sinon celle d'une soif assouvie par la rencontre de deux corps dans le « cadre » d'un lieu appelé la Tunisie.

Il en est presque de même dans la figure 2. Bien qu'elle soit éloignée de l'avant-scène, la touriste, filmée ici en plongée, occupe le centre de l'image. Elle se promène toute seule en trempant ses pieds nus dans les ruisseaux d'une oasis. Se déplaçant au ralenti, elle donne l'impression de savourer le rythme d'une vie relâchée et hors de toute contrainte temporelle. Le pays, quant à lui, est présenté comme source purificatrice, un espace d'où jaillissent l'eau et la lumière et où la nature semble chanter la béatitude, la douceur et la fraîcheur. En effet, le paysage, tel qu'il est filmé, condense le sens du paradisiaque et du sacré. Dans sa randonnée solitaire, la touriste suggère, elle aussi, une contemplation, voire un pèlerinage où le mystique et le mythique semblent sourdre, à l'image du jet d'eau, de la fissure du rocher. Tous ces éléments concrets et suggérés (oasis, eau, lumière, paradis, sacré, pèlerinage) sont bien cernés et accentués en termes de couleurs et de reliefs, de sorte qu'ils suscitent le désir du touriste à se projeter dans le « cadre » du paysage.

Passons à la figure 3 : l'héroïne est de nouveau une femme. En tenue de sport, elle laisse apparaître un corps bronzé et élégant. Bien dressée et en position d'attaque, elle s'apprête à tirer la flèche d'un arc qu'elle tient adroitement par les mains. Urbain dirait que ce serait « l'ange et sa flèche frappant la sainte du bonheur » (Urbain 1994: 119). En arrière plan, un palmier bien enraciné dans le sable et manifestement élevé, fait parallèle avec la stature de la touriste en distinguant sa présence de celle d'autres touristes qui se baladent sur la plage en maillot de bain. La mer est re-présentée et son horizon est de nouveau ouvert sur les « rêveries du repos », comme le dirait Bachelard (1974). En effet, même si les paysages et les « héros » changent d'une scène à l'autre, il y a des éléments qui persistent dans la plupart des représentations

et qui traduisent un appel incessant au rêve, au plaisir et à la jouissance.

Outre la mer, le soleil, la plage et le désert, on trouve parmi ces éléments une présence dominante du sexe féminin. Sur les 63 images qui représentent des êtres humains, il n'y a qu'une dizaine d'images qui ne montrent que des hommes. Au demeurant, ce sont des femmes qui sont représentées, à titre individuel, en couple ou en groupe. Paraphrasant Morgan et Prichard, je dirais que « l'absence » des hommes sur les images pourrait s'expliquer par leur « présence » derrière les caméras, voire derrière les images : « those behind the camera, the image creators themselves, are predominately male, white and western and where they are not from this group, they read from a script which privileges its view » (Morgan - Prichard 1998: 169).

Or, même si les auteurs de ces images se déclarent des Tunisiens, il n'en demeure pas moins qu'ils puisent dans le même imaginaire promotionnel. Que ce soit dans le tourisme ou dans d'autres domaines de la culture de masse (cinéma, télévision, publicité, propagande coloniale ou nationale), cet imaginaire est largement traversé par le discours masculin sur le désir, le plaisir, la bravoure et la conquête d'un lieu qui tantôt prend l'image d'un territoire féminisé, tantôt l'image d'une femme territorialisée. Cela rappelle le discours colonial sur « the widowed lands » (Goseden 2004: 28), les terres veuves, montrées souvent prêtes à être pénétrées et habitées par des hommes forts et envahissants. Ainsi, pour peupler rapidement les colonies nouvellement conquises, la propagande colonialiste tenait à éveiller chez les éventuels colons le sens aigu de la masculinité à la fois en féminisant l'image de la colonie et en virilisant l'acte de la conquête.

Dans l'univers du tourisme, la féminisation des lieux de visite et la virilisation des actes et des regards qui leur sont portés se réalisent presque de la même manière. À l'instar des propagandistes coloniaux, l'enjeu pour les promoteurs touristiques étrangers ou locaux est de peupler les « colonies » de vacances. Je dirais même que l'impératif de réunir des « hommes » et de les inciter – pour ne pas dire les exciter – à atterrir sur des terres distantes en leur promettant de vivre des expériences de jouissance, cet impératif, donc, est déterminant dans le domaine du tourisme. C'est pourquoi ces images de femmes montrées toutes seules sur les plages ou dans les oasis, comme nous l'avons vu ci-dessus, transmettent l'idée d'une distance qui débouche sur une jouissance.

L'appel à venir rencontrer ces femmes ou à s'imaginer en baignade ou en promenade avec l'une d'entre elles s'avère explicite, sinon déclaré, d'autant plus que c'est le touriste mâle qui est potentiellement ciblé. Celui-ci serait ainsi appelé à se projeter dans l'image d'un prince ou d'un Roméo qui est attendu par une Juliette impatiente, sportive, romantique et séduisante. Aussi pourrait-on lire l'idée d'une distance qui mène à la jouissance à travers les représentations des plages et des paysages déserts. Com-

me la solitude des femmes, le vide des lieux suggère une beauté susceptible de séduire des « hommes » curieux et aventuriers. L'illustration d'un lieu inhabité invite ainsi le touriste à se projeter dans l'image d'un cavalier conquérant, un dominateur qui ira prospecter et conquérir des terres dépeuplées, idéalement vierges.

À ce titre, on constate que les illustrations des plages et des paysages déserts sont tantôt précédées, tantôt suivies par des images d'hommes en situation de conquête. Si dans les premières, on montre des plages vides, des dunes de sable ou des étendues inhabitées et incommensurables, on présente dans les secondes, par exemple, un touriste déguisé en cavalier bédouin, traversant seul une rivière ou un autre qui, lui aussi, franchit la mer accompagné de trois femmes qui semblent l'entourer comme des sirènes métamorphosées en amazones.

La féminisation du lieu et la virilisation de l'acte qui s'y déroule revêtent ici un aspect mythique qui se traduit par l'évocation récurrente de la cavalerie. Le cheval devient ainsi un élément central dans la mystification du pays et dans l'anoblissement de ses visiteurs. D'ailleurs, sur la dizaine d'images où des touristes hommes sont montrés en avant-scène, il y en a quatre où ils sont représentés en cavaliers. Sur les six restantes, on les voit pratiquer des activités sportives : golf, course de voiture et sport nautique.

Pour récapituler, je dirais que la connivence dont je développe les principes en citant ces exemples est fondée sur une entente tacite entre deux regards dont l'un se « dissimule » derrière l'image et l'autre se positionne devant elle en se projetant dans le « cadre » de jouissance et de plaisir qu'elle révèle. L'image représente ainsi un « terrain » d'entente à la lumière duquel les acteurs et les façonneurs de l'imaginaire touristique et promotionnel, touristes et promoteurs confondus, continuent à appréhender le pays comme un objet de désir et comme un lieu de conquête hédonique. C'est un lieu qui est d'autant plus recouvert par une densité onirique que celle-ci, comme on le verra plus tard, s'avère ponctuée par une autre densité d'ordre temporel.

En ce sens, je paraphraserai Shurmer-Smith et Hannam en notant que les lieux touristiques existent moins comme réalités objectives que comme réalités intersubjectives : « Places [...] have no objective reality, only intersubjective ones » (Shurmer-Smith - Hannam 1994: 13). Et il en est ainsi des images qui les re-présentent. Qu'elles soient « nouvelles » ou « anciennes », celles-ci demeurent tributaires des perceptions et des désirs touristiques qui, au fond, s'avèrent inchangés. Sur ce point, la question qui se pose par rapport à ce premier ensemble d'images est de savoir en quoi consiste leur nouveauté. Autrement dit, quels sont ces « remodelages » apportés par l'État postbourguibien et dans quelle mesure sont-ils parvenus à soutenir une image touristique différente ?

Si je me limite à ces images que j'ai appelées balnéaires, ma réponse est de considérer ces remodelages comme des retouches. J'entends par là les petites modifi-

cations qui sont de l'ordre du nettoyage de ces images, sinon de leur purification de certains éléments qui rappellent les stéréotypes et les clichés coloniaux des plus dégradants. Ce sont les éléments qui évoquent la présence animale et indigène. Contrairement aux guides de voyage coloniaux ou à ceux qui étaient diffusés à l'époque bourguibienne et qui, les uns comme les autres, étaient marqués par une représentation massive des chameaux et des ânes, les « nouvelles » images de la Tunisie abordent à peine les premiers et évincent les seconds. Pour preuve, sur les 206 que contient le *cédérom*, il n'y a que trois illustrations de chameaux et aucune de bourricots. On a remplacé ces derniers par des chevaux (8 illustrations) et par des gazelles et des cerfs (trois illustrations).

À l'instar de la présence animale, la présence indigène est, elle aussi, réduite sinon traitée de sorte qu'elle concorde avec le nouveau *look* qu'on cherche à donner au pays. C'est seulement dans les trois représentations de chameaux et de chameliers que l'on voit des Tunisiens figurés selon les stéréotypes qui rappellent l'image de l'indigène d'antan. Au demeurant, ce sont souvent le Tunisien et surtout la Tunisienne chics et modernes qui sont célébrés. Cela transparait notamment dans les images illustrant des séances de thalassothérapie. La Tunisienne – plus que le Tunisien, puisque c'est la femme locale ou étrangère qui est la plus représentée – apparait, belle, élégante et experte. En robe blanche, devant un appareil de traitement médical, on la voit exercer son métier de médecin ou de thérapeute spécialisée au profit d'une touriste qui a l'air de se fier entièrement à son savoir et à son expertise.

Une telle représentation de la femme locale signifie que cette connivence structurant les images balnéaires est toutefois traversée par des attitudes de résistance à l'égard de certains stéréotypes qui germèrent à l'époque coloniale et furent « tolérés » à l'époque de Bourguiba. Se voulant le pro-créateur d'une « nouvelle » génération d'images qui restent malgré tout « fidèles » à l'imaginaire touristique et promotionnel occidental, l'État postbourguibien a donc adopté des mesures de réappropriation et de purification. C'est ainsi que les illustrations de bourricots, de femmes voilées ou tatouées, de vieillards mal rasés, d'enfants pauvres et mal vêtus, ont petit à petit disparu du paysage promotionnel du tourisme tunisien, du moins en ce qui concerne les images et les campagnes touristiques pilotées par les organismes sous tutelle de l'État. Mais si l'on qualifie ces mesures de nettoyage et de purification, quelle serait alors la dissonance ?

Les images comme gènes culturels

Rappelons cet élément. En visant la création d'une image touristique « nouvelle » qui distinguera le pays de celle qui lui a été accolée auparavant, l'État « nouveau » vise du même coup à créer une image politique qui lui sera

propre. Ce n'est donc pas uniquement le touristique qui structure cette dissonance, mais aussi le politique. C'est pourquoi elle s'avère consistante et manifeste dans les images qui véhiculent les attractions culturelles. Ce sont ces représentations de sites, de monuments et des autres objets patrimoniaux qui ont aidé l'État à se montrer différent de ses prédécesseurs, non seulement parce qu'il les a intégrés plus substantiellement dans la dynamique touristique, mais surtout parce qu'il s'en est largement servi pour postuler une autre approche du rapport entre le passé et le présent et, partant, pour légitimer sa « dissidence » par rapport à l'ancien régime.

L'analyse des images contenues dans le sous-ensemble « sites et monuments » tel que l'indique le tableau 2, nous éclairera davantage sur ces idées. Contrairement à leur situation dans les guides de voyage publiés aux époques coloniale et bourguibienne, les sites archéologiques et les monuments historiques apparaissent ici purifiés de ces indésirables stéréotypes et clichés coloniaux. Plus de bourricots et de nomades, ni chameaux et chameliers, ni encore bergers et moutons, ni aucune petite herbe intruse qui risquerait de montrer ces « lieux de mémoire » tunisiens sous l'angle de mi-lieux sauvages. Tout est soigné et préparé à un tel point que l'on voit le fameux Colisée d'Eljem entouré de vases de fleurs et de projecteurs.

Au-delà de leur présentation extérieure, on constate que ces sites et monuments sont exposés de sorte qu'ils garantissent une densité temporelle, « une épaisseur historique » disait Peressini (1998) à l'ensemble des objets et paysages qui les précèdent et qui les suivent. Il ne faut pas oublier que les images des attractions culturelles sont situées à côté des autres images d'attractions balnéaires et qu'elles sont à peu près du même nombre. Alors, on peut imaginer leur interpénétration et leur interférence à partir du moment où elles sont « consommées » par le regard touristique. À première vue, on dirait donc que l'objet patrimonial et l'objet balnéaire servent d'ingrédients à la même recette de consommation. Cependant, nous verrons que le premier diffère du second en ce qu'il accorde un sens intelligible à celle-ci et au paysage touristique dans son ensemble.

En effet, la symbolique historique du site ou du monument, sa hauteur, sa largeur et la profondeur du champ en fonction de laquelle il est présenté, résulte en ce que la densité temporelle, non seulement interfère avec la densité onirique évoquée plus haut, mais elle la transcende et la sublime. L'image-rêve, marquée par les tentations des touristes de s'approprier le pays comme un objet de désir, devient ainsi doublée de l'image-temps. Celle-ci se constitue au fur et à mesure que les objets patrimoniaux réapparaissent régulièrement sous la forme d'un leitmotiv, d'une ritournelle qui rythme le défilement des autres images. C'est en ce sens que Horne qualifie les objets patrimoniaux de « super-icon », et de « gènes culturels » (Horne 1992: 74 et 132)⁶ qui structurent l'image d'une ré-

gion ou d'un pays et qui scandent la narration du paysage touristique.

Dans le contexte tunisien, la tendance à ponctuer les images d'attractions balnéaires avec des images d'attractions culturelles s'avère plus manifeste à travers les courts-métrages promotionnels. À l'instar du *cédérom*, ces derniers sont produits par l'ONTT et signés par des artistes tunisiens durant les années 1990. Comme le *cédérom*, ils exposent les « mêmes » objets patrimoniaux et balnéaires et ils proposent une « nouvelle » image du pays, purifiée des stéréotypes coloniaux. Cependant, ces films se distinguent par la mobilité des prises de vue et par la présence d'effets sonores susceptibles de créer des paysages acoustiques qui se juxtaposent aux paysages visuels.

Or, pour me concentrer sur cette question de ponctuation ou de rythme qui résulte de l'interférence de ces deux types d'images dont je parle, je cite ces quelques exemples recueillis lors du visionnage de ces films⁷. J'ai remarqué d'une manière générale que les objets patrimoniaux y figurent effectivement comme des « gènes culturels » puisqu'ils réapparaissent systématiquement en jouant pratiquement les mêmes rôles d'un film à l'autre. Parmi ces rôles, notons celui qui révèle ce caractère génétique, selon lequel les paysages touristiques filmés sont apparentés les uns aux autres, afin d'être authentifiés et identifiés comme tunisiens.

Les objets patrimoniaux servent en ce sens d'ADN identificateur, sinon de liens de parenté qui structurent les rapports entre les différents paysages touristiques d'un même pays. C'est pourquoi on les voit presque dans tous les films faire la transition, par exemple, entre un paysage du Sahara et une vue de la mer, ou entre un paysage de montagne et la façade d'un hôtel. Dans certains films, on met particulièrement l'accent sur un objet bien précis montré à plusieurs reprises pour identifier la région ou la ville dont il est question. C'est le cas de « *By of Hammamet* » de Naceur Lemkachar (1995). Ce film commence par une vue panoramique des paysages du désert au lever de soleil. On montre ensuite, en fondu et sur un fond musical de flûte, des vues de la mer et d'une caravane de chameaux qui longe le rivage méditerranéen.

Par la suite apparaissent des « objets ADN » de la ville, en l'occurrence le fort d'Hammamet et sa Médina. Ils font tout au long du film des apparitions scandées permettant le passage d'une scène à l'autre. Par exemple, d'une scène de touristes (femmes notamment) en maillots de bain à une autre où l'on focalise en zoom avant sur les façades d'hôtels, ou de ces façades à une scène de piscine où l'on revient de nouveau vers des femmes en train de se baigner. Il en est ainsi quand il s'agit d'exposer d'autres aspects de la ville, comme son ambiance nocturne, son réseau routier et l'hospitalité de ses habitants. Ces objets réapparaissent successivement sous un aspect ou un autre, de sorte qu'ils entrelacent les scènes les unes aux autres sous la forme d'un jeu d'images, voire de lumières qui tantôt éclairent la face soi-disant moderne du pays,

tantôt sa face « antique » et « traditionnelle ».

Ce rôle de ponctuation temporelle préside à l'illustration des objets patrimoniaux à travers des supports promotionnels. En balisant le passage d'une scène à l'autre par l'un ou l'autre de ces objets, ces films ne font que projeter une image biface de la Tunisie. Cette image situe le pays au croisement des « deux jets du temps », au sens de Deleuze (1985: 109), c'est-à-dire entre un passé ou présent virtuel qui jaillit des représentations des objets patrimoniaux et un présent actuel qui émane des représentations d'hôtels, de piscines, de plages et des touristes occidentaux.

En d'autres termes, il s'agit d'arborer une image qui montre une Tunisie virtuelle, celle que les nouveaux dirigeants politiques cherchent à présenter sous la forme d'une nappe d'où gicle l'identité tunisienne, se perpétuant par ses vestiges, ses symboles et ses emblèmes dans une Tunisie actuelle, celle de « l'ère nouvelle ». Et c'est pour souligner cette perpétuation que des artistes, cinéastes, photographes et autres ont illustré les deux Tunisie en constante coalescence. Certes, cela fait écho à une mouvance artistique et promotionnelle plus universelle qui a fait de « l'exception culturelle » son champ de bataille contre la mondialisation, d'où le retour, sinon le recours, au patrimoine et à ses représentations. Mais cela fait aussi consonance à une situation locale, celle qu'on peut expliquer par la tendance de l'État postbourgeois à se montrer comme conciliateur et médiateur entre le passé et le présent.

Il ne faut pas oublier que c'est l'État, représenté ici par l'ONTT, qui « commande » à ces artistes des scénarios promotionnels et qui leur insuffle les représentations qu'il préfère. À ce titre, l'image biface de la Tunisie serait révélatrice de visées politiques. Outre sa doublure, elle se distinguerait donc par une trame cristalline limpide et diaphane. Car non seulement elle laisse entrevoir ces « deux jets du temps », mais aussi les manœuvres de l'État qui se veut être le pro-moteur, ou tout simplement le moteur de ces gisements temporels.

Conclusion

Ce que révèlent ces exemples, c'est que l'État fait du patrimoine un point central vers où convergent le politique, le médiatique et le touristique. L'objectif est de faire valoir une image biface du pays susceptible d'être véhiculée à l'échelle locale et internationale. Diffusant des cristaux patrimoniaux qui flamboient ici et là, cette image repose donc sur des stratégies promotionnelles et propagandistes qui tentent d'actualiser le passé en le faisant rejaillir sur le présent, et de virtualiser ce dernier en le configurant sous la forme d'un spectacle où s'opère la projection de l'État et de ses hommes politiques dans l'histoire passée et future. En effet, ce n'est pas uniquement pour enraciner leur pouvoir dans des époques glo-

rieuses que ces hommes politiques cherchent à se projeter dans les images des époques et héros antérieurs, mais c'est aussi pour s'inscrire dans une durée infinie et indéfinie du temps.

Cette durée à laquelle aspirent tout pouvoir et tout homme politique a incité l'État postbourgeois à adopter une politique patrimoniale dont l'objectif principal est de monumentaliser le temps de cet État et de perpétuer dans l'histoire les noms et les « théât-réalisations » de ses hommes. Ainsi, bien qu'elle postule la devise d'une conciliation entre un soi « virtuel » – ou antérieur – et un soi « actuel », cette politique a fini par vénérer le présent chronologique, c'est-à-dire le temps de l'État en tant que tel, en le façonnant sous la forme d'un gisement temporel qui rejaillit à la fois sur un présent déjà passé et sur un « autre » présent à venir. A propos de Carthage et de ses maîtres actuels et virtuels, il serait pertinent en finissant de rappeler l'idée de son philosophe, Saint Augustin, sur les trois présents : le présent du présent, le présent du passé et le présent du futur (Saint-Augustin, cité par Deleuze 1985: 132).



Figure 1 - Un couple de touristes dans un moment de détente

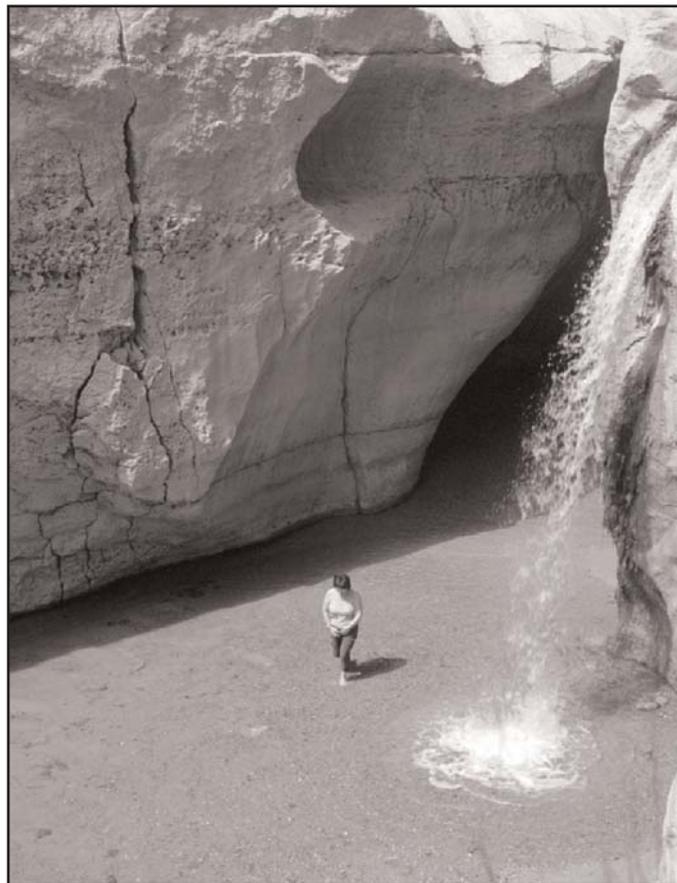


Figure 2 - Touriste en randonnée dans un oasis



Figure 3 - Touriste en activité sportive

Notes

¹ Créée en 1988, cette agence a changé de nom en 1997 pour devenir l'*Agence Nationale de Mise en Valeur du Patrimoine et de promotion culturelle* (AMVPPC). Mais comme le dit son texte fondateur, sa mission est toujours « d'exécuter la politique de l'État dans les divers domaines culturels, notamment ceux liés à la mise en valeur du patrimoine archéologique et historique et à sa gestion » (voir le site de l'Agence : <http://www.igm.com.tn/amvppc/fr/presentation.htm>).

² Il serait difficile de définir le nombre exact de toutes les composantes de ces archives. D'abord parce qu'elles sont éparpillées entre différents services de l'ONTT, ensuite parce qu'elles sont très mal organisées et parfois inaccessibles. Elles manquent aussi d'informations sur leurs auteurs, leurs dates de réalisation et sur les lieux et objets qu'elles représentent.

³ Cela n'a pas été le cas dans une autre version du cédérom distribuée lors de l'organisation du sommet des chefs d'États arabes à Tunis en 2004. Le CDROM que l'ONTT a diffusé à cette occasion contenait 93 images d'objets culturels, alors qu'il se limitait à 27 images d'attractions balnéaires.

⁴ La proximité à l'Europe et les prix compétitifs sont parmi les traits principaux qui continuent à marquer l'image de la Tunisie au regard des touristes occidentaux. Il faudrait comprendre la proximité dans les deux sens : géographique et culturel.

⁵ Voir aussi, Pritchard - Morgan 2001.

⁶ Voir aussi, Hollinshead 1999.

⁷ J'en ai visionné des copies, soit un peu plus d'une vingtaine d'enregistrements vidéo dont dispose l'ONTT.

Références

- Apostolakis A.
2003 *The convergence Process in Heritage Tourism*, in «Annals of Tourism Research», XXX, 4: 795-812.
- Bachelard G.
1974 *La terre et les rêveries du repos*, J. Corti, Paris.
- Bandyobadhyay R. - Morais D.
2005 *Representative Dissonance: India's Self and Western Image*, in «Annals of Tourism Research», XXXII, 4: 1006-1021.
- Benjamin W.
2002 *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Gallimard, Paris.
- Collier M.
2001 *Approaches to Analysis in Visual Anthropology*, in Leeuwen T. Van - Jewitt C., *Handbook of Visual Analysis*, Sage Publications, London.
- Crompton J.L.
1979 *Motivations for Pleasure Vacations*, in «Annals of Tourism Research», VI, 4: 408-424.
- Dann G.
1979 *Tourist Motivation: An Appraisal*, in «Annals of Tourism Research», VIII, 2: 187-219.
- Deleuze G.
1985 *Cinéma 2 : L'image-temps*, Les éditions de Minuit, Paris.
- Echtner C.M. - Prasad P.
2003 *The context of Third World Tourism Marketing*, in «Annals of Tourism Research», XXX, 1: 660-682.
- Goossens C.
2000 *Tourism Information an Pleasure Motivation*, in «Annals of Tourism Research», XXVII, 2.
- Gosden C.
2004 *Archeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Hollinshead K.
1999 *Tourism as Public Culture: Horne's Ideological Commentary on the Legerdemain of Tourism*, in «International Journal of Tourism Research», I, 1: 267-292.
- Horne D.
1992 *The intelligent Tourist*, Margaret Gee Holding, McMahon's Point, Australia.
- Lanfant M.-F.
2004 *International Tourism, Internationalization and the Challenge to Identity*, in Williams 2004.
- Lemkachar N.
1995 *By of Hammamet (cour- métrage)*, ONTT, Tunis, durée 12 minutes.
- MacCannell D.
1976 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Schocken Books, New York.
- Michel F.
2004 *Désir d'ailleurs : essai d'anthropologie de voyages*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- Morgan N. - Pritchard A.
1998 *Tourism Promotion and Power: Creating Images, Creating Identities*, John Willy and Sons, London.
- Peressini M.
1998 *La question du social : conclusion*, in *Les musées et la diversité culturelle. Collection : Les Cahiers du Musée de la civilisation (La pratique muséale)*, Musée de la Civilisation, Québec: 89-110.
- Pritchard A. - Morgan N.
2001 *Culture, Identity and Tourism Representation: marketing Cymru or Wales?*, in «Tourism Management», XXII, 22: 167-179.
- Saidi H.
2005 *Tunisia in the Imagination of the Western Tourist: Reflexes and Mechanisms of Theatricality*, in Peressini M. - Hadj-Moussa R. (a cura di), *The Mediterranean Reconsidered: Representations, Emergences, Recompositions*, Canadian Museum of Civilization, Gatineau: 91-108.
- Shurmer-Smith P. - Hannam K.
1994 *Worlds of Desire, Realms of Power: A cultural Geography*, Arnold, London.
- Trisededder R.
2004 *Tourism and Sacred Landscapes*, in Williams 2004.
- Urbain J.-D.
1993 *L'idiot du voyage : histoire de touristes*, Payot, Paris.
1994 *Sur la plage : mœurs et coutumes balnéaires (XIXème-XXème siècle)*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- Williams S.
2004 (a cura di) *Tourism: Critical Concepts in the Social Sciences*, Routledge, London-New York, Volume I.

Antonino Cusumano

Ascoltare la crescita del grano.

*Minori stranieri e integrazione linguistica a Mazara del Vallo **

Quando ci interroghiamo sull'immigrazione e sugli immigrati, in realtà ci interroghiamo sulla nostra società e su noi stessi. Gli immigrati per il fatto stesso di esistere tra di noi, di abitare e lavorare accanto a noi, ci costringono a ragionare sui nostri modi di vivere e di pensare, sul senso di ciò che facciamo, dei gesti che compiamo, delle parole che diciamo, delle identità che agiamo o rivendichiamo. Quando parliamo di loro, parliamo in verità di noi stessi. Il loro sguardo su di noi ci spinge a vedere per la prima volta quanto di noi ignoravamo o a rivedere piuttosto ciò che di noi pensiamo, ciò che degli altri ci rappresentiamo. La loro presenza ingombrante sembra dar voce e corpo alle nostre paure, ai nostri fantasmi, alle nostre ossessioni. Così che mentre scopriamo la diversità degli altri, allo stesso tempo comprendiamo meglio chi siamo. Come ha osservato Sayad, «si parla di *funzione specchio* dell'immigrazione, cioè dell'occasione privilegiata che essa costituisce per rendere palese ciò che è latente nella costituzione e nel funzionamento di un ordine sociale, per smascherare ciò che è mascherato, per rivelare ciò che si ha interesse a ignorare e lasciare in uno stato di 'innocenza' o ignoranza sociale, per portare alla luce o ingrandire (ecco l'effetto specchio) ciò che abitualmente è nascosto nell'inconscio sociale ed è perciò votato a rimanere nell'ombra, allo stato di segreto o non pensato sociale» (Sayad 1996: 10).

L'immigrazione è prima di tutto un test probatorio della nostra memoria collettiva. Non è forse vero che non c'è stereotipo più infamante scagliato contro gli immigrati di oggi che non sia già stato usato contro di noi, nella nostra secolare esperienza di emigrati nel mondo? Ce lo ha recentemente ricordato Gian Antonio Stella, che con intelligenza e ricchezza di documentazione ha ricostruito le drammatiche e dimenticate vicende di quando eravamo noi i clandestini e anche noi eravamo accusati di rubare il lavoro agli altri, di esportare criminalità un po' dappertutto. Se non avessimo rimosso quella storia, che non è mai diventata senso comune e coscienza nazionale, ci ricorderemo che eravamo così sporchi «che ci era vietato l'accesso alle sale d'aspetto di terza classe alla stazione di Basilea e dovevamo tenere nascosti i bambini come Anna Frank in una Svizzera dove era proibito portarceli dietro» (Stella 2002: 7).

A volte, c'è da chiedersi se l'integrazione, prima di essere una questione che riguarda gli immigrati stranieri che vivono nelle nostre città, non sia un problema aper-

to per noi, per noi cittadini. Forse, paradossalmente, il nodo centrale dell'immigrazione non sta nel nostro rapporto con gli immigrati, nel nostro modo di essere più o meno sensibili alle loro vicende, non sta nemmeno nella nostra capacità o incapacità di capire l'altro. Sta probabilmente nel difetto di conoscenza di noi stessi, nella debolezza della nostra memoria storica, nella precarietà del nostro senso di appartenenza. Quanto più incerta e insicura è la coscienza della nostra identità storico-culturale, tanto più opaco sarà il nostro sguardo sull'altro, tanto più ambigua e contraddittoria si rivelerà la nostra percezione dell'alterità.

L'immigrazione è un formidabile *test* della tenuta democratica delle nostre comunità, è specchio esemplare delle contraddizioni interne alla società sviluppata, cartina di tornasole dei suoi punti di forza e di debolezza, nervo scoperto nel corpo del nostro sistema di convivenza civile, catalizzatore di conflitti materiali e simbolici e di retoriche ideologiche e politiche. Può diventare l'innescò per far esplodere le tante mine vaganti del nostro stato sociale, del nostro debole *welfare state*, può diventare un altro degli endemici elementi critici, di disfacimento e di attrito di questo nostro già così scardinato Paese. A guardar bene, però, non c'è chi non veda che sul piano strettamente economico il radicamento della manodopera straniera nel tessuto produttivo italiano garantisce la sostenibilità del regime previdenziale e la continuità di attività destinate altrimenti al collasso. In tutta evidenza la nostra società sarebbe non solo più povera ma anche più degradata e disgregata senza la flessibilità, l'adattabilità e l'affidabilità assicurate dalla forza lavoro immigrata.

Se guardiamo poi agli aspetti meno contingenti e meno appariscenti, l'immigrazione è anche una grande leva del cambiamento, lascia intravedere il profilo di nuovi orizzonti, ci aiuta ad «ascoltare la crescita del grano», come direbbe Lévi-Strauss (1967: 143), a percepire cioè «le vocazioni a vivere insieme che la storia tiene in serbo», i battiti più flebili, le potenzialità segrete, i piccoli e invisibili mutamenti che si preparano nel sottosuolo più profondo della società. Di questi movimenti carsici e impercettibili sono protagoniste le seconde generazioni degli immigrati, ma anche le famiglie e soprattutto le donne, i cui comportamenti sono destinati a destrutturare i progetti e le prospettive migratorie, introducendo nuove e dirimpenti variabili e segnando un oggettivo momento di discontinuità, un punto di snodo strategico nel pro-

cesso d'integrazione socioculturale. In emigrazione la famiglia è il luogo d'insorgenza e di ricomposizione delle tensioni e dei conflitti, dei ripiegamenti protettivi e delle solidarietà rassicuranti, ma anche e soprattutto delle negoziazioni e degli adattamenti, della revisione nei rapporti con l'esterno e nelle dinamiche intergenerazionali. Da qui, dal ruolo di mediazione e di cambiamento esercitato dalle famiglie migrate, dalle scelte dei loro figli, nati, socializzati e scolarizzati nel Paese d'immigrazione, si può intravedere quale futuro si prepara nell'orizzonte demografico e antropologico delle nostre città. Si può comprendere meglio la realtà italiana dove, lentamente e faticosamente, dentro le scuole e nelle strade, sta crescendo una generazione particolare di giovani, diversi rispetto ai loro genitori perché a contatto con i modelli di ibridazione culturale prodotti dalla globalizzazione del nostro tempo ma diversi anche rispetto ai loro coetanei italiani perché comunque segnati e identificati dall'appartenenza etnica dei loro padri.

Caduta per sempre la vecchia ipotesi teorica che configurava i processi migratori come una sorta di percorso unidirezionale con una traiettoria obbligata, dall'acculturazione degli immigrati alla loro assimilazione entro la società ospitante, fino all'integrazione interpretata come trasformazione dello straniero in un vero e proprio nativo, va prendendo forma oggi una nuova percezione dei movimenti e delle prospettive di migrazione, alla luce di quella «connettività complessa» (Tomlinson 2001) che rende sempre più diffusa l'esperienza del nomadismo su scala planetaria e sempre meno definitive e reciprocamente esclusive le dinamiche di insediamento o di ritorno. In questa nuova dimensione spaziotemporale che tende a connettere luoghi, attività e soggetti in una rete globale di relazioni virtuali ed extraterritoriali, è possibile che nell'iter di formazione dell'identità dei giovani di origine straniera coesistano e si sovrappongono, senza apparenti contraddizioni, pratiche e riferimenti ideologici non riconducibili ad un unico modello né a un unico codice culturale. Tanto più che tra quanti sono nati in Italia o vi sono arrivati in età prescolare e hanno alle spalle famiglie strutturate e stabilizzate, sembra prevalere la dichiarazione esplicita della doppia appartenenza etnica, la volontà di situarsi *in-between*, la capacità di articolare e gestire i legami tra il qui e l'altrove in un processo dialetticamente aperto a scambi e continui riposizionamenti. «Molti di loro avvertono confusamente la sensazione che le radici non possono più affondare in nessun luogo specifico: la terra d'origine non è più parte del quotidiano, ma viene percepita attraverso la ricostruzione del proprio immaginario, a partire dagli elementi conoscitivi che si hanno a disposizione, mentre il quotidiano della vita in Italia viene attraversato da un senso – per alcuni più sottile, per altri più evidente – di provvisorietà e di distanza. Anche per questo, le identificazioni non possono essere appartenenze radicate in modo irreversibile, ma relative al contesto e alla sua volatilità» (Rebughini 2005: 141).

Niente affatto omogenea al proprio interno è questa generazione di figli d'immigrati impegnati nel delicato e difficile inserimento nel tessuto socioculturale del nostro Paese. Le variabili riguardano l'età, la situazione familiare, il capitale culturale dei genitori, ma anche le opportunità offerte dalla comunità locale, il sistema delle relazioni interpersonali, il contesto sociale più o meno accogliente, più o meno attento ai loro bisogni. Accanto ai giovani che si muovono in modo disinvolto, a seconda degli ambiti in cui agiscono, tra diversi modelli identitari e si riconoscono in una elaborazione cumulativa piuttosto che sostitutiva di simboli e valori, altri, invece, sembrano vivere con disagio e senso di estraniamento la distanza comunque avvertita sia dalla cultura tradizionale dei padri che da quella condivisa dai coetanei italiani. Agli adolescenti che tendono al mimetismo e all'accettazione delle abitudini e degli stili di vita occidentali, fanno da contrappunto quanti, invece, verbalizzano un netto rifiuto della società di adozione, una chiusura verso l'esterno e un ripiegamento verso il culto e la difesa di un'identità etnica, miticamente e spesso acriticamente assunta come recupero delle origini. Non è possibile stabilire, in astratto e in generale, i modelli identitari che si affermeranno presso le seconde generazioni nell'orizzonte antropologico delle comunità immigrate. I giochi della convivenza "interetnica" sono aperti e gli esiti ancora del tutto indeterminati, oscillanti tra inclusione ed esclusione, sull'asse delle contrapposte spinte centripete e centrifughe. La verità è che, nella dimensione esperienziale della vita quotidiana, l'identità non è qualcosa che «possediamo» ma è soprattutto qualcosa che «facciamo» e può significare cose diverse a seconda dei contesti situazionali, essendo la loro coesistenza funzionale ad una prassi che postula una «doppia competenza discorsiva», una duttilità dinamica di negoziazioni. «La cultura è due cose allo stesso tempo, cioè una costruzione discorsiva duale. È la ri-costruzione conservativa di un'essenza reificata in un dato momento, e la nuova costruzione esplorativa di un'azione processuale nel momento successivo. Essa oscilla tra questi due poli, e sta proprio qui la complessità e la bellezza dialettica del concetto» (Baumann 2003: 101). È certo, però, che osservare le rappresentazioni che i giovani figli degli immigrati fanno della loro vita familiare, l'immagine che forniscono di se stessi e degli altri, non serve soltanto per capire quanto influisca nella loro esperienza di socializzazione e di acculturazione l'essere adolescente e quanto l'essere straniero, serve anche per conoscere quanto si sentano italiani e quanto ancora invece diversi, per individuare infine le possibili traiettorie di integrazione, gli orientamenti prevalenti, le direzioni verso le quali la società contemporanea sta mutando e in quali forme sta plasmando il nostro futuro.

Fra le tante domande che gli immigrati ci pongono, pongono al nostro Paese, con la loro presenza, con la loro esistenza, alcune sono davvero cruciali e riguardano il senso ultimo del nostro stare insieme come comunità, il

sentimento di appartenenza alla città, il concetto di cittadinanza, la questione dei diritti civili fondamentali, i nodi costitutivi della nostra identità culturale. Se in fondo siamo qui è perché gli immigrati ci hanno posto in modo inequivocabile e radicale almeno due problemi: quale scuola è possibile in una società pluri-etnica, quale lingua è giusto insegnare e come insegnarla. Lascio evidentemente ai linguisti l'analisi di queste specifiche questioni. Per parte mia mi limiterò a fare ai margini alcune osservazioni a partire da uno speciale osservatorio, una città, Mazara del Vallo, che ha maturato una esperienza pluriennale nella storia recente dell'immigrazione straniera.

Non si è probabilmente riflettuto abbastanza che la grande questione del nostro tempo, i rapporti tra Islam e Occidente – una questione mal posta, solo che si consideri che si definisce sulla base di due categorie per se stesse ambigue, proprio perché declinate al singolare e in astratto – questa questione passa comunque attraverso i processi di integrazione degli immigrati maghrebini in Europa, in Italia, in Sicilia, per cui c'è da chiedersi se sia ancora utile parlare di Islam e Occidente quando l'Islam è già *in* Occidente e si prepara a diventare Islam *di* Occidente (Allievi 2003: XI).

Mazara del Vallo, avamposto dell'Africa maghrebina ed estrema frontiera dell'Europa, si offre come luogo privilegiato per un confronto tra Islam e Occidente, liberati entrambi da schematismi metastorici e monolitici. La città che ha conosciuto per prima in Sicilia la conquista araba nell'827 registra da più di trent'anni una presenza stabile di immigrati tunisini e delle loro famiglie. I successi e i limiti della convivenza fin qui realizzata possono essere meglio letti e interpretati nel contesto di una riflessione che spieghi quanto conflitto sia necessario per una possibile integrazione etnica, quali spazi e strumenti siano praticabili nelle dinamiche del multiculturalismo euro-arabo, quale patrimonio storico e culturale possa essere condiviso in una prospettiva di memorie comuni, quale destino, infine, abbiano le identità delle giovani generazioni di maghrebini nelle città italiane in cui sempre più numerosi nascono ma di cui stentano ad acquisire i diritti di cittadinanza.

Una città che ospita una comunità insediata in una fase precedente ai flussi migratori che hanno investito la Penisola, che ha dunque conosciuto la prima immigrazione straniera in Italia, avendo alle spalle una storia abbastanza matura del fenomeno, può essere davvero considerata osservatorio e laboratorio di germinazione e sperimentazione di interessanti dinamiche sociali e culturali per capire quale modello di integrazione è praticabile, quale futuro è possibile progettare, quale forma di vita urbana è ipotizzabile nei percorsi e nei processi di costruzione delle nuove cittadinanze. Tanto più che Mazara detiene il primato della presenza di minori stranieri residenti (circa il 50% di tutta la comunità), la gran parte dei quali sono nati dove oggi vivono e studiano.

La città è una grande occasione educante, può essere

luogo di inclusione e di aggregazione quanto di esclusione e di separazione. Sono i figli degli immigrati i soggetti attivi di questa sfida, è la loro presenza dentro un sistema di identità fortemente contraddittorio a porre in modo radicale il problema della cittadinanza, del riconoscimento dei diritti civili, della necessità di mediazione delle culture e dei conflitti. In queste vicende la dimensione locale non è marginale ma centrale. Nelle comunità, piccole e grandi, dove ogni giorno si confrontano e si incrociano gli orizzonti esistenziali e culturali di immigrati e cittadini, si decide, infatti, il futuro degli uni e degli altri, un destino in fondo comune, legato com'è all'incontro tra due generazioni di giovani e alle risposte che sapranno elaborare insieme i figli dei lavoratori stranieri e quelli delle famiglie autoctone. Dalle politiche sociali che ciascun ente locale saprà mettere in campo dipenderà molto probabilmente gran parte del successo di questo incontro.

Mazara è città frontiera e confine. In quanto frontiera mette a contatto, accoglie e mescola uomini e cose, tenta e anticipa nuove esperienze, sfuma le differenze, tende ad includere più che ad escludere. In quanto confine, invece, segna linee di demarcazione e di difesa, chiude e delimita il territorio, definisce le identità e sottolinea le alterità, tende a separare più che ad unire. *Limes* o *finis terrae* ma anche *limen*, passaggio verso altre terre, osservatorio di altri mondi, laboratorio di altre frontiere, la città è stretta tra due sponde, tra i margini di due continenti, tra i poli estremi di due spinte contrapposte e sembra essere destinata ad oscillare nella doppiezza e nell'ambivalenza del ruolo che la natura e la storia le hanno assegnato.

Quel Canale che noi chiamiamo «di Sicilia» e che nella riva sud del Mediterraneo chiamano «di Tunisi», si trova nel punto d'incrocio di quel movimento pendolare che da millenni investe e percorre in profondità le vicende umane delle comunità che vi si affacciano. Quel breve tratto di mare è sempre stato via di comunicazione e di scambio, luogo di negozi e di traffici ma anche di antiche e nuove guerre puniche, di tensioni e di sfide, di persecuzioni e ritorsioni. Ieri erano i contadini e i pescatori trapanesi e mazaresi, tonnaroti e corallari, a cercare fortuna nelle acque di Capo Bon e nelle terre degli «infedeli». Oggi sono soprattutto i maghrebini a spingersi sulle nostre coste e a pescare sulle nostre imbarcazioni.

Frontiere e confini attraversano la comunità straniera quanto quella autoctona. C'è un oggettivo radicamento e un generale riconoscimento della presenza degli stranieri ma non c'è, o non c'è ancora, interazione o scambio. I tunisini premono ai confini, cercano di trovare il loro «posto» all'interno della società di adozione, ne segnano con propri elementi distintivi gli spazi e i percorsi. Le due comunità si guardano, si rispettano e si rispecchiano specularmente, nel senso di riprodurre al loro interno strutture e gerarchie parallele e autoreferenziali. Tunisini e mazaresi abitano la stessa città ma di essa vivono e partecipano luoghi e territori diversi. La distanza sociale e il regime di separatezza trovano conferma nel modesto numero dei

matrimoni misti fino ad oggi realizzati: appena trentasei, di cui meno di un quarto vedono un uomo italiano unirsi ad una tunisina.

I figli degli immigrati nati a Mazara – più di 2.000 in trent'anni – sembrano, in verità, abitare sulla soglia della città, in una sorta di terra di nessuno. Se il luogo di nascita è parte fondante dell'identità individuale e sociale, a questi bambini che non sono stranieri e non sono italiani è di fatto negato il diritto di esistere. Iscritti all'anagrafe del comune siciliano, non posseggono la cittadinanza italiana. Entrano nelle aule di un edificio mazaese di cui sono ospiti ma frequentano le lezioni nelle pluriclassi dell'elementare tunisina, tenute rigorosamente in lingua araba da insegnanti inviati da Tunisi. Usano la lingua del Corano, l'arabo classico, a scuola, ma parlano la lingua materna a casa e in famiglia, l'arabo moderno o uno dei numerosi idiomi diffusi nella regione nord-sahariana. Comunicano nel dialetto siciliano per strada con i coetanei mazaresi e imparano l'italiano seguendo i programmi della televisione. Il plurilinguismo è ricchezza e duttilità culturale, ma può rischiare anche di produrre, se non è sostenuto da interventi coerenti e coordinati, disagi, disorientamento e perfino afasia. «La lingua non è un vestito – ci ha insegnato De Mauro (1992: 79) – è oggetto di un investimento, anzi di un coinvolgimento psicofisico [...]. Altro che vestito, il rapporto con la lingua materna fa parte della carne, del sangue di un essere umano». Da qui l'importanza strategica del percorso di apprendimento linguistico nel processo di integrazione civile e culturale degli immigrati, se è vero che imparare una lingua significa contestualmente interiorizzare orientamenti ideologici e grammatiche comportamentali, pratiche e valori impliciti, modi di essere e di rappresentare il mondo. Di tutte le appartenenze la lingua è, infatti, quella più determinante, in quanto fattore d'identità e strumento di comunicazione attraverso il quale si esprimono, in modo articolato, pensieri e sentimento, l'esperienza razionale ed affettiva dell'individuo. Che la lingua materna rappresenti un forte elemento di identificazione è principio ancora più vero e cogente per quanto riguarda l'arabo, che è lingua sacra per i musulmani, in quanto parola di Dio, forma e sostanza del Corano che i musulmani debbono imparare fin da bambini a leggere e a studiare.

Nei processi d'acculturazione le competenze linguistiche rappresentano un indicatore sensibile e attendibile dei livelli d'integrazione, una sicura discriminante: la collettività etnica è prima di tutto una comunità linguistica, all'interno della quale l'appartenenza si rafforza e si rende concretamente riconoscibile proprio in quanto spazio in cui gli uomini parlano la medesima lingua. Di norma, nei contesti d'immigrazione, il mondo informale della vita quotidiana, degli affetti familiari e delle relazioni amicali è contrassegnato dall'uso della lingua materna, mentre l'italiano, di cui si ha sovente una padronanza limitata o approssimativa, è la lingua delle istituzioni e del lavoro, delle poche conoscenze strumentali. Ai figli degli immigrati

stranieri è affidato il compito di forzare questi confini, di rimescolare le carte e di contaminare gli ambiti d'utilizzazione linguistica, di rinnovare il patrimonio lessicale ereditato e di ampliare e incrementare conoscenze tecniche e abilità pratiche dell'italiano. Alla scuola è assegnato il ruolo di guidare e accompagnare i giovani in questo percorso, di favorire la disposizione culturale alla varietà e alla permeabilità dei codici linguistici, di valorizzare ogni forma di contatto e di passaggio da una lingua all'altra, da una cultura all'altra, per superare pregiudizi ed etnocentrismi ed educare a una società aperta e pluralista.

Così non è per i piccoli studenti della scuola tunisina a Mazara che quando concludono il ciclo della primaria non hanno nessuna padronanza della lingua del Paese in cui sono nati e risiedono. Proseguire gli studi presso la scuola media italiana, come sempre più frequentemente accade in alternativa al rientro in Tunisia, comporta un prezzo molto elevato, dal momento che, come è ovvio, i ritardi accumulati nell'uso della lingua italiana, soprattutto a livello della lettura e della scrittura, hanno pesanti ripercussioni nei processi di apprendimento. Stretto tra il desiderio di restare e le delusioni degli insuccessi scolastici, tra la speranza di un riscatto economico e sociale e l'accusa o la sottile percezione di tradire le proprie origini, il figlio degli immigrati si trova oggettivamente esposto a situazioni conflittuali, costretto a fare riferimento ad un duplice sistema di alleanze, a dividersi tra fedeltà contraddittorie. L'ambivalenza può tuttavia risolversi positivamente se nell'unità familiare egli trova la mediazione e la ricomposizione dei dissidi, se scopre nella madre la figura che assolve al ruolo di *trait d'union* tra memoria e progetto, tra nostalgia e futuro. Tanto più che per lui, che non ha nemmeno visto la luce nel Paese di cui porta la nazionalità, il ritorno sarebbe sinonimo di prima emigrazione, il rimpatrio una sorta di sradicamento. A differenza dei padri che, praticando la pesca, vivono più a mare che sulla terraferma e prendono comunque stanza vicino ai confini rinserrandosi all'interno dei propri territori fidati, i giovani tunisini sembrano voler «sporgersi sui confini» per esplorare nuovi orizzonti umani e culturali.

Pur nella solitudine e nella disarmata vulnerabilità, molti tra le nuove generazioni hanno già intrapreso questo difficile cammino lungo le frontiere delle due comunità, dialogando e negoziando dentro quello spazio comune che è offerto dalla società dei consumi. Gli oggetti, come si sa, circolano più facilmente e più rapidamente dei pensieri, sono più potenti delle idee, sono idee essi stessi, dal momento che orientano e influenzano il nostro modo di vivere e di comunicare. Nel mediare i nostri rapporti interpersonali, essi sono veicoli e supporti dell'identità individuale. I giovani tunisini che sempre più sovente ricorrono all'acquisto di scooter, all'impiego dei telefonini o alla scelta di capi di abbigliamento secondo la moda occidentale partecipano del mondo in cui aspirano ad entrare. Se è vero che alla circolazione dei beni materiali non si accompagna meccanicamente la volontà di inserimen-

to degli immigrati nella società di adozione, è anche vero però che ad essa si attribuisce il potere di riscattare dalla marginalità, ad essa corrisponde una certa penetrazione di precisi modelli ideologici e culturali. Tra la mimesi familiare e la spinta all'emancipazione individuale le seconde generazioni maturano sui banchi di scuola e, ancor più, davanti ai programmi televisivi, aspettative, interessi e stili di vita che tendono, da un lato, a ricalcare quelli dei coetanei italiani e a rifiutare, dall'altro, i modelli di acritica subalternità alla tradizione proposti dai padri. Le giovani adolescenti sono indotte a seguire abitudini e mode occidentali, sono tentate di vestire come le compagne, di chiedere libertà ed emancipazione, di sottrarsi alle regole della morale familiare. Nel mondo femminile, dove più radicate sono l'interiorizzazione e la subordinazione alle norme tradizionali, il percorso iniziatico alla cosiddetta «modernità» si complica di più sofferte rinunce e di più forti elementi di conflittualità. Soggette ad un controllo più assiduo da parte dei genitori, le ragazze, assai più dei fratelli, devono volta per volta negoziare i loro spazi di libertà personale, di movimento e di relazione con i coetanei. Può così capitare che norme religiose e pratiche culturali tradizionali si pieghino a torsioni e interpretazioni originali da parte di quelle giovani che cercano le più diverse soluzioni per sciogliere il nodo dell'incompatibilità tra il rispetto della volontà familiare e il loro soggettivo bisogno di indipendenza. Così, al contrario, può capitare che le ragazze accettino volentieri di portare il velo, vissuto non come costrizione ma come segno di personale e interiore autonomia, come recupero consapevole di un'appartenenza etnica riscoperta ed esibita.

Ai giovani che «si sporgono sui confini», rischiando anche di farsi tentare da ambigue prospettive di più facili e rapidi guadagni, la città offre spazi e occasioni per occultare e mimetizzare la propria identità più che per renderla pienamente percepibile e visibile. Le risposte ai loro bisogni sono essenzialmente declinate in forme private e individualistiche, volte ad incoraggiare e ad appagare desideri di consumo e di prestigio. Scarsissima è ancora l'attenzione pubblica per i problemi e le esigenze collettive degli immigrati, che la stessa comunità stenta ad interpretare e ad esprimere con completezza e autorevolezza. Del tutto assente appare la sensibilità amministrativa nei confronti di questa crescente presenza di minori stranieri che nelle aule delle scuole italiane sono spesso identificati nella categoria degli studenti «a rischio» e nelle strade della città corrono il pericolo di alimentare e incrementare le sacche di emarginazione e di devianza sociale.

Il paradosso di due scuole contigue e parallele sembra essere una metafora esemplare della rappresentazione sociale delle due comunità, quella immigrata e quella locale, l'una nicchia ospite dell'altra, embricata sul suo corpo, vicinissima eppure del tutto estranea, separata da una sorta di invisibile «cintura sanitaria» posta sulla soglia, ai limiti delle «acque territoriali», a protezione di eventuali «sconfinamenti». Nulla di più diseducativo dell'assenza di rap-

porti tra le due istituzioni scolastiche e nulla di più evidente dei ritardi e delle insufficienze ancora da superare nel processo di convivenza e di integrazione tra comunità immigrata e popolazione locale.

La logica sottesa a questa simmetrica e speculare separatezza sembra rispondere alla fenomenologia identificata da De Mauro (1992: 80) nel territorialismo linguistico del *cuius regio eius sermo*, che presiede a quelle ideologie di difesa dei diritti linguistici, legittime nelle buone intenzioni, ma ghezzanti nei risultati, dal momento che producono un *doppio monolinguisma obbligatorio*, secondo il convincimento che la lingua madre non deve essere messa in contatto con le altre. Sottraendosi alla sfida dell'accoglienza e del confronto, la Scuola come istituzione nel suo complesso, quella italiana non meno di quella tunisina, è venuta meno al suo statuto di fondazione, alle sue eminenti funzioni costitutive. Nei decenni di presenza «carsica» dei tunisini a Mazara, pochissime sono state le iniziative promosse dall'ente locale o da agenzie educative che hanno coinvolto le due comunità scolastiche. A tentare di aprire breccie e a supplire alle inerzie e alle manchevolezze delle strutture pubbliche sono stati impegnati, soprattutto se non esclusivamente, i soggetti sociali legati al volontariato e gli operatori professionalmente più avvertiti e sensibili. Sul terreno dei servizi è in prima fila la Caritas che, tra le altre iniziative, gestisce un centro sociale e conduce una proficua azione di sostegno scolastico a favore di immigrati adolescenti.

Se la scuola italiana è in notevole ritardo sul fronte dell'integrazione dei minori stranieri, quella tunisina, fondata a Mazara nel 1981, appare irretita da un rigido apparato politico-statuale che governa in modo centralistico e burocratico la domanda pubblica d'istruzione. Luogo di socializzazione dei sentimenti nazionali, di quella patria che i bambini cominciano a conoscere attraverso le carte geografiche, la bandiera e l'immagine del Presidente, la scuola posta sotto la direzione del Consolato Generale di Palermo, frequentata da poco più di un centinaio di alunni, sembra impegnata a contrastare qualsiasi tentativo di libera costruzione di nuove cittadinanze. Tra le pareti di quelle aule nessuna finestra si apre sulla città e sul mondo circostante e un unico grande progetto è fermamente e ostinatamente perseguito: quello del ritorno. Nella consapevolezza che quanto è investito sui figli dei migranti servirà al futuro della nazione, insegnanti e famiglie sono faticosamente dediti a rafforzare i legami culturali dei fanciulli con il Paese dei loro padri, a coltivare miti e nostalgie, a scavare trincee a difesa del patrimonio etnico. Nel salvaguardare lingua, religione e tradizioni del mondo arabo, l'azione della scuola nazionale tunisina, che certo non è un'istituzione di puro insegnamento islamico né tanto meno una *madrasa*, finisce però con l'emarginare e ghezzare i giovani studenti, accentuando il distacco dalla realtà ambientale e sociale in cui essi vivono, disincentivando o frustrando ogni loro possibilità d'inserimento negli istituti italiani d'istruzione secondaria. Così è stato

almeno fino a qualche anno fa. Oggi sembra farsi strada una significativa inversione di tendenza. Anche nelle scelte scolastiche si avvertono i primi segni di discontinuità rispetto al passato.

Quegli alunni tunisini che attualmente frequentano le scuole mazaresi – circa 400, distribuiti in ogni ordine e grado – rappresentano una svolta nel contesto del fenomeno migratorio, una grande rivoluzione nell'orizzonte dei progetti di ognuna di quelle famiglie che ha deciso di offrire ai propri figli l'opportunità di studiare, di abitare e di vivere nel Paese dove probabilmente troveranno lavoro. Nuove aspirazioni, aspettative per la riuscita dei programmi, speranze in un inserimento meno precario e più paritario muovono alcuni immigrati a modificare le strategie di adattamento, spingono a iscrivere i bambini già a sei anni nelle elementari italiane. La decisione non è senza costi e senza rischi. Il prezzo da pagare è spesso l'umiliazione prodotta dalla selezione o dall'insuccesso scolastico. Paradossalmente, se l'alunno avanza con profitto nel corso degli studi, i rapporti con i familiari potrebbero diventare progressivamente più problematici, in corrispondenza della distanza che può sempre più dilatarsi tra il mondo conosciuto e partecipato attraverso la scuola italiana e quello trasmesso, rappresentato ed ereditato dai genitori. Ma il rischio più grave è quello di restare nel guado, di perdere cioè il possesso della propria lingua senza imparare quella del nuovo Paese, per effetto di quel bilinguismo «sottrattivo» o «imperfetto» (Vedovelli 2002) che finisce col produrre una padronanza ridotta delle due lingue, il cosiddetto «semilinguismo».

Proseguire gli studi nelle scuole medie italiane, dopo aver frequentato le elementari tunisine, è una scelta difficile ma diventa quasi obbligata se si vuole salvare l'unità della famiglia, se si vuole evitare che il figlio nato a Mazara e mandato in Tunisia si senta, come spesso è accaduto, sradicato dai luoghi di origine ed emigrato anche lui in terra straniera. Una decisione ancor più problematica e per ciò stesso più coraggiosa è certamente quella di «saltare» la scuola tunisina e di entrare in quella italiana già a partire dalla materna. È quanto si sta registrando da qualche anno, nel rovesciamento di quella tendenza che in passato privilegiava l'iscrizione alla scuola tunisina rispetto a quella italiana.

L'analisi della situazione linguistica degli alunni tunisini, la cui lingua madre è assai diversa dall'italiano, rende conto di quali compiti nuovi e non semplici si prospettano per la scuola italiana, ancora sostanzialmente attardata su atteggiamenti normativi e selettivi nell'insegnamento, su una pratica monoculturale che della lingua seleziona una sola varietà, quella scritta o letteraria. A fronte dell'irruzione dell'Altro, le istituzioni scolastiche, nella maggior parte dei casi, si preoccupano di fare della seconda lingua la prima, senza conoscere né valorizzare il patrimonio linguistico di cui l'alunno è già in possesso, senza considerare che quanto è ritenuto ostacolo – o addirittura assimilato ad un handicap vero e proprio – per l'ap-

prendimento dell'italiano è invece presupposto indispensabile per impararlo più facilmente, è sapere aggiuntivo, una riserva di competenze alla quale attingere e dalla quale muovere per attivare i processi di comunicazione e di comprensione. Tanto più che la lingua italiana per i figli degli immigrati scolarizzati nel nostro Paese se non è, come è ovvio, lingua materna non è neppure *tout court* lingua straniera, vera e propria L2, essendo diffusa nel contesto in cui essi vivono e acquisita pertanto, in modo implicito e irriflesso, anche fuori dalla scuola, per strada, attraverso i media. I percorsi di apprendimento sono dunque oggettivamente diversi da quelli che segnano le tappe del processo convenzionale di acquisizione esplicita e intenzionale di un nuovo codice linguistico.

Si consideri altresì che nella strategia identitaria di non pochi adolescenti nati a Mazara e tendenzialmente orientati ad evitare le relazioni con i connazionali, la lingua italiana rappresenta il più concreto salvacondotto della cittadinanza a cui aspirano e nel suo graduale apprendimento è descritta e notificata la distanza che li separa dai genitori e dal loro Paese d'origine. Quest'ultimo è un luogo dove passare le vacanze, dove tenere comportamenti più controllati. Nessuna nostalgia muove il loro sguardo verso la Tunisia dei padri, né nutrono alcun progetto di ritorno. Alle domande dei familiari che parlano solo la lingua araba essi, a volte, rispondono in italiano e a loro si sostituiscono nel farsi interpreti in occasione di comunicazioni pubbliche di tipo formale.

Di norma, per gli alunni non italofoeni la lingua adottata in casa è quella dei genitori, ma l'italiano non è del tutto estraneo: vi entra attraverso la televisione, i contatti con i vicini e i coetanei, le relazioni sociali extradomestiche. Il bilinguismo, seppure incompiuto, è dunque nella realtà dei fatti e nelle necessità del vivere quotidiano. L'italiano che conoscono i padri è quella sorta di lingua franca parlata dai marinai tunisini sui pescherecci, un lessico limitato agli usi di bordo, un misto di dialetto siciliano, di arabo-tunisino e di tecnicismi gergali, di modesta utilità nelle relazioni sociali più complesse. I figli parlano una lingua con i familiari a casa e un'altra con i compagni di scuola e di gioco. Tra i due sistemi linguistici, con funzioni rispettivamente diverse perché riferiti a tempi e spazi d'uso differenti, non c'è apparentemente conflitto, ma le tensioni e i disagi materiali e ambientali hanno precise ripercussioni nella psicologia delle motivazioni allo studio e nei processi di apprendimento della seconda lingua. Si può vivere pertanto l'esperienza bilingue in modo sofferto, non come una sintesi ma come una doppia mutilazione, il nodo visibile di contraddizioni irrisolte. Può accadere allora, soprattutto quando la scuola non riconosce alcun valore alla lingua e alla cultura dell'alunno straniero, che insorgano forme di amnesia dell'idioma materno, competenze ridotte o solo passive dell'italiano, dannose commistioni e interferenze tra i due codici linguistici. Se i procedimenti di acquisizione della seconda lingua coincideranno con i meccanismi che portano alla perdita pro-

gressiva della prima, le fratture e le contraddizioni all'interno della famiglia potrebbero rischiare di essere destabilizzanti e il divario che separa la prima e la seconda generazione degli immigrati potrebbe essere destinato ad aumentare. Accade così che mentre molti stentano ad imparare l'italiano, alcuni cominciano già ad abbandonare l'uso della scrittura araba, si mostrano incerti nelle conoscenze grammaticali e formali dell'idioma materno. È accertato che al rarefarsi delle competenze della lingua di origine si accompagna un depauperamento delle possibilità espressive e comunicative degli studenti, i quali denunciano problemi non solo di apprendimento ma anche di socializzazione.

I tempi per diventare italofoeni variano evidentemente da un soggetto all'altro, in base all'età, alla lingua familiare e alle condizioni sociali del nucleo. Influiscono, spesso in modo determinante, anche le esperienze scolastiche pregresse. Chi ha frequentato la scuola nazionale tunisina per quanto conosca in qualche misura la lingua francese non se ne avvantaggia affatto nell'apprendimento dell'italiano, da cui è rimasto escluso per l'intero ciclo della primaria. Per di più, la diversa, e per certi aspetti opposta, impostazione didattica e metodologica impone agli allievi notevoli sforzi di adattamento e di rielaborazione nell'applicazione agli studi. Tutti i giovani stranieri che frequentano le secondarie, unitamente alle maggiori difficoltà denunciate nell'apprendimento della lingua ad un livello più astratto e formalizzato, manifestano più o meno gravi instabilità nel sistema delle relazioni interpersonali e precarietà nella difficile costruzione dell'identità individuale, impigliata nella irriducibile ambivalenza tra l'eredità di un passato sempre più opaco e improbabile e la progettualità di un futuro ancora troppo vago e incerto.

Per rispondere alle carenze linguistiche, causa principale non solo degli insuccessi scolastici ma anche delle crisi socioculturali nella crescita dei minori, i corsi di sostegno individualizzato che solo alcune scuole, spesso per abnegazione volontaria di suoi sensibili operatori, riescono a predisporre sono generose e apprezzabili iniziative, interventi tanto più efficaci se condotti con l'appoggio della figura di un mediatore che faciliti la comunicazione con le famiglie, se correlati ad un più ampio disegno educativo di carattere propriamente interculturale. Forse non è inutile ricordare che in numerose leggi e circolari ministeriali viene non solo solennemente sancito l'obbligo scolastico per i minori stranieri residenti in Italia, ma si fa esplicito riferimento al «necessario adattamento dei programmi di insegnamento», a «percorsi di alfabetizzazione» e «all'opera di mediatori culturali qualificati» che rendano concretamente possibile la fruizione di questo diritto. Tanto più che Mazara si trova nella favorevole condizione di realizzare concretamente e pienamente la politica scolastica interculturale e la strategia didattica del bilinguismo, con oneri economici e sforzi logistici abbastanza contenuti, dal momento che nelle scuole la frequenza di minori stranieri è sostanzialmente

limitata alla rappresentanza di una sola nazionalità, quella tunisina. La specificità etnica rende praticabile l'organizzazione e la gestione dell'insegnamento della lingua di origine dei figli degli immigrati, che altrove, in città e in scuole ove siano presenti popolazioni e alunni di più lingue e culture diverse, si presentano oggettivamente più complesse e problematiche.

In questo senso, Mazara si offrirebbe come speciale laboratorio di sperimentazione di una società interculturale, solo che nelle sue scuole e nel *curriculum* di studi degli scolari si introducesse l'insegnamento della lingua e della cultura araba. È quanto hanno tentato di fare qualche anno fa il Cresm e il 1° Circolo Didattico con l'attuazione di programmi specifici di accoglienza per i bambini stranieri e la sperimentazione di un progetto d'integrazione scolastica, attraverso un modulo bilingue di due prime classi con alunni italiani e tunisini, che proponeva l'adozione di attività didattiche d'insegnamento misto, ovvero della lingua e della cultura araba e italiana insieme. Dopo tre anni di sperimentazione il progetto non è stato più finanziato dal Ministero, nonostante la crescente richiesta e il buon successo riscontrato.

Eppure questa è la strada da battere, perché solo quando bambini italiani e stranieri, a Mazara come altrove, diventeranno compagni di banco nella piena parità dei diritti e dei doveri, sarà possibile ipotizzare che diventino un giorno cittadini della stessa città, soggetti partecipi di una comunità democratica. Né il modello tunisino di scuola nazionale né quello italiano della scuola tradizionale sono attualmente in grado di costruire esempi di convivenza civile basati sul dialogo e il riconoscimento reciproco. Allo stato attuale le due scuole non comunicanti e autoreferenziali sembrano prefigurare e istituzionalizzare più una società multiculturale che interculturale, fondata cioè sulla separatezza piuttosto che sull'integrazione, su un modello di coesistenza in cui le culture si giustappongono senza incontrarsi, senza condividere spazi e servizi comuni, senza prevedere scambio, comunicazione, contaminazione. Se la scuola, come altri luoghi del «pubblico», non rende possibile e visibile il confronto, allora nella società rischiano di affermarsi quei pericolosi virus che stanno avvelenando il dibattito politico italiano, impegnato a proclamare la separazione dei diritti dai valori per imporre con ogni mezzo questi ultimi alle minoranze etniche.

Forse dovremmo prendere a prestito il modello pedagogico della «piazza», dove i bambini mazaresi e tunisini giocano a palla, rispettando le regole, le cose e le persone. Nel vivo delle attività ludiche e nelle aree comuni del quartiere le linee di confine sbiadiscono, le reciproche diffidenze si smorzano, cadono di colpo le piccole incomprensioni linguistiche. L'appartenenza territoriale, ancor più di quella etnica, sembra svolgere un ruolo decisivo nella formazione e strutturazione dei rapporti non solo infantili. Se è vero che le dinamiche di organizzazione dello spazio sono alla base dei processi di comunicazione e

di interazione, non c'è contesto più favorevole alla socializzazione dei giochi di gruppo all'aperto, che nelle norme interne della competizione fanno saltare le strutture categoriali imposte dall'esterno, rovesciando di segno alleanze e antagonismi. In questo senso, la piccola grande lezione che questo modello funzionale di relazioni involontariamente suggerisce non è affatto una prospettiva di idillica e equilibrata armonia, come, del resto, sa bene chi assiste ad una partita al pallone tra ragazzi. Più semplicemente, vorremmo mutuare dal campo di calcio su cui si esercitano le abilità di ciascuno le regole di partecipazione, il potere solidale e contrattuale delle modalità d'inclusione, le reti di appartenenza che prendono forma e forza dal fitto e incessante intrecciarsi dei ruoli e dei rapporti reciproci tra i giocatori impegnati nel medesimo rettangolo di gioco.

Fuori della metafora, nello spazio ben più ampio e complesso della società, la democrazia del nuovo millennio sarà formata da uomini e donne educati da una scuola rinnovata alla pratica di un nuovo diritto di cittadinanza, cittadini legati tra di loro non dagli antichi e romantici vincoli del sangue e della terra ma dalle ragioni più stringenti di un rifondato patto di convivenza civile, di leale e umana reciprocità. Ecco perché l'ambito locale è quello privilegiato per verificare i reali progressi raggiunti nella qualità della vita degli immigrati, per realizzare quell'integrazione culturale che è qualcosa di diverso dalla pura e semplice assimilazione e qualcosa di più della mera politica di accoglienza. Ecco perché nessuna giustapposizione di culture può mimare il dialogo se dietro le culture, le identità e le etnie non ci sono prima di tutto i diritti civili, se gli immigrati e i loro figli, cittadini dimezzati, cittadini *pro tempore*, non diventeranno cittadini *tout court*.

Probabilmente non è l'apprendimento della lingua che precede o risolve i problemi dell'integrazione sociale degli immigrati. È certo, tuttavia, che quando non si facilita, non si promuove e non si vuole l'integrazione, allora i giovani sono destinati a perdere la lingua materna senza imparare quella del nuovo Paese. L'alternativa all'omologazione e all'assimilazione culturale non è tuttavia il rigido e cieco ripiegamento all'interno della comunità con la conseguente ghettizzazione degli alunni in classi solo per arabofoni. Se la lingua e il suo padroneggiamento non sono mai fatti culturalmente neutrali, la scelta del bilinguismo per i figli degli immigrati tunisini equivale, da un lato, a non diventare ostaggio delle proprie origini e, dall'altro, a non essere costretti a negare pregiudizialmente i riferimenti identitari per essere accettati e accolti. Da qui l'ipotesi che la generazione successiva, destinata a vivere tra due culture di cui conoscerà e userà consapevolmente le lingue, a partire da queste ne costruirà lentamente una terza. Del resto, non si diventa italiani o europei senza conseguenze, senza che si perda o si guadagni qualcosa, nel gioco incessante del dare e dell'avere, nella dialettica che sfuma alcune differenze e

altre le conserva o le riplasma.

Se è vero che nel contesto transnazionale del nostro tempo le pratiche di ibridazione culturale passano attraverso i linguaggi e le culture giovanili, particolarmente permeabili alle reciproche contaminazioni, c'è da augurarsi che i giovani, i figli degli immigrati stranieri e dei cittadini italiani, costruiscano insieme, attraverso l'esperienza del dialogo e della convivenza, un mondo in cui le identità non siano minacciose clave da brandire per escludere ma beni e risorse da dividere o negoziare per includere o confrontarsi.

Forse i problemi dell'immigrazione non si risolvono dentro la scuola. Ma senza la scuola, una scuola rinnovata nella prospettiva antropologica a cominciare dall'educazione linguistica, non ci potrà essere integrazione sociale e civile per le giovani generazioni degli immigrati né la nostra società potrà dirsi davvero aperta e pienamente democratica. Si tratta di una grande prova di civiltà a cui il nostro Paese è chiamato in coerenza con tutte le convenzioni internazionali che garantiscono i diritti dei minori.

* Relazione tenuta nel Convegno «Italiano e stranieri. Lingua per scelta, lingua per necessità. Politiche culturali e pratiche didattiche», Palermo, 4 maggio 2005.

Riferimenti

- Allievi S.
2003 *Islam italiano*, Einaudi, Torino.
- Baumann G.
2003 *L'Enigma Multiculturale. Stati, Etnie, Religioni*, trad. it., il Mulino, Bologna.
- Cusumano A.
2000-01 *Interdipendenza senza integrazione e cittadini senza cittadinanza*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 3/4: 25-33.
- De Mauro T.
1992 *Aspetti linguistici di una società multiculturale*, in G. Tassinari - G. Ceccatelli Gurrieri - M. Giusti (a cura di), *Scuola e società multiculturale*, La Nuova Italia, Firenze: 75-82.
- Lévi-Strauss C.
1968 *Razza e storia e altri studi di antropologia*, trad. it., Einaudi Torino.
- Rebughini P.
2005 *Un futuro nell'ambivalenza*, in L. Leonini (a cura di), *Stranieri & Italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori*, Donzelli editore, Roma: 125-163.
- Sayad A.
1996 *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul "pensiero di stato"*, in «aut aut», 275: 9-21.
- Stella G.A.
2002 *L'orda*, Rizzoli, Milano.
- Tomlinson J.
2001 *Sentirsi a casa nel mondo*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- Vedovelli M.
2002 *L'italiano degli stranieri*, Carocci, Roma.

Alessandra Zizza

“Un interno dal vero”.

*Per un’antropologia della contemporaneità**

Un interno dal vero

“Un interno dal vero” raccoglie e racconta i contenuti scritti e video-documentati di un’esperienza al confine tra identità vissuta e identità desiderata, tra i pensieri riversati nell’abitudine di un diario e l’esercizio a concordarsi in un nuovo nome, tra il prima e il dopo di un intervento di rettificazione chirurgica del sesso, tra l’incertezza di rivelarsi al mondo e la metabolizzazione di un ruolo di genere che necessita di istruzioni d’uso, tra uno specchio per riflettersi e uno per immaginarsi.

I confini di quest’esperienza risultano sempre, ad ogni snodo, coagulati sulle superfici del corpo. Corpo che si vede, che si relaziona, che si confronta. I soggetti che si raccontano fanno le differenze. L’esperienza ha un nome che soddisfa un’esigenza primaria di classificazione di tipi, e in questo caso di “disturbi”: si chiama “disforia di genere”, siglata in DSM4, e annuncia una contraddizione fra sesso biologico, quindi identità sessuale biologica, e identità/ruolo di genere.

All’indomani della diagnosi accertata di DSM4, due transgender FTM (*female to male*), Cristian e Ale, nati e residenti nella provincia di Bari e protagonisti rispettivamente dei due episodi di cui si compone “un interno dal vero”, provano a raccontarsi: inizia qui il nostro progetto di documentazione¹. L’esigenza è quella di attivare un discorso diverso da quello psicoclinico-giuridico che, per ognuno di questi casi, traccia profili d’analisi, relazioni d’idoneità e parametri di compatibilità con tutte le misure previste per l’ottenimento di un giudizio affermativo sulle possibilità di eliminazione del disturbo, un articolato programma di parole e azioni che producono guarigione. Discorsi irrinunciabili, azioni necessarie, bisturi e ormoni per legittimare la vera identità.

Mi sono interrogata sull’efficacia di tutto questo, sugli effetti che la comunicazione scientifica e burocratico-giuridica può scatenare nei soggetti-oggetto del discorso, nelle famiglie e nel loro quotidiano, poi mi sono chiesta se ci si poteva fermare qui, se tutto questo potesse sanare e saziare il bisogno di spiegazione delle cause o di giustificazione ad una cura quando si parla di “transgender” o se non fosse rimasto dell’altro da raccontare, da “aggiungere agli atti” della “messa in scena di un’identità”. Un’identità come mille altre nella misura in cui sa raccontarsi e ripercorrersi proprio quando gli eventi annunciano alla carne che non sarà più la stessa perché il corpo risulterà irreversibilmente marcato, così anche i documenti che certificano l’identità e con i migliori propositi anche gli sguardi degli altri

Quello che si è così prodotto sono due racconti di vita paralleli e a confronto sottoforma di intervista, due voci di una stessa esperienza, due autorappresentazioni che ricuciono storie, ricordi, gesti che insieme o meno al tocco magico del bisturi e dei menu ormonali, contribuiscono efficacemente a modellare quegli stessi corpi transittanti e le identità che li abitano. L’idea di documentare il racconto della loro identità coincide con la notizia ufficiale degli interventi di rettificazione chirurgica del sesso a cui Cristian decide di sottoporsi, all’età di ventotto anni, presso il Policlinico di Bari, in un intervallo di tempo che va da marzo del 2002 fino ad ottobre dello stesso anno. È in questa fase che ‘prende corpo’ anche il suo bisogno di raccontarsi. La famiglia di Cristian, coinvolta e partecipe dell’avvenimento, interviene in tre brevi interviste, nelle figure dei genitori e della nonna materna. Il materiale audiovisivo, girato per documentare questo passaggio di vita di Cristian, copre un intervallo di tempo di circa un anno e raccoglie oltre alle interviste al protagonista e ai familiari, i filmati degli interventi chirurgici, scene di osservazione e di studio sul corpo e, sullo sfondo, il paese in cui si svolge la vicenda. L’intero repertorio è stato poi ridimensionato in fase di postproduzione e montato per una breve fruizione di circa 30 minuti che riempiono il primo episodio. Il secondo episodio nasce in conseguenza della necessità di proporre e affiancare alla storia di Cristian un’altra, quella di Ale, perché analoga e opposta allo stesso tempo. Analoga perché si tratta di un racconto di vita transgender FTM, opposto perché il protagonista, all’indomani della diagnosi accertata di “disforia di genere”, decide di cominciare dalla fine del consueto iter per il riconoscimento della sua vera identità: prima di sottoporsi agli interventi chirurgici, vuole sottoporsi alla “prova del nome”, vuole cioè allargare la base del proprio riconoscersi nell’uomo Ale, fino a questo momento ristretta a pochissimi intimi, e pronunciarsi e concordarsi al maschile senza più eccezioni di contesto, interlocutore o ricorrenza. Il tutto secondo un percorso seguito in totale autonomia senza la partecipazione della famiglia. Dalla fase di preproduzione, che ha coinciso con lo studio e la documentazione sull’argomento necessaria per questo lavoro, è emersa una sceneggiatura suscettibile di variazioni rispetto all’idea di partenza, nata sulla base di dati generici del transegenderismo FTM. Pur essendo stata originariamente pensata come una sceneggiatura “aperta”, ossia opposta a quella che in gergo viene definita “di ferro”, proprio per meglio accogliere impulsi e intuizioni “sul campo”, questo lavoro di documentazione si è connotato degli stati d’animo, dei desideri e delle esigenze che

i protagonisti hanno di volta in volta manifestato nelle varie giornate di lavoro. L'intervista è anche un'interazione sociale. La relazione che si instaura tra intervistato e intervistatore orienta lo svolgimento dell'intervista.

I contesti e gli sfondi scelti per la registrazione delle interviste (fatta eccezione per la videoriproduzione degli interventi chirurgici) sono stati scelti dai protagonisti perché familiari o abitualmente frequentati. Le interviste ai parenti di Cristian sono state realizzate con due minuti di preavviso prima del "ciak".

Le interviste a Cristian e Ale costituiscono il nucleo fondante del documento audiovisivo, per gli argomenti di cui i due protagonisti hanno voluto farsi portavoce, attingendo alla loro esperienza di vita, sulla base di una traccia guida per l'intervista biografica.

La parola degli intervistati, dunque il racconto, come ogni racconto è allora auto-racconto, espressione dell'intenzionalità riflessiva, intesa come l'operazione di dare significato a un'esperienza vissuta come ritorno su di sé a partire dall'esperienza dell'Altro. Operazione necessaria perché l'esperienza emerga, nell'attualità, alla coscienza e sia dunque comunicabile attraverso la parola. E anche attraverso l'immagine.

La "rappresentazione dell'Altro", chiave genetica dell'antropologia visuale, sovraesponde l'esigenza fondante in "un interno dal vero" di "normalizzare l'altro", offrendo al "racconto" della sua identità lo spazio scenico per rappresentarla, e allo statuto del documento realizzato, una possibile risposta all'esigenza storica di un'idea di antropologia moderna che inquadrì "il diritto rivendicato da più parti di parlare in prima persona".

In "un interno dal vero" il primo spazio ad essere visivamente raccontato è il corpo dei protagonisti, il primo spazio entro cui "si coniugano le concordanze e le anomalie di genere". E attraverso quello stesso corpo si guarda il mondo, la famiglia, le amicizie, l'esperienza vissuta. Si guardano poi i gesti, le parole usate per raccontare, gli imbarazzi, i toni di voce, i movimenti e i profili del corpo. E ancora gli stessi protagonisti si rivedono, ascoltano i loro racconti, si fermano sui loro gesti o su quelli degli altri intervistati, realizzando così una produzione significativa di elementi che parlano per loro, che si intrecciano ai loro discorsi, che forgianno la manifestazione della loro soggettività. Il documentario realizzato diventa un mezzo di espressione e di conoscenza dell'altro a tutto tondo, oltre che fattore di stimolo all'auto-osservazione e all'auto-rappresentazione, due elementi fondanti, secondo Worth e Adair, del bio-documentario, finalizzato proprio ad affermare, in senso malinowskiano, il modo in cui l'altro percepisce e struttura il mondo in cui vive. Scompare il distacco dello sguardo antropologico tradizionale, emerge un'immagine vera perché prodotta dall'interno, si procede in un'esperienza, si rappresenta il soggettivo, il fenomenologico, si guarda l'altro nello schermo come in un autoritratto per vedere "un altro soggetto", in un intimo faccia a faccia che produce vicinanza, normalità. Il "lavo-

ro sul campo dinamico e mutevole" della situazione d'intervista, del corpo di Cristian, delle parole di Ale, è ulteriore occasione di riflessione, di impegno e di incontro con l'altro.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto quale sia il valore da affidare ad una "narrazione" di sé. Il racconto è la storia così come è realmente accaduta? Parlare di sé ad un altro è uscire da se stessi, progettare ed esprimere coerenza, razionalizzare e prendere le distanze in un lavoro che tiene conto del passato, che fa i conti con la memoria, che mescola il vero, il vissuto, l'appreso e l'immaginario. Le tradizioni e le rappresentazioni esistenti agiscono come selettori rispetto all'esperienza, e ne fanno emergere, nella memoria, alcuni aspetti a preferenza di altri. Le identità che vengono così a delinarsi si configurano come costruzioni che vengono narrate.

Intervista narrativa

L'intervista narrativa, intervista focalizzata secondo il lessico mertoniano, nasce a partire da una ricerca massmediologica (radiofonica nello specifico) commissionata a Lazarsfeld nel 1941, nata come intervista di gruppo e poi "riconvertita" anche come intervista individuale (nel 1943, sempre all'interno delle sue ricerche massmediologiche). Negli anni successivi l'espressione ha allargato i suoi confini: Merton stesso (1987) cita l'adattamento di questa "tattica d'intervista" in una ricerca condotta da Harriet Zuckerman (1972) sui Nobel laureati in Scienze, dove scopo dell'intervista era anche identificare ipotetici eventi-chiave e ricorrenze nelle biografie dei laureati, successi e sconfitte, networks sociali nelle varie fasi della carriera ecc. La focalizzazione arriva così, negli anni, a identificare un'intervista centrata su un argomento, che intende indagare su un preciso ambito della vita, per individuare i meccanismi e i processi sociali che lo regolano. In questo senso, si avvicina molto alla concezione di racconto di vita (*récit de vie*) proposta da Bertaux già nel 1976 e perfezionata da lui stesso come vero approccio di ricerca nel 1999 (Bichi 2002)².

Le due interviste che compongono "un interno dal vero" risultano dunque narrative e/o focalizzate: il focus resta ad ogni passaggio di domanda e parallelamente di inquadratura, l'identità; la narrazione dà corpo a tutto il resto. Si realizza così una preziosa combinazione: identità e narrazione invitano il soggetto intervistato ad una pratica discorsiva che lo edifica e lo struttura, offrendogli una posizione da cui partire per significare la propria soggettività, senza questa volta la necessità di un regime interpretativo finalizzato all'individuazione di un disturbo con conseguente assegnazione di una sigla per identificarlo.

"Un interno dal vero" crea così lo "spazio scenico" per dirsi con le proprie parole. I contenuti sviluppati attingono alla materia viva che è l'autobiografia, così l'intervista diventa biografica.

Intervista biografica

L'intervista biografica è il racconto, quanto più onesto e puntuale, fatto da una persona ad un ricercatore/ricercatrice, di un segmento della propria esperienza o dell'intero percorso della propria vita. È costituita da ciò che la persona sceglie di raccontare, ricorda e vuole che gli altri conoscano. L'intervista biografica si caratterizza perché condotta non attraverso domande puntuali, ma rilanci che portano alla luce il mondo dell'intervistato, nel rispetto cioè del suo universo di senso, dove standardizzazione e direttività tendono, pur non scomparendo mai, a decrescere, anche se la strutturazione può essere molto forte per quanto riguarda la traccia d'intervista, che non funziona però attivamente, e non influenza, se non secondariamente, la direttività stessa.

Si tratta quindi di un'intervista discorsiva che, a partire da una traccia di intervista strutturata ma non direttamente somministrata, si svolge all'interno di una situazione sociale particolare, la situazione d'intervista, intesa come atto di ricerca, ossia l'insieme degli avvenimenti che consentono lo sviluppo di un'azione sociale complessa, costruita dialogicamente tra due o più attori, durante la quale viene prodotta l'intervista stessa, con l'apporto di un grado basso di direttività e dunque a basso grado di standardizzazione.

Ricerca partecipante

La ricerca biografica è una forma di "ricerca partecipante" e presuppone una particolare rilevanza sia della relazione biografica sia di tutte le altre specifiche condizioni della raccolta-produzione del materiale empirico. Una ricerca partecipante che presuppone e comprende anche "l'osservazione partecipante"; in questo senso, l'utilizzo della videocamera offre il vantaggio di registrare stati d'animo, gesti, timbriche vocali, sfondi e paesaggi, permette quindi oltre alla riproduzione panoramica di un evento, affiancabile al metodo d'indagine tipico di "uno sguardo da lontano", anche una riproduzione più dettagliata, frutto dell'osservazione partecipante (Chiozzi 1993)³.

Così anche la videocamera diventa "partecipante", un po' come il "cine-occhio" di Vertov, immersa ed integrata nell'avvenimento videoriprodotta. Luc de Heusch, nella sua rassegna delle tendenze del cinema di documentazione sociale, osserva che trent'anni dopo le formulazioni di Vertov sulla *kino-prada*, compare un metodo nuovo, che è assai più adeguato del cinema verità a comprendere la realtà sociale. L'osservazione filmica non si esprime in una relazione verticale, gerarchica fra il cineasta e i soggetti filmati, ma sviluppa un dialogo con essi.

Lo stesso atteggiamento viene assunto da Jean Rouch, che intende spezzare la rigidità dei ruoli osservatore-osservato chiamando in causa la necessità della "complicità". Utilizzando la terminologia di Marcell Mauss, Rou-

ch parla anche del momento della proiezione come di un contro-dono-audiovisuale, un atto di restituzione che si inserisce in una dinamica relazionale di partecipazione e reciprocità. La partecipazione quindi, nella raccolta-produzione delle interviste biografiche assume che le figure dell'intervistato e dell'intervistatore non siano separate, ma implicate nella situazione d'intervista, particolare momento di azione sociale.

Ciascun soggetto intervistato viene considerato, nella ricerca biografica, non solo come fonte informativa, miniera dalla quale estrarre "materiale grezzo", ma anche come attore sociale in grado di dire il mondo sociale di cui fa esperienza, capace di rendere conto della produzione, riproduzione e regolazione dei meccanismi e dei processi sociali, passando attraverso la vita degli individui concreti, con la sua persona al centro dell'azione; le parole degli intervistati vengono considerate espressione del loro punto di vista sul mondo, che è il loro mondo, che loro definiscono mentre lo valutano e cercano di convincere l'interlocutore della loro validità (Bichi 2002).

Il corpo di Cristian

Ho avuto anch'io i miei momenti di femminilità / ho portato i capelli lunghi / ho provato a truccarmi / a mettere anche la minigonna, / non lo metto in dubbio, / anche se, uno che mi conoscesse adesso, / mi direbbe / "ma come hai fatto tu a portare la minigonna?" / È che non riuscivo a guardare le vetrine 'da donna' / per l'abbigliamento, per l'intimo, per tutto guardavo / quelle da uomo, non riuscivo ad andare dal parrucchiere, / e poi il mio grande sogno era andare a un matrimonio con un vestito elegante, / con la cravatta, / sentirmi proprio come un vero uomo [...]⁴.

La quotidianità dei gesti di Cristian si ripete in un ritmo spesso contraddittorio di un "dentro" che si oppone ad un "fuori", di un sentire, nel migliore dei casi sussurrato a pochi, che si scontra, prima di adeguarsi o di ribellarsi, con un agire incapsulato in modelli comportamentali standard quindi riconoscibili e identificabili. Il teatro d'azione di questo confronto è ancora una volta il corpo, nella misura della sua visibilità e relazionalità. I gesti di Cristian "vengono a patti" con il mondo anche nei pomeriggi di frivola distrazione destinati allo shopping o nelle serate in doppia fila davanti alle toilette della disco. La sua identità parla dalla postazione dei suoi gesti, così anche la sua differenza.

Il gesto non è la reazione nervosa a un'azione di stimolo, ma la risposta del corpo a un mondo che lo impegna. Al di fuori di questo rapporto non si coglie nell'ordine gestuale un'unità di significato, ma solo una somma inespessiva di movimenti a cui il gesto si riduce, quando la sua interpretazione non avviene in rapporto al mondo, ma "scientificamente" in rapporto al sistema anatomico

che lo produce. Ma i gesti di Cristian erano maschili, a volte anche marcatamente maschili, anche quando si chiamava Manuela: la differenza tra ieri e oggi è tracciata indelebilmente sulla sua pelle e sulla carta d'identità, l'indifferenza sta in un mondo che lo impegna come prima, ma che oggi gli spalanca le porte del barbiere e del reparato uomo in offerta speciale, porte che ora può oltrepassare senza che l'allarme "di genere" segnali un'intrusione. Il verbo si è fatto carne, la carne forma, la forma tipo. Alla luce del suo nuovo nome, Cristian sente di poter porre fine al "tempo della dualità" (il suo sé contro il suo corpo), si incarna nel suo desiderio dandosi le ragioni estetico-gestuali del suo riconoscersi soggetto incarnato, regola ed eccezione al paradigma cartesiano, diviso sì prima, ma da tutti gli altri soggetto-corpo che fanno il mondo.

Secondo Marenko (2002)⁵, le due principali componenti di un corpo permanentemente marcato sono l'immaginazione e la materialità: l'immaginazione necessaria per pensarsi diversi e la materialità dei corpi come vettore di attualizzazione di tale desiderio. Qui l'idea di corpo richiamabile in ragione di una legittimazione filosofica è l'idea spinoziana di corpo come superficie di combinazioni materico-simboliche in relazione con altri corpi, attraverso flussi di affetti e passioni regolati da principi dinamici. Enfatizzando la componibilità dei corpi e le loro connessioni, lo spazio fra corpi diventa il territorio dove il cambiamento di stato si fa possibile, dove la materia può cambiare segno, composizione, sembianza, il luogo perciò da osservare per cogliere le capacità e i poteri dei corpi.

L'immagine corporea non si identifica con i limiti anatomici del nostro organismo, perché non è una replica fedele della morfologia qual è descritta dall'anatomia, ma è un'immagine vissuta che mi fa essere là dove arriva, non solo il mio tatto, ma la mia voce, il mio sguardo, la mia presenza, sia pure anche come semplice sentimento. Fondamentali per la costruzione dell'immagine corporea sono quelle parti del corpo che, per la loro motilità, ne consentono l'esplorazione. C'è, infatti, una stretta relazione tra l'immagine corporea e la coordinazione dell'azione, che non può prendere avvio né dirigersi verso qualcosa se non sa da dove prendere le mosse (Galimberti 2002).

Per questo l'immagine del corpo non è un fenomeno statico, ma qualcosa che si costruisce, si struttura e si destruttura nel continuo rapporto col mondo, identificandosi in una prassi. Il corpo marcato, paradossalmente, è un corpo fluido.

È possibile che nel progetto di mutamento del proprio corpo, Cristian non voglia considerarsi un soggetto incarnato "in divenire", ossia fare dell'attitudine al cambiamento un approccio per sfuggire alla rigidità della definizione, e questo spiegherebbe anche la sua più volte dimostrata indifferenza verso la categoria dell'identità "transgender", termine comunemente usato per indicare chi vive il transito tra i generi attraverso una pratica forte

di ibridazione, menù ormonale e opzione di rettifica chirurgica del sesso. Il suo progetto estetico, oltre a tutto questo, conoscerà futuri ritocchi e perfezionamenti: il suo obiettivo sarà la naturale metabolizzazione del segno maschile permanente. Significativamente marcato, la sua corporeità si configura come garanzia di cambiamento avvenuto, quindi ripetibile.

Chi-Chi vive in un villaggio della Repubblica Dominicana. «Comunque mi senta, è così che sono. Per nascita sono una ragazza, ma la ragazza un giorno è morta ed è nato un ragazzo. E questo ragazzo è nato dalla ragazza che era in me. Sono orgoglioso di essere quel che sono. Molte persone in realtà ci invidiano» ha detto al regista cinematografico Rolando Sanchez autore, nel 1997, del documentario *Guevote*.

La pellicola ritrae la vita quotidiana di Chi-Chi e Bonny, due pseudoermafroditi, e il modo in cui si rapportano loro le rispettive famiglie, gli stessi partner e gli altri paesani. Loro due non sono i soli ad essere così. All'inizio degli anni Settanta, si scoprì per la prima volta una rara forma di "pseudoermafroditismo" in un gruppo di abitanti di un paesino della repubblica dominicana. Trentotto persone presentavano questa condizione; provenivano da ventitré famiglie estese e abbracciavano quattro generazioni. La madre di Chi-Chi ha dieci figli. Tre sono ragazze, altri tre ragazzi «quattro appartengono a quel tipo speciale» come afferma lei. «Sapevo che questa cosa esisteva anche prima dei miei figli, ma non credevo potesse capitare a me... Ho detto loro di accettare il destino, perché Dio sa quello che fa. E poi dico sempre che ai veri uomini spesso non va meglio che a quelli nati come femmine. Ed è così che è andata a finire». Questa la spiegazione medica: mentre stanno ancora nell'utero, alcuni nascituri non riescono a produrre il testosterone necessario allo sviluppo dei genitali esterni maschili. Costoro nascono con uno scroto simile a labbra, un pene simile ad una clitoride e criptorchidismo.

Nella Repubblica Dominicana, come riferisce Zachary Nataf, attivista trans e scrittore, molte di queste creature dapprima venivano prese per femmine e cresciute come tali. Poiché erano geneticamente maschi, iniziavano a sviluppare caratteristiche maschili, inclusi crescita del pene e discesa dei testicoli. Gli abitanti del posto li chiamavano *guevedoche* (Baird 2003).

Per alcuni scienziati, questo fenomeno ha rappresentato un esperimento naturale ideale, d'ausilio per loro nel provare una volta per tutte che gli ormoni sono di gran lunga più importanti della cultura nello sviluppo dell'identità di genere. Un'equipe di ricerca guidata da Julliane Imperato-Mc Ginley ha sostenuto che in un ambiente privo di condizionamenti sociali e di interventi medici, il bambino in età pubescente avrebbe naturalmente sviluppato un'identità di genere maschile, pur essendo stato allevato come una femmina.

Non tutti concordano comunque con questa visione alquanto semplicistica. L'etnografo Gilbert Herdt ha

messo in luce come il *guevedoche* sia differente e conscio della propria condizione poiché, durante il bagno in comune, confronta i propri genitali con quelli delle femmine. I paesani, in virtù della familiarità acquisita nel corso di molte generazioni con i *guevedoche*, li accettano in quanto "terzo sesso" che fa parte dell'umana natura, e la comunità crea corrispondenti ruoli di genere a cui conformarli. È un atteggiamento che permette a Bonny di affermare: «se sono così, ne conoscerà Dio il motivo... se mi trovo in questa condizione, perché dovrei cambiare?»

Nell'intervista rilasciata il 10 settembre 2003, Cristian racconta l'impossibilità di rimanere donna nel corpo, quando il suo interno appartiene ad un uomo, e si chiede perché "hanno fatto nascere lui nel corpo di una donna e non qualcun altro che lo sentiva di più". Da un certo momento della sua storia in poi, diventa primaria l'esigenza di mettere al bando l'ambiguità stridente tra il suo genere uomo nel suo corpo donna, allineare il suo saper d'essere e il suo voler essere per tutti. Adesso la sua natura lo mette al mondo nella materia che gli corrisponde: un corpo uomo, uno sguardo etero e l'inconscio che a tratti potrà godere di tutto questo. Il paradigma per "uscire dal guscio" coniuga il riconoscimento dell'identità con l'investimento in una protesi e in un nome, Cristian, per gli amici e per i documenti.

Nell'intervista ai familiari di Cristian, che vengono messi al corrente della scelta del nuovo nome proprio nei giorni in cui l'iter burocratico per la cancellazione del precedente giungeva a termine, la difficoltà più espressa è proprio quella che si fa più fatica ad esprimere, nome e concordanze nel nuovo segno maschile è l'impegno che richiede più attenzione da parte del mondo che lo circonda e Cristian ha un documento che finalmente può dare ragione a lui e impegnare l'Altro.

Scegliere di cambiare solo la finale, trasformando Manuela in Manuele, sarebbe forse stato più facile per tutti da digerire grazie alla "formula *light* del diminutivo Manu". Ma di fronte ad un cambio radicale (è un caso che, Cristian, sia senza finale?) bisogna darsi una strategia per impararlo; così la nonna si augura che il nuovo nome sia facile da ricordare, mentre suo padre, in attesa di abituarsi, rivendica il suono di *uagliò* (ragazzo), da sostituire a Manuela.

I diari di Ale

Un uomo che fa sesso con un altro uomo è gay, una donna che fa sesso con un'altra donna è lesbica. Ma le cose si complicano quando un uomo con un corpo da donna fa sesso con un'altra donna preferibilmente etero, si complicano nel linguaggio, a parole, ma nella sostanza sono due persone che fanno sesso.

Poi ci sono io, corpo di donna ripieno di uomo.

Avevo undici o dodici anni, periodo delle scuole medie, e prediligivo più il ruolo di corteggiatore che di

corteggiata e qualche anno prima facevo il dottore di una cuginetta più piccola per guardarle e toccarle i genitali. Alcuni anni dopo, intorno ai diciassette, ho iniziato a sentire il peso e la frustrazione di questa mia attrazione per le donne, tanto da impormi di alimentare qualunque piccola simpatia per un uomo, nel tentativo di un rapporto, sforzandomi di fare la donna. Due, tre tentativi del tutto fallimentari, con i pro e i contro, come da ogni esperienza si può trarre. Una di queste tre esperienze è finita dopo circa un anno e mezzo, ed è stato un tempo record!

Paradosso: come donna sono assolutamente vergine, come uomo lo sono meno, anche se, pur avendo avuto relazioni intense, complicate lunghe e passionali, con riscontri di totale soddisfazione di piacere sessuale, ho sempre fatto sesso tenendo boxer e maglietta. Perché solo in questa condizione preservavo il mio essere uomo, in pratica evitando il contatto con il mio essere donna, fuori da me, nel mio involucro.

È chiaro che ci sono dei tratti che nel tempo ho cercato di nascondere o di camuffare per aumentare la mia mascolinità.

Così come nelle conversazioni con le donne soprattutto o comunque nelle conversazioni in generale in cui c'è una forte componente personale, non ho mai parlato di me come donna, dandomi del "lei", e non potendo parlare o non potendo ancora parlare di me come uomo, parlo di me come persona cercando di parafrasare dov'è possibile, per non pronunciare una desinenza che non mi appartiene. Negli anni la pratica mi ha permesso di fare queste continue sostituzioni di parole con una certa naturalezza; ad una domanda banale, "cosa hai fatto ieri?" non volendo rispondere, "sono stata tutto il giorno in studio" e non potendo rispondere "sono stato tutto il giorno in studio" ho imparato a rispondere "ho trascorso tutto il giorno in studio".

Praticamente comunico in modo più asessuato possibile, e nei momenti in cui la mente non mi offre una valida e immediata alternativa decido di mangiare qua e là qualche finale.

Una cosa che il linguaggio non mi dà possibilità di cambiare è il mio nome di battesimo, che di suo è poco flessibile: "Annamaria". Nelle situazioni più formali, fino a qualche tempo fa, utilizzavo il cognome, ma non avevo un'alternativa per le situazioni più comuni e oggi uno dei traguardi che ho raggiunto è proprio questo: io sono Ale per tutti e che ognuno ci metta la finale che preferisce, in fondo è sempre meglio che dire "piacere" e basta.⁶

Ale inizia a tenere un diario di viaggio "nel suo genere" contemporaneamente al percorso clinico-giuridico, intrapreso all'indomani della diagnosi di DSM4, riconosciutagli dagli psicologi. Questi scritti traducono le contraddizioni tra il fuori e il dentro di ogni incontro tra il suo sé e il suo mondo.

Tra le pagine di Ale e le parole di Cristian si coagulano dei paralleli spaesamenti di genere: i due vivono nella stessa terra, a pochi chilometri di distanza da Bari; Ale e Cristian, se si fossero incontrati bambini sarebbero stati Annamaria e Manuela, ma ora adulti e provenienti da percorsi personali anche molto diversi, si riconoscono negli abissi di certe sensazioni, nella voglia di sperimentare e di capire, nei gesti negati, nell'indifferenza delle cose evidenti, nella voglia di darsi un nome che li riappacifichi col mondo. Nome che riqualifichi un ipotetico "anno zero", che inauguri un nuovo tempo, che risolva il gap della desinenza, del nome sul campanello e delle presentazioni, un nome non più da "mangiare" nelle finali, ma da annunciare al mondo...

Per Ale proporsi nel suo vero nome diventa esigenza primaria nella scena del progressivo avvicinarsi alla sua vera identità, il primo vagito ufficiale del suo ripieno di uomo che chiede autonomia dal suo involucro donna.

Per Cristian il suo nome segna già la fine di un passaggio, sollievo e merito di un corpo che ha tradotto se stesso per sottrarsi alla differenza, aggiungendo una protesi, eliminando il disturbo e guadagnando un nuovo documento d'identità.

Entrambi sfruttano la forza dell'autonominarsi, il potere di scegliere un segno e un suono che gli somigli, per se stessi e per gli altri. Cristian racconta nell'intervista di aver voluto essere per un periodo Mirko prima di essersi riconosciuto in Cristian.

Ale eredita dal sangue paterno la suggestione certa del proprio nome. Inizio e fine della traiettoria di uno stesso sguardo, per Ale e Cristian si inaugura una nuova stagione fatta di formule d'esistenza, più sicure.

Ale, che a differenza di Cristian, non ha ancora deciso di intervenire chirurgicamente sui suoi attributi sessuali femminili, partecipa il suo vero nome, come dice nell'intervista, con amici e nuove conoscenze; in attesa di un coinvolgimento ufficiale da parte della famiglia, la sua strategia di parole per identificarsi ed essere identificato, che ha preso le mosse dalle prime relazioni importanti fuori dall'ambito familiare, si arricchisce, durante il periodo della psicoterapia, di tentativi "nel nuovo nome" anche nei rapporti più occasionali, nei colloqui formali, sperimentando un'eventuale vertigine nel suo interlocutore, quando da spettatore dell'involucro donna si ritrova complice del suo segreto di uomo. Ale dice nell'intervista e prima, nei suoi diari, di aver messo a punto negli anni un linguaggio neutro, più neutro possibile, al riparo da quei suoni con la finale in "a" tutte le volte che sinonimi o parafrasi si prestavano ad essere impiegati per raccontare una natura piuttosto che un'apparenza, e tutte le altre volte cercando un compromesso tra le finali pronunciate e quelle mangiate.

Se allora "fare sesso con boxer e maglietta", evitando cioè il contatto con il suo essere donna, lo avvicina al suo interno di uomo, il suono del nome che egli sceglie per sé, dà voce al suo interno, gli restituisce quel corpo in cui abi-

ta non più in forma di involucro ma di carne con il suo senso. Evitare una finale sembra così coerente con l'evitare di togliere i boxer durante i rapporti sessuali e anche con la coscienza che un eventuale intervento non servirà a guarirlo dal "disturbo", ma a completare la sua normalità in termini di visibilità e relazionalità. «Come donna sono assolutamente vergine, come uomo lo sono meno...»; in questa prospettiva l'eventuale intervento di rettificazione servirà ad Ale per restituirgli il suo corpo naturale, anche se, a riqualificarlo, saranno i paradigmi dell'artificiale. Ale, come credo chiunque in attesa di un intervento di rettificazione chirurgica del sesso, non può conoscere fino in fondo gli effetti che questo atto avrà sulla sua vita corporea. Certo è che il suo involucro è fatto di molti piaceri che vivono sulle sue superfici: l'attesa degli effetti del menù ormonale, al quale ha appena iniziato a sottoporsi, lo incuriosiscono e lo preparano ai gesti e alle parole che ne conseguiranno.

Così il corpo femminile transitato maschile e ribattezzato "Cristian" risulta corpo risanato, guarito e il racconto della sua nuova storia è profondamente legato alla materialità di cui oggi si compone. Fra la lingua e la materia non c'è più conflitto: corpo e discorso si normalizzano, e sembra che così l'economia eterosessuale possa incorniciare un ulteriore risultato.

Per confronto, il corpo-Ale è un corpo fuori norma, dove lingua e materia si guadagnano quotidianamente "la giornata", corpo che confonde, involucro ibrido di un racconto fatto di innumerevoli particolari tra le righe. Ale ha ottenuto l'autorizzazione alla rettifica chirurgica ma aspetta di decidere i modi e i tempi per un eventuale intervento; intanto ha deciso di smettere di essere Annamaria o Alessandro a seconda del proprio interlocutore, vuole essere "Ale" per tutti, vuole pronunciarsi senza più censure o dicotomie e – "che ognuno ci metta la finale che vuole" – aggiunge soddisfatto di poter quantomeno suscitare un dubbio in chi gli sta di fronte.

È importante che la fase del nome preceda qualunque altra (rettificazione chirurgica degli attributi sessuali, menù ormonale, ecc.) perché autorizza un'esistenza a vivere la forma che gli appartiene, a riconoscersi e ad essere riconosciuto e impegna il mondo a partecipare alla costruzione della soggettività, che è sempre un'impresa collettiva. Per questo è un sano e sacrosanto diritto. Per questo "un interno dal vero" è stato pensato per essere visto e per far pensare.

Note

* Il titolo completo della tesi di laurea, di cui il presente articolo è un estratto, è *Un interno dal vero. Biografie di transgender. Parole e immagini*, Università di Bari, a.a. 2003/2004.

¹ Per una lettura approfondita del discorso "sui generi" e della tematica "transgender" si veda: Braidotti 2002, Héritier 2000, Godino - Dagnino 2000, Lacarbonara 1998, Piccone - Saraceno 1996, Meyrowitz 1995, Butler 1996.

² Si veda anche: Atkinson 2002.

³ Si veda anche: Canevacci 2001 e Marazzi 2002.

⁴ Frammento dell'intervista a Cristian, 2002 Bari.

⁵ Si veda anche: Mirzoeff 2002, Perniola 1994, Macri 1992.

⁶ Frammenti del diario di Ale.

⁷ Per altri diari e storie di vita transgender si veda: Marcasciano 2002, Bentivoglio 2001, Tolu 2000, Farias de Albuquerque - Janelli 1994, Barbin 1978.

Riferimenti

Atkinson R.
2002 *L'intervista narrativa. Raccontare la storia di sé nella ricerca formativa, organizzativa e sociale*, Raffaello Cortina, Milano.

Baird V.
2003 *Le diversità sessuali*, Carocci, Roma.

Barbin H.
1978 *Una strana confessione*, Einaudi, Torino.

Bentivoglio V.K.
2001 *Fiore Finto*, Nuovi Equilibri, Viterbo.

Bichi R.
2002 *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, V&P, Milano.

Braidotti R.
2002 *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano.

Butler J.
1996 *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano.

Canevacci M.
2001 *Antropologia della comunicazione visuale*, Meltemi, Roma.

Chiozzi P.
1993 *Manuale di antropologia visuale*, Unicopli, Milano.

Farias de Albuquerque F. - Janelli M.
1994 *Princesa*, Sensibili Alle Foglie, Roma.

Galimberti U.
2002 *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.

Godino A. - Dagnino A.
2000 *Uoma. La fine dei sessi*, Mursia, Milano.

Héritier F.
2000 *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Bari.

Lacarbonara A.
1998 *Identità multiple*, Franco Angeli, Milano.

Macri T.
1992 *Il corpo postorganico*, Costa & Nolan, Torino.

Marazzi A.
2002 *Antropologia della visione*, Carocci, Roma.

Marcasciano P.
2002 *Tra le rose e le viole*, Manifestolibri, Roma.

Marenko B.
2002 *Segni indelebili*, Feltrinelli, Milano.

Meyrowitz J.
1995 *Fusione tra maschile e femminile in Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna.

Mirzoeff N.
2002 *Introduzione alla cultura visuale*, Meltemi, Roma.

Perniola M.
1994 *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino.

Piccone S. - Saraceno C.
1996 *La costruzione medica del genere, il caso dei bambini intersessuati, in Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, il Mulino, Bologna.

Tolu D.
2000 *Il viaggio di Arnold*, E.U.R., Roma.



Giulio Angioni

La famiglia e la donna in Sardegna.

Alcune note

Come terra e come realtà antropica, la Sardegna continua ad avere in Europa un'immagine di diversità profonda, di luogo della differenza come altri pochi nel mondo euromediterraneo (Cirese 1968-1971, Angioni 2001, Solinas 2004). Un tempo ritenuta luogo di differenza negativa, da qualche decennio l'isola gode piuttosto di certa considerazione positiva soprattutto in quanto luogo turistico.

La differenza della Sardegna almeno in Europa può essere considerata un dato e una constatazione, ancora oggi, oltre che un sentimento soggettivo della maggior parte dei sardi. Vaga diversità, certamente, come naturalezza o naturalità, genuinità, arcaicità, primitività, preistoria vivente, luogo incontaminato, remotezza ed esotismo; diversità come atemporalità, come silenzio, solitudine e sublime dei primordi, e poi per gli ampi spazi selvaggi e incontaminati, e dunque come vacanza dall'urbano odierno, in una natura idillica e in una società che si dice ancora ricca di colore locale. Ma anche diversità meno vagamente disegnata, e non a torto, fino a pochi decenni addietro, in termini negativi: a parte la pesante insularità, certi mali tipici di queste latitudini erano in Sardegna, e in parte ancora sono, più gravi e tipici che altrove in Europa: malaria, talassemia, favismo, echinococcosi, arretratezza, analfabetismo, miseria, banditismo. Di tutti questi e di altri mali, alcuni sono ormai solo un ricordo. Altri restano un impegno a farli diventare anch'essi solo ricordo, con la prospettiva non velleitaria di riuscirci. Perché anche ciò che qui si è detto a lungo fatalismo sta per diventare passato, svanito insieme con il suo corollario che il fatalismo fosse retaggio della stirpe, eredità genetica. Nel cambiare l'atteggiamento dei sardi verso il mondo e la vita, e dei non sardi verso l'isola, certamente la fine di mali storici come la povertà, l'analfabetismo e la malaria ha avuto la sua parte. Ciò rende difficile la denigrazione indiscriminata del mutamento ultimo (Pira 1978) che sta anche mettendo fine all'isolamento, che qui forse non è mai stato splendido.

L'antica opinione che la Sardegna sia uno dei luoghi europei più conservativi e arcaizzanti non è ancora oggi priva di fondamento, anche per quanto riguarda le forme di vita materiale e di mentalità collettiva, gli usi e i costumi. Senza esagerare le conseguenze dell'isolamento, le condizioni geografiche non meno delle vicende storiche hanno fatto di quest'isola, tra tutte le isole mediterranee, fino a pochi decenni addietro, la meno esposta agli influssi e agli scambi culturali. Il semplice visitatore ritiene

ancora adesso di potersi fare testimone, sebbene molto meno che nel passato, di singoli tratti e di interi complessi culturali che caratterizzano la Sardegna in modi peculiari, nonostante la recente spettacolarizzazione turistica di forme della vita tradizionale sarda più o meno reinventata proprio mentre se ne proclama la genuinità preservata. Ciò spiega come le specificità sarde siano state e siano tuttora così spesso assottigliate, quasi collocate fuori dalla storia, anche da parte dei sardi, e vengano concepite astrattamente come frutto specifico di una unicità radicale, di una cultura originariamente autoctona e inalterata nonostante la Sardegna abbia subito influssi acculturativi più o meno violenti per almeno due millenni e mezzo, in tempi storici.

Resta il fatto che la Sardegna continua a meravigliare il visitatore con forti impressioni di conservazione inalterata. Mentre nell'isola a volte si rimpiangono gli aspetti di un passato finito da pochissimo ma già così remoto. Così che i tempi dell'infanzia di chi oggi in Sardegna è adulto o anziano appaiono distanti e diversi più di quanto i tempi della sua infanzia sono distanti e diversi dall'età dei nuraghi, dall'inizio della storia sarda.

L'isolamento avrà pure avuto come conseguenza la conservazione, ma, così come relativo è stato l'isolamento, relativa è stata la conservazione, in questo come nei secoli passati, con accelerazioni e ristagni. E infatti tutte le tradizioni culturali sarde, e in esse la famiglia e la posizione della donna, se analizzate con un minimo di documentazione storica, mostrano vicende complicate di innovazione, innesto, trasformazione, abbandono, riviviscenza, sincretismo: mostrano insomma uno spessore e una concrezione storica, oltre che una variabilità sociale e spaziale interna all'isola, che non risparmia neppure l'uso o il costume più lungamente considerato come esclusivo (Cirese 1968-1971), e sentito come qualcosa che ai diretti interessati pare ancora oggi irrinunciabile (Bandinu 1976), pena la rinuncia a ciò che si sarebbe sempre stati.

Il ricorso all'autoctonia è atteggiamento che continua a persistere, sebbene nella prospettiva storica se ne dissolvano ben presto i miti insieme a quelli della conservazione inalterata, così come cadono subito i luoghi comuni irreflessi dell'arcaicità, dell'isolamento e dell'immobilità. Anche per le cose di quest'isola sono piuttosto gli stati intermedi della doppia polarità tra isolamento e coinvolgimento e tra conservazione e trasformazione a rendere meglio conto delle caratteristiche dei modi di vita. Senza di che uscirebbero fuori dal campo e resterebbero

misteriosi certi nuovi lineamenti della società e della cultura sarde dovute all'abbondanza e alla complessità delle influenze e degli apporti esterni nonché le grandi differenze all'interno dell'isola. Anche se non esclusivo della Sardegna, il contrasto è forte tra una grande discontinuità e varietà culturale interna all'isola e il suo apparire tuttavia come sostanzialmente unitaria se la cultura isolana nel suo complesso si paragona con l'esterno. Per chi ci vive è però rilevante che la Sardegna, così come presenta una interna discontinuità geografica notevole, presenta una sua interna discontinuità socio-economica, linguistica e più generalmente culturale. Tuttavia, dicevamo, se visto in rapporto col mondo esterno, questo «piccolo continente remoto», come lo definisce l'antropogeografo francese Maurice Le Lannou, possiede una forte individualità culturale (Le Lannou 1941). Ma paradossalmente, proprio quando i tratti culturali apparentemente più sardi si paragonano con l'esterno, in ambito europeo e mediterraneo, le specificità culturali sarde mostrano più somiglianze e coincidenze che peculiarità ed esclusività. Malgrado ciò il topos di una unicità incomparabile con qualunque altro luogo al mondo (Cirese 1968-1971) persiste tenacemente rispetto alla Sardegna.

Quanto sinora si è detto in generale sui modi in cui viene percepita oggi la Sardegna, trova luoghi precisi di riscontro negli studi condotti sulla famiglia sarda tradizionale e sul ruolo in essa della donna. Appare chiaro e persino certo a sufficienza un dato del senso e dell'esperienza comuni in tutta Europa: nella Sardegna tradizionale ogni famiglia deve e vuole essere principalmente un'unità di riproduzione della vita, cioè deve e vuole essere luogo esclusivo della generazione della prole legittima, e quindi la famiglia è il luogo esclusivo dell'allevamento della prole, e quindi anche il luogo e l'organismo principale della sua educazione, tanto più quanto si risale indietro in tempi di minore istruzione scolastica istituzionale (Pira 1978). Se ciò appare ovvio, dato che l'isola fa parte comunque di una generica esperienza storica e culturale occidentale, va precisato almeno in formula che la famiglia sarda tradizionale nasce e si fonda col patto matrimoniale della coppia eterosessuale monogamica, che comanda esclusività sessuale e solidarietà economica tra i coniugi, e origina e prosegue la discendenza e la consanguineità legittima lungo le due linee di discendenza materna e paterna, con prevalenza o almeno una tendenza alla prevalenza della linea paterna, con alcune forme, però, di "discendenza" al femminile (Murru Corriga 2000). A parte le attenuazioni, che pongono immediatamente problemi vari di ricerca diacronica e sincronica, ognuna delle caratteristiche qui accennate ha posto e pone ancora problemi di ricerca e di interpretazione, di articolazione e di specificazione nel tempo, nello spazio geografico e nello spazio sociale, sebbene in ciò sembri non esserci molto di veramente esclusivo della famiglia tradizione sarda, rispetto alle generiche caratteristiche della famiglia europea, in particolare della

campagna europea antica, medievale, moderna e anche contemporanea (Barbagli e Kertzer 1992, Oppo 1990).

Il primo scopo dell'istituto familiare sardo tradizionale è dunque quello di essere, in quanto unione biologica, unità di riproduzione della vita, fondata sul patto matrimoniale monogamo indissolubile e generante la prole legittima, come è del resto nell'esperienza di tutti noi occidentali e mediterranei, e sta nel nostro senso comune che pensa la famiglia. Ma si può porre il problema: è vero, e in che modo è vero, che questo della riproduzione della vita risulta lo scopo meglio individuato e meglio tutelato della famiglia sarda, non diversamente dalla famiglia tradizionale europea e ancora oggi nelle nostre società (Solinas 2004)?

È certo, tra l'altro, che in Sardegna il patto matrimoniale resiste indissolubile anche allo scacco riproduttivo: nessuna traccia, finora, di forme di ripudio, di divorzio, e neppure, credo, di separazione legittima, nella tradizione sarda degli ultimi secoli, che sia conseguenza dello scacco riproduttivo. Ma nemmeno per altri motivi, del resto, il matrimonio sardo tradizionale sembra abbia potuto legittimamente venire meno, dissolversi secondo modi locali previsti e approvati. Una questione storica interessante, tra le altre, sebbene di ardua ricostruzione e di sfuggente trattazione, sarebbe vedere quanto il prevalente scopo riproduttivo e l'indissolubilità si debbano anche alla cristianizzazione che dura qui da circa un millennio e mezzo senza interferenze importanti di altre forme, mediterranee o meno, di famiglia e di matrimonio (Da Re 2003).

Un secondo scopo irrinunciabile della famiglia sarda tradizionale è il riuscire a essere, già da subito o al più presto possibile, unità e luogo del consumo individuale. È, cioè, in seno alla propria famiglia formata di coppia e prole che si soddisfano i bisogni basilari dell'abitare, del cibarsi, del riposare, del pulirsi, del vestirsi e così via. Questa dell'essere unità di consumo è certamente una caratteristica pressoché universale delle forme di famiglia conosciute, quasi con la stessa costanza e con la stessa forza con cui si riconosce e si pretende l'esclusività sessuale della coppia sposata e quindi la riproduzione legittima della prole. Solo che in Sardegna di regola e di solito è la famiglia mononucleare e neolocale (Oppo 1990) ad assolvere questa funzione di essere unità di consumo autonoma e pressoché esclusiva. La mononuclearità e la neolocalità sono caratteristiche forti, e in ambito europeo caratterizzanti, della famiglia tradizionale sarda.

Che la famiglia sia anche un'unità di consumo è importante ancora oggi nelle nostre società mediamente europee, tanto che in ciò che chiamiamo crisi attuale della famiglia e della parentela in genere (Solinas 2004) l'ultima funzione a venir meno pare proprio questa di essere un'unità di consumo, a cominciare dal consumo della casa, dalla coabitazione. Anche in Sardegna andare ad abitare altrove è separarsi dalla famiglia originaria e fondarne, praticamente e ben presto anche legalmente, una nuova. Anche qui ogni madre incominciava e incomincia ancora

a preoccuparsi esplicitamente quando le pare che la sua casa, per i suoi familiari, stia diventando... un'osteria, un albergo, cioè un luogo di aggregazioni casuali o nulle, specialmente per quanto riguarda le necessità dei pasti e del riposo (Barbagli e Kertzner 1992).

Nella generalità caratterizzante dei casi, e almeno come tendenza e aspirazione, ciò che nella famiglia sarda di tutti i tempi conosciuti appare veramente tipicizzare (e in certa misura distinguere) l'isola almeno dal resto d'Europa e del Mediterraneo, è la mononuclearità, cioè la coabitazione della sola coppia sposata coi propri figli ed escludente di solito la coabitazione allargata ad altre coppie sposate di ascendenti, di discendenti e di collaterali. La mononuclearità appare la base su cui si organizza in particolare la famiglia come unità ristretta di consumo, per quanto riguarda il consumo normale, giornaliero, feriale. La mononuclearità è poi rafforzata dalla regola della neolocalità (o per lo meno da una fortissima tendenza a essa), dallo stabilirsi, cioè, della nuova coppia in una nuova casa o comunque in una casa individuabile e separata da quelle delle rispettive famiglie di provenienza dei nuovi coniugi, casa di solito fornita dal marito ed arredata dalla moglie (Angioni 1976, Oppo 1990).

Ci sono le eccezioni, per quanto riguarda la mononuclearità neolocale (Murru Corriga 1990). Le eccezioni, rinvenibili in luoghi e in tempi diversi nell'isola, sono probabilmente da mettere in correlazione non tanto e non solo con le due funzioni della procreazione e del consumo, ma con altre due caratteristiche ulteriori della famiglia euromediterranea tradizionale, e della famiglia sarda tradizionale in particolare: la famiglia sarda è e vuole essere, pur con i molti e rilevanti scacchi, anche unità di produzione dei beni di sussistenza (Anfossi 1986) e unità di mutuo soccorso.

Sono cioè le esigenze della famiglia-azienda e della solidarietà familiare e più largamente parentale che il più delle volte sembrano spiegare i casi di coabitazione di più famiglie di parenti stretti, e l'allargarsi della famiglia mononucleare ad accogliere parenti bisognosi di soccorso e di assistenza non altrimenti ottenibili. È questo il caso, che probabilmente è di gran lunga il più frequente, di affiliazioni di parenti orfani, oppure l'accoglimento di parenti anziani: produttivi o ben presto produttivi i primi, gli affiliati, non più produttivi i secondi, gli anziani, ma tanto più accoglibili in casa dai parenti giovani in quanto eventualmente capaci di lasciare qualcosa in eredità a chi li accoglie, non foss'altro, oggi, una pensione più o meno magra.

La "norma" della mononuclearità è più spesso complicata dalle esigenze della famiglia-azienda. Sono infatti le caratteristiche della famiglia come unità di produzione, che spiegano i casi importanti di allargamento a comprendere le sottounità di produzione, di coabitazione e di alimentazione della servitù domestica e di campagna, nel caso di famiglie di proprietari terrieri e armentizi di grande taglia (Angioni 1976, Ortu 1990), che non usino

o non dispongano di mano d'opera familiare in misura sufficiente alle loro esigenze e possibilità produttive, e perciò appunto ingaggiano mano d'opera "servile" esterna che viene così ad aggiungersi all'unità di produzione e spesso anche di consumo padronale. Di modo che anche qui queste famiglie, che siano anche aziende di grossa taglia, assumono la struttura, composita e bipartita, di padroni e servitù, che probabilmente in origine ha fatto nascere il termine latino di *familia*, letteralmente insieme dei famuli, cioè dei servi, o, forse meglio, nucleo convivente di servi e padroni organizzato su criteri asimmetrici di codipendenza.

Non c'è niente di eccezionale, in ambito europeo, nel fatto che la famiglia tradizionale sarda nasca, col patto matrimoniale, di solito anche come unità di produzione, o che comunque tale vorrebbe essere. Nell'isola questo è stato un tratto culturale costante e quindi anche un'aspirazione normale che in misura varia si conservano ancora oggi se non altro in modo residuale ma variamente efficace. Accanto alla norma e all'aspirazione che nella Sardegna agro-pastorale vogliono la famiglia un'unità di riproduzione della vita e un'unità di consumo, altrettanto forte è la tendenza a formare una famiglia che sia anche un'azienda, possibilmente, se non altro, autonoma e autosufficiente in quanto possidente o capace di ottenere in qualche modo l'accesso alle condizioni della produzione dei beni indispensabili a una sussistenza adeguata (Angioni 1976, Ortu 1990).

Che poi ogni famiglia sia anche un'azienda rimane molto spesso, in tempi storici, un'aspirazione. Un'aspirazione, tuttavia, che non cessa mai di operare nel senso di adoperarsi in ogni modo per avvicinarsi il più possibile all'autonomia produttiva. E ciò, malgrado tale autonomia non sia mai raggiungibile, come è evidente, alla stessa stregua dell'autonomia riproduttiva (in pratica, l'esclusività sessuale), e del consumo. Il fatto è che la famiglia sarda tradizionale molto spesso rimane più o meno lontana dall'essere anche unità di produzione, come nel caso dei braccianti, dei giornalieri, dei servi contadini a contratto annuale, dei servi pastori (Angioni 1976, Angioni 1989, Meloni 1984). La funzione economica della famiglia-azienda tradizionale sembra anche contribuire al rafforzamento e alla persistenza di usi endogamici, non solo di ceto, ma anche di villaggio, dovuti anche al carattere intracomunitario e "comunistico" delle due principali attività tradizionali sarde dell'agricoltura e della pastorizia, con le sue forme di usi civici, di proprietà comune, di aiuto reciproco, di comunella, di soccida più o meno paritaria e così via (Angioni 1974, Ortu 1981 e 1996).

Trascorrendo ora al ruolo della donna, probabilmente non esagera molto chi in Sardegna trova che il volere materno e quello paterno tendono ad avere non molto dispari dignità e importanza, benché di solito i due voleri si esercitino in ambiti per lo più diversi e perfino esclusivi. Può dirsi in generale che le incombenze e le decisioni sull'economia agro-pastorale risultano proprie del maschio,

mentre si mostrano riservate alla donna quelle dell'economia domestica (Angioni 1974, Pira 1978, Pinna 1971). Ma non con rigidità, e lo si capisce appena si ricordi che spesso di ciò che in famiglia è entrato attraverso l'uno o l'altro coniuge, pur venendo a integrarsi, si conserva il ricordo della provenienza, rimane in qualche modo distinto e distinguibile al momento della successione ereditaria per cui tutto è individuabile come ereditato da parte materna o paterna.

La preminenza paterna in seno alla famiglia nucleare, e in genere la preminenza maschile, è stata vista spesso molto mitigata in Sardegna (Pitzalis Acciario 1978, Da Re 1987, Murru Corriga 1987, Oppo 1992), anche per il fatto che l'uomo non di rado era lungamente assente da casa, specialmente il pastore anche quando non transumante, e perciò la donna, la donna-moglie-madre specialmente, acquisiva funzioni e specializzazioni non solo nell'ambito dell'economia domestica, nell'allevamento e nell'educazione della prole, ma anche nella gestione dei rapporti sociali nel villaggio, da quelli parentali a quelli di vicinato, via via fino ai rapporti con le autorità locali, con la parrocchia e con la "società civile" in genere. Ciò ha spinto a riconoscere e a teorizzare per la Sardegna pastorale una preminenza femminile, un vero e proprio matriarcato sardo (Pinna 1971, Pitzalis Acciario 1978).

Per questa via viene ripresa anche la teoria dell'individualismo familiare, più nota come teoria del familismo amorale (Banfield 1958). Pitzalis Acciario sembra farla propria nelle sue analisi della cultura sarda considerata dall'angolo visuale delle donne, in particolare delle donne incontrate nel suo percorso di ricerca sul terreno in Barbagia. Ritessendo i racconti delle sue interlocutrici sulle loro varie esperienze di vita, Pitzalis Acciario focalizza il peso che la donna ha nell'ambito familiare. Il presupposto da cui parte (e la conclusione a cui giunge) è non solo la posizione assolutamente preminente e privilegiata della famiglia nel tessuto sociale, ma anche, al suo interno, la preminenza e il potere quasi assoluto della donna. Il centro e quasi il solo luogo di tutta la vita associata sarebbe la famiglia, in una società definita di tipo arcaico, ancorata alla legge della sopravvivenza familiare, legata al primario istinto di sopravvivenza. Il ruolo predominante della donna in Barbagia dipenderebbe dal fatto che la famiglia pastorale vive da millenni in una situazione di emergenza, ai limiti della sopravvivenza biologica. Da tale situazione deriverebbero dei persistenti schemi mentali, ancora sopravvissuti ed efficaci anche quando non sussistono più veri e propri problemi di sopravvivenza e non mancano più le risorse economiche e le scorte alimentari. In una situazione di emergenza, si sostiene, la natura privilegia sempre la femmina, la gestante della vita, la madre, che risulta più resistente al dolore e molto più aggressiva quando sussista una minaccia di morte per la sua prole. Quindi la donna in Barbagia godrebbe di un primato biologico, diventato organizzazione sociale. Questo

suo ruolo predominante sarebbe da sempre favorito dal sistema semi-nomade pastorale, di cui la donna si trova a essere una sorta di regista. Il fenomeno della transumanza fa sì che gli uomini stiano a lungo fuori casa e che le donne ne assumano la gestione e il controllo. Sarebbero le donne a gestire interamente i guadagni portati a casa dagli uomini, che si troverebbero in una posizione di subordinazione e di passività sostanziale tali che, dovendo prendere decisioni importanti, lo farebbero solo dopo essersi consultati con la donna che li "gestisce".

La funzione del ruolo femminile sarebbe preponderante anche nelle lunghe faide o vendette che insanguinano alcuni paesi della Barbagia, come Orgosolo e Mamojada. Pitzalis Acciario sostiene che, nel caso di morti ammazzati, è la donna che dirige la vendetta. In genere si tratta della madre che, anche dopo la morte del marito, conserva intatto tutto il suo potere, nonostante viva per mesi relegata in casa, in una sorta di simbolica sepoltura. È la donna che pronuncia il verdetto, quando si verifica in famiglia una morte violenta: perdonare o aizzare alla vendetta. È sempre e solo la donna, in sostanza, ad avere un reale peso decisionale. Mentre l'uomo anziano è completamente emarginato (e per questo, sembra, abusa di alcolici), la donna anziana conserva intatto il suo potere ed è lei che dirige il clan familiare, in accordo con le figlie o le nuore, nel caso abbia figli sposati. Viene perciò formulata l'ipotesi del matriarcato, che emergerebbe dalle interviste e dalle biografie delle donne interpellate, tutte mogli o sorelle di famosi banditi e latitanti.

Il dubbio è se la cultura barbaricina, nonostante sia apparentemente connotata dalla prevalenza del ruolo femminile, non sia fondamentalmente maschilista e il potere della donna non si esaurisca in effetti nella gestione del potere maschile. È all'uomo che compete il compito di provvedere alla sussistenza materiale della famiglia, alla difesa del suo prestigio e del suo onore. La figura della donna barbaricina, regina del focolare domestico, può essere ribaltata in quella di una figura schiavizzata dal suo stesso ruolo, dalle sue stesse funzioni biologiche e culturali.

Antropologhe sarde degli ultimi anni si sono dedicate a dimostrare proprio la subordinazione femminile anche in Sardegna, seppure in forme meno forti che nel resto d'Europa e del Mediterraneo (Da Re 2003, Oppo 1990, Murru Corriga 1987, Meloni 1997). A una netta subordinazione e negazione sessuale della donna, infatti, non corrispondono le forme europee più comuni di subordinazione economica e sociale. Come dimostrano le forme sarde dell'eredità, che non discrimina nettamente tra maschi e femmine (Da Re 1987, Murru Corriga 1987). O i modi del matrimonio, alla sardesca, senza dote ma con eredità e sua anticipazione al momento del matrimonio anche per le donne (Ortu 1981, 1996). O la trasmissione del cognome femminile (Addari Rapallo 1990, Murru Corriga 2000).

Di fatto oggi, dopo i grandi mutamenti dell'ultimo

mezzo secolo (Barbagli 1984, Solinas 2004), la forma sarda di matrimonio e di famiglia sembra essere piuttosto aggiornata rispetto a quelle ormai più comuni in Europa (Solinas 2004), persino nell'apparire un complesso già de-parentalizzato proprio nella sua forma più tradizionale; ma soprattutto sembra porsi in linea con le nuove usanze occidentali generalizzate di neolocalità e di mononuclearità, e perfino con certe attuali usanze di convivenza pre-matrimoniale o non matrimoniale (Da Re 2003, Murru Corriga 1987, 1990, 2000, Meloni 1997).

E così, se pure questi dati e queste considerazioni sembrano portare lontano da certi luoghi comuni intorno all'autoctonia e all'unicità irripetibile dei modi di vita sardi tradizionali, hanno però anche offerto qualche nuova ragione al *topos* dell'arcaicità, per esempio col riprendere più o meno disinvoltamente anche per la Sardegna certe ipotesi alla Marija Gimbutas sulle più antiche società agricole europee e mediterranee a preminenza femminile in un'epoca delle dee madri (Gimbutas 1991, Lilliu 1988), di cui la Sardegna potrebbe aver conservato fino a oggi qualche residuo tenace, dal neolitico attraverso l'età dei nuraghi e le varie dominazioni esterne patriarcali.

Riferimenti

- Addari Rapallo C.
1990 *Nome e famiglia in Sardegna*, in Oppo A. (a cura di), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale*, Edizioni La Tarantola, Cagliari.
- Anfossi A.
1986 *Socialità e organizzazione in Sardegna*, Franco Angeli, Milano.
- Angioni G.
1974 *Rapporti di produzione e cultura subalterna: contadini in Sardegna*, Edes, Cagliari.
1975 *Sa laurera: il lavoro contadino in Sardegna*, Edes, Cagliari.
1989 *I pascoli erranti: antropologia del pastore in Sardegna*, Liguori Editore, Napoli.
1990 *Note sulla famiglia sarda tradizionale*, in Oppo A. (a cura di), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale*, Edizioni La Tarantola, Cagliari: 11-22.
2001 *Pane e formaggio e altre cose di Sardegna*, Zonza, Cagliari.
- Assmuth L.
1997 *Women's Work, Women's Worth. Changing Lifecourses in Highland Sardinia*, Finnish Anthropological Society, Saarijaervi.
- Atzeni P.
1988 *Il corpo, i gesti, lo stile: lavori delle donne in Sardegna*, CUEC, Cagliari.
- Banfield E.C.
1976 *Le basi morali di una società arretrata* (1958), nuova trad. it. Il Mulino, Bologna.
- Barbiellini Amidei G. - Bandinu B.
1976 *Il re è un feticcio. Romanzo di cose*, Rizzoli, Milano.
- Barbagli M.
1984 *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Il Mulino, Bologna.
- Cagnetta F.
1975 *Banditi a Orgosolo*, Guaraldi, Rimini-Firenze.
- Caltagirone B.
1988 *La montagna coltivata*, in Angioni G. - Sanna A. (a cura di), *Sardegna*, della serie *L'architettura popolare in Italia*, Laterza, Bari.
- A.M. Cirese
1968-71 *Considerazioni sul mondo tradizionale sardo*, in «Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico sardo», III, 3: 3-7.
- Da Re M.G.
1980 *La casa e i campi. Per una ricerca sul ruolo produttivo delle donne in Sardegna*, in «Quaderni sardi di storia», I, 1: 179-190.
1982 *La donna, la casa e il campo*, in Angioni G. - Manconi F. (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Silvana Editoriale, Milano: 209-222.
1987 *Tous égaux, tous différents. Notes sur le système de transmission des biens matériels en Trexenta (Sardaigne)*, in Ravis-Giordani G., *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne*, Editions du CNRS, Paris: 137-162.
1990 *La casa e i campi*, CUEC, Cagliari.
2003 *Essere parenti in Sardegna, e altro*, in Angioni G. - Da Re M. G., *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, CUEC, Cagliari.
- Deledda G.
1920 *La madre*, Mondadori, Milano.
- Fois M.
2001 *Dura madre*, Einaudi, Torino.
- Gimbutas M.
1991 *The Civilization of the Goddesses*, Haper & Row, San Francisco.
- Goody J.
1984 *Famiglia e matrimonio in Europa*, trad. it., Mondadori, Milano.
- Le Lannou M.
1979 *Patres et paysans de la Sardaigne*, Tours 1941, trad. it., *Pastori e contadini di Sardegna*, Edizioni Della Torre, Cagliari.
- Lilliu G.
1988 *La civiltà dei sardi dal neolitico all'età dei nuraghi*, ERI, Roma.
- Manconi F.
1982 *La fame, la povertà e la morte*, in Angioni G. - Manconi F. (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Silvana Editoriale, Milano: 50-67.
- Maxia C.
1995 *A Stick for Cooperation*, in «Europaea», I, 1: 171-182.
- Meloni B.
1984 *Famiglie di pastori: continuità e mutamento in una comunità della Sardegna centrale (1950-1970)*, Rosenberg e Sellier e Istituto Superiore Etnografico, Torino-Nuoro.
1990 *Economia familiare e regolazione sociale dell'economia in centro Sardegna*, in Oppo A. (a cura di), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale*, La Tarantola Edizioni, Cagliari: 55-70.
1997 (a cura di) *Famiglia meridionale senza familismo. Strategie economiche, reti di relazioni e parentela*, Donzelli, Roma.

- Murru Corriga G.
 1980 *Le mandorlaie del Campidano*, in «Quaderni sardi di storia», I, 1: 191-208.
 1987 *De la montagne à la plaine: la contribution de la femme à la formation de la richesse pastorale dans le procès de sédentarisation (1850-1960)*, in Ravis-Giordani G., *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne*, Edition du CNRS, Paris: 113-135.
 1990 *Dalla montagna ai Campidani: famiglia e mutamento in una comunità di pastori*, Edes, Cagliari.
 2000 *The Patronymic and the Matronymic in Sardinia: A Long-Standing Competition*, in «The History of the Family», V, 2.
- Oppo A.
 1980 *Ceti contadini e occupazione femminile*, in «Quaderni sardi di storia», I, 1: 151-166.
 1990 *La nuclearità della famiglia in Sardegna*, in Oppo A. (a cura di), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale*, La Tarantola Edizioni, Cagliari: 73-110.
 1992 *"Dove non c'è casa non c'è donna". Lineamenti della famiglia agropastorale in Sardegna*, in Barbagli M. - Kertzer D.I., *Storia della famiglia italiana (1750-1950)*, Il Mulino, Bologna.
- Orrù L.
 1980 *Donna, casa e salute nella Sardegna tradizionale*, in «Quaderni sardi di storia», I, 1: 167-177.
- Orrù L. - Putzolu F.
 1993 (a cura di) *Il parto e la nascita in Sardegna*, CUEC, Cagliari.
- Ortu G.G.
 1981 *L'economia pastorale della Sardegna moderna. Saggio di antropologia storica della soccida*, Della Torre, Cagliari.
- 1982 *Tre tempi della dipendenza contadina*, in Angioni G. - Manconi F. (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Silvana Editoriale, Milano: 33-49.
 1996 *Villaggio e poteri signorili in Sardegna*, Laterza, Bari.
- Pigliaru A.
 1970 *Il banditismo in Sardegna*, Giuffrè, Milano.
- Pinna L.
 1971 *La famiglia esclusiva. Parentela e clientelismo in Sardegna*, Laterza, Bari.
- Pira M.
 1978 *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Roma-Milano.
- Pitzalis Acciaro M.
 1978 *In nome della madre. Ipotesi sul matriarcato barbaricino*, Feltrinelli, Milano.
- Satta S.
 1977 *Il giorno del giudizio*, Adelphi, Milano.
- Solinas P. G.
 2004 *L'acqua strangia. Il declino della parentela nella società complessa*, Franco Angeli, Milano.
- Tiragallo F.
 1984 (a cura di), *Le ragioni dell'utopia*, Milano, Giuffrè.
 1999 *Restare paese. Antropologia dello spopolamento della Sardegna Sudorientale*, CUEC, Cagliari.

Elsie Ivancich Dunin

*Un missionario gesuita tra gli Indiani Yaqui del Messico. Tomaso Basilio da Palermo**

Studi etnografici condotti nel XX secolo presso gli Indiani Yaqui hanno più volte evidenziato il ruolo assolto dai Gesuiti spagnoli nella diffusione di elementi europei nella cultura nativa. Uno di questi tratti, che caratterizza il ciclo pasquale degli Yaqui, è l'uso di tenere impugnate una coppia di spade di legno di diverse dimensioni, quella lunga con la mano destra quella corta con la sinistra¹. L'accostamento di queste spade costituisce l'indizio storico a partire dal quale si sono analizzate le cerimonie pasquali degli Yaqui. Si tratta di uno studio in ultima analisi inteso a riconsiderare l'influenza dei "Gesuiti spagnoli", indagando più precisamente come e quando altri aspetti "europei" della Settimana Santa sarebbero stati introdotti nella cultura autoctona².

L'analisi documentaria relativa a un arco temporale di centocinquanta anni, comprovante l'azione apostolica di preti gesuiti tra gli Yaqui del Messico nord-occidentale, ha fornito una base per valutare l'influenza dei missionari di origine sia europea sia messicana³. La documentazione da una parte dimostra che il contatto diretto con i Gesuiti spagnoli è stato minimo, mentre rivela la permanenza prolungata di un siciliano, di provenienza palermitana, per un periodo di trentasette anni consecutivi. Questo Gesuita rappresenta probabilmente la principale causa dell'influenza cristiana tra gli Yaqui nel periodo compreso tra il 1617 e il 1654. Verosimilmente, è da attribuire alla sua presenza l'introduzione della combinazione di spada e pugnale, insieme ad altri elementi del ciclo pasquale di matrice siciliana, sua terra di origine. Il presente saggio, incentrato sulla figura di Padre Tomaso Basilio, intende evidenziare i collegamenti esistenti tra i riti cristiani europei degli ultimi anni del XVI secolo e degli inizi del XVII introdotti e mescolati con il sistema di credenza yaqui nel XVII secolo. Riti questi che persistono anche ai giorni nostri⁴.

Una sfida ulteriore di questa indagine è rappresentata dal fatto che le comunità yaqui del XXI secolo, da me osservate in Arizona, non consentono di effettuare registrazioni filmiche e sonore né di trascrivere appunti durante le loro cerimonie della Settimana Santa⁵. Sorge dunque una questione etica a doppio taglio. Se da una parte la comunità protegge da intrusioni esterne le proprie cerimonie sacre, dall'altra, come può un osservatore, estraneo alla cultura locale, riportare, analizzare e sottoporre a comparazione eventi di ordine pubblico? Su questi argomenti e sugli eventi etnografici di carattere performativo, Kri-

stin Bervig Valentine ha scritto un saggio molto accurato, dove descrive la sua pluriennale esperienza di spettatrice "intensa" del ciclo pasquale presso gli Yaqui dell'Arizona centrale⁶.

Il mio scritto si basa sulle osservazioni effettuate a partire dal 1999 e su quanto degli eventi a cui presi parte riuscii a fissare nella memoria, nonché sull'esame attento della letteratura prodotta sia dagli *outsider* che dagli *insider* alla cultura in questione⁷. Esistono testi esaurienti elaborati da osservatori precedenti, come ad esempio Muriel Thayer Painter che ha scritto un opuscolo sugli aspetti principali del ciclo pasquale degli Yaqui (con il consenso della comunità di Tucson, Arizona). Il suo lavoro (basato su osservazioni compiute dal 1939), oltre a quelli dell'antropologo Edward H. Spicer (a partire da indagini condotte dal 1936), i dibattiti con l'antropologa della danza Joann Kealiinohomoku che ha seguito le cerimonie yaqui dal 1971, insieme alle mie più recenti ricerche, tutto ciò ha contribuito ad ampliare le conoscenze in nostro possesso. Negli ultimi anni si stanno inoltre diffondendo descrizioni e studi da parte di *insider*, come i pregnanti saggi di taglio linguistico-culturale di Octaviana Trujillo e le indagini di uno yaqui più giovane che sta raccogliendo informazioni sulla propria comunità⁸. Questi contributi stanno ampliando la sfera della comprensione empirica interna e delle interpretazioni native della cultura yaqui⁹. Le esperienze della cerimonia di Pasqua fanno inevitabilmente parte delle narrazioni di storie di vita (cfr. Kelley 1978), delle autobiografie (cfr. Moisés 1971; Savala 1980) e dei progetti storico-biografici all'interno delle comunità yaqui dell'Arizona.

Il mio obiettivo originario era quello di scoprire come l'uso delle spade doppie fosse stato introdotto tra gli Yaqui a partire dai secoli XVI e XVII. Tale periodo storico coincideva peraltro con quello della *Moreška*, la danza con le spade che stavo studiando sulla costa adriatica della Croazia. Non mi feci illusioni circa l'eventualità di una connessione diretta tra le due attestazioni. Tuttavia la singolarità dell'accostamento di spade e pugnali tra gli Yaqui divenne il catalizzatore di questa indagine. "Chi" avrebbe potuto diffondere tale combinazione presso una particolare tribù indiana della Nuova Spagna, oggi parte dello stato nord-occidentale di Sonora (Messico)? Appresi infine che sia gli Yaqui sia i Mayo, popolazioni indiane limitrofe, usavano entrambi la combinazione di spade e pugnali e soltanto in occasione delle cerimonie pasquali. I

dati storici assieme alle osservazioni odierne hanno fortemente sostanziato la mia ipotesi secondo cui Tomaso Basilio deve essere considerato uno dei più importanti promotori dei riti cristiani di origine europea tra gli Yaqui (e indirettamente tra i vicini Mayo). Ho pertanto centrato la mia attenzione sul *background* socio-culturale che Basilio avrebbe portato con sé tra gli Yaqui durante la prima metà del XVII secolo. La Settimana Santa è dunque divenuta il *focus* dei miei studi intorno all'esperienza socio-culturale del Gesuita.

Dinamiche auto-identitarie degli Yaqui

Le condizioni storiche degli Yaqui in relazione agli *outsider* hanno fornito una base per la duratura costruzione della propria identità, non soltanto nel loro territorio di origine, ma anche nella loro diaspora verso gli Stati Uniti, iniziata nell'ultimo scorcio del XIX secolo. Il contatto con i Gesuiti si protrasse esattamente per centocinquanta anni, dal 1617, con l'ingresso di due membri dell'Ordine nelle comunità indiane, fino al 1767, anno della definitiva espulsione della Compagnia dal Messico. Il vuoto lasciato dai Gesuiti non fu mai del tutto colmato. Nonostante quattordici anni più tardi l'Ordine francescano si insediò nel Nord del Messico, non c'era tuttavia un numero sufficiente di monaci pronti ad assumere la direzione delle missioni gesuite nel territorio degli Yaqui. Inoltre, a causa della ulteriore incursione da parte dei "colonizzatori messicani" durante i quarantaquattro anni successivi alla partenza dei Gesuiti, gli Yaqui iniziarono una rivolta per liberare il loro paese dagli invasori. Già prima dell'arrivo dei Francescani alla fine del XVIII secolo, gli Yaqui avevano sviluppato il proprio apparato rituale di derivazione cattolica secondo un forte senso di identità autoctona, indipendente da ogni sistema religioso o sociale esterno. Come era avvenuto nel XVII secolo in occasione della resistenza ai soldati spagnoli e alla loro opera colonizzatrice, così gli Yaqui si opposero ai tentativi di incorporazione nella cittadinanza messicana, che perdurarono fino al XX secolo. Probabilmente, grazie anche alla presenza di alcune rappresentanze politiche indigene nel governo federale, la restituzione delle loro terre venne infine proclamata nel 1934, anche se l'istruzione pubblica messicana venne istituita solo nel 1960.

I lavori forzati in altre parti del Messico e la guerra aperta tra la resistenza yaqui e l'esercito messicano determinarono, negli anni tra il 1880 e il 1920, un ingente numero di profughi che, spostandosi verso Nord, nell'adiacente zona sud-occidentale degli Stati Uniti, andarono a costituire diverse comunità. Nello stato di Arizona i due centri principali furono "Gaudalupe" in prossimità di Phoenix, istituita nel 1880, e "Pascua Village" nell'area di Tucson, fondata nel 1903 (cfr. Immagine 1). Nelle comunità dell'Arizona gli Yaqui ristabilirono i loro rituali di base cattolica, che erano stati integrati con tratti distintivi di

matrice indigena. Proprio presso queste due comunità è stato osservato il ciclo pasquale che rivela la continuità di alcuni elementi "europei".

Breve descrizione delle cerimonie yaqui dalla Quaresima alla Resurrezione

L'interpretazione della Passione di Cristo varia notevolmente nel Mondo cattolico. La maggior parte delle rappresentazioni drammatiche più note tende a essere inscenata con l'ausilio di un testo scritto. Diverso è il caso degli Yaqui, presso i quali i riti della Passione presentano una stratificazione a diversi livelli, con una singolare convergenza di tratti religiosi autoctoni e cristiani, senza tuttavia contemplare alcun elemento narrativo¹⁰. Le azioni si svolgono in uno spazio cerimoniale, dove vengono compiute diverse processioni con croci di legno e fercoli recanti immagini sacre (*Via Crucis*). I membri della comunità interpretano i ruoli di Farisei e di soldati. Le scene raffigurano foreste rigogliose. Il ciclo pasquale si protrae dal Mercoledì delle Ceneri ed è intensamente vissuto da centinaia di membri della comunità yaqui, che partecipano agli eventi con voti personali (*mandas*). Nelle località dell'Arizona, la Chiesa Cattolica non è direttamente coinvolta nei rituali pasquali, non ci sono infatti sacerdoti che soprintendono ai riti o ad altre pratiche religiose. Le celebrazioni sono invece presiedute da un *maestro* yaqui (capo della preghiera, organizzatore e insegnante) e da due principali organizzazioni cerimoniali (simili alle confraternite religiose): a) i Farisei con i *Caballeros*; b) il Gruppo della Chiesa. Queste due organizzazioni sono collegate tra loro e rappresentano, seppure in modo semplice, il male e il bene. Coloro che, durante il periodo quaresimale, hanno fatto voto di rappresentare i soldati e i Farisei (il male e i ruoli non cristiani) vengono riaccolti e salvati dal Gruppo della Chiesa durante il Gloria del Sabato (per una descrizione scelta del ciclo yaqui comparato con il contesto siciliano della Palermo antica di Basilio, si veda l'Appendice B).

Contesto del primo contatto "esterno"

Nel XVII secolo, quando i Gesuiti ebbero i primi contatti con gli Yaqui, questi vivevano in una zona del delta di un fiume nel Messico nord-occidentale, oggi parte dello stato di Sonora. Il delta offriva un suolo fertile per la crescita di alimenti "selvatici", per la coltivazione di grano, fagioli e zucche, nonché un'abbondante selvaggina locale. Il clima temperato durante tutto l'anno, assieme all'ampia disponibilità di canne, paglia e argilla come materiali di costruzione, rendeva superflue strutture protettive particolarmente resistenti, necessarie invece in regioni climatiche più estreme. Il territorio forniva dunque i mezzi per uno stile di vita autosufficiente.

Gli Yaqui, come gruppo, erano in grado di proteggere le proprie terre da invasori ostili mediante un esercito prontamente organizzato. Nel 1610 furono l'unica tribù a non essere sottomessa al potere militare spagnolo. Pur non essendo in rapporti amichevoli con gli altri Indiani di lingua cahita, gli Yaqui furono favorevolmente colpiti dai Gesuiti giunti per svolgere il loro apostolato. La *leadership* yaqui, in quattro occasioni, si avvicinò con intenzioni pacifiche a Villa de San Felipe, sede di una missione con il suo presidio militare, invitando, infine, i missionari a recarsi anche presso le loro comunità, a patto però di entrare nel loro territorio senza scorte armate. Ciò significava che né soldati né altri avrebbero potuto accompagnare i sacerdoti. È un fatto degno di rilievo e unico nel suo genere che la *leadership* yaqui abbia richiesto la presenza dei Gesuiti e che la popolazione si sia poi dimostrata ricettiva all'insegnamento cristiano¹¹.

Nel frattempo, fu stabilito che alcuni giovani Yaqui prescelti iniziassero un percorso educativo a Villa de San Felipe (a circa 300 chilometri dal territorio yaqui), nel luogo deputato ad accogliere una nuova chiesa (e un presidio militare) in preparazione per la cristianizzazione. Durante il terzo anno d'attesa, Padre Andrés Pérez de Ribas, che stava lavorando con altre tribù di lingua cahita, fu inviato a Città del Messico per ottenere dai capi politici e religiosi il permesso di istituire un nuovo progetto missionario con gli Yaqui. Furono designati due missionari – Pérez stesso e un siciliano, Tomaso Basilio, giunto di recente in Messico.

Penetrazione dei Gesuiti nel territorio yaqui

Il successivo contatto “esterno” con gli Yaqui riguarda quasi esclusivamente i missionari gesuiti per un periodo di centocinquanta anni, a partire dal 1617 fino all'espulsione dell'Ordine dal Messico nel 1767. I tratti selezionati, quali le spade doppie (che appartengono solo agli Yaqui e ai vicini Mayo, Indiani del Messico) furono introdotti, con molta probabilità, da uno dei primi evangelizzatori. Fu avviato un tracciato cronologico dei Gesuiti che avevano operato nell'ambito delle comunità yaqui. Gli esiti di questa indagine rivelarono inaspettatamente che i Gesuiti di Spagna ebbero un'influenza minore sugli Yaqui rispetto a quelli provenienti da altre parti d'Europa. In un arco temporale di centocinquanta anni, vi furono almeno sessanta Gesuiti in contatto diretto con gli Yaqui, di cui, tuttavia, solo dieci di origine spagnola.

Padre Andrés Pérez de Ribas da Cordova aveva già svolto attività missionaria presso gli Indiani di lingua cahita (Zuaque e Ahome dal 1605), mentre Padre Tomaso Basilio, di madrelingua italiana, era un semplice novizio. Sebbene nel XVII secolo la Sicilia si trovasse sotto il governo spagnolo e le lingue classiche (latino, greco ed ebraico) fossero parte dell'istruzione gesuita, la sua corrispondenza (catalogata nell'Archivio dei Gesuiti presso il

Vaticano) fu redatta in italiano. Basilio acquisirà una maggiore padronanza della lingua spagnola solo dopo aver lasciato la Sicilia¹². Nel dicembre del 1615 egli ottenne la sua destinazione in Messico, dove approdò a settembre o ottobre del 1616. Nel giro di poche settimane venne incaricato di viaggiare con Padre Pérez da Città del Messico verso il territorio indiano dei Mayo, sito a Nord, a una distanza di circa 2000 chilometri. Intorno alla metà di novembre, mentre i due Gesuiti procedevano su muli trasportando ornamenti religiosi per altari, a circa metà strada del loro percorso, s'imbattono in una rivolta indiana che li costrinse a una lunga deviazione sia in termini di distanza sia di tempo. Arrivarono a Durango (a circa 900 chilometri) e qui trascorsero il resto dell'inverno (1616-1617). Prima di proseguire verso la loro destinazione, essi fecero una sosta nel vicino territorio mayo, dove erano già state costituite una missione gesuita e una piccola base militare. Quindi inviarono un messaggio agli Yaqui per annunciare il loro arrivo imminente.

Scortati da due capi yaqui con il proprio seguito, Pérez e Basilio entrarono nel territorio yaqui nel giorno dell'Ascensione del 1617 (nel mese di maggio). Questo accadde sette mesi dopo l'arrivo di Basilio in Messico. A dorso di cavallo e accompagnati da quattro indiani zuaque che parlavano una lingua affine al cahita, ebbero il primo contatto in una *ranchería* (una sorta di piccolo villaggio)¹³. I quattro indiani erano già stati cristianizzati da Pérez quando lavorava tra gli Zuaque e gli Ahome all'inizio del 1605¹⁴. Essi presero parte al battesimo immediato di adulti e bambini yaqui in qualità di padrini. Dal 1617 al 1619 furono battezzati circa 30.000 Yaqui¹⁵. Già dal 1618, i due Gesuiti iniziarono a dirigere i lavori di costruzione di strutture ecclesiastiche all'aperto e ad allestire villaggi dai precedenti insediamenti di ridotte dimensioni, disseminati nel territorio. Alla fine del 1619, dopo avere trascorso meno di due anni tra gli Yaqui, Padre Pérez de Ribas fu richiamato a Città del Messico con una promozione per un impiego amministrativo¹⁶. Nel 1620 prese il suo posto un altro Gesuita, Padre Cristóbal de Villalta¹⁷. Anch'egli aveva già avuto precedenti esperienze missionarie presso i Sinaloa, un altro gruppo di lingua cahita stanziato a Sud del territorio yaqui. Tuttavia pure Padre Villalta fu promosso a un ruolo amministrativo (quello di rettore in Guatemala), quindi lasciò la missione yaqui nel 1623, dopo circa tre anni di permanenza. Tra il 1620 e il 1623 altri cinque sacerdoti furono destinati agli Yaqui: Padre Juan Balestia (originario di Cremona, nell'Italia settentrionale, che svolse il suo apostolato per tredici anni, 1620-1633); Padre Juan Ardeñas (proveniente da Leija, in Belgio, che operò per diciassette anni, 1622-1639, con lo scopo principale di sovrintendere alla costruzione di chiese¹⁸); Pedro Méndez (di Villaviçosa, in Portogallo, attivo per circa quattro anni, 1621-1625); Diego Vandersipe (di Gante, in Belgio, per circa un anno, 1620); Juan Varela (di Granada, in Spagna, per almeno due anni, 1623-1625). Dopo che Padre Villalta otten-

ne il suo nuovo incarico, gli subentrò Juan Varela (anch'egli ispanico) per un periodo non inferiore a due anni¹⁹. Seguì Tomaso Basilio (di Palermo, Sicilia) nella direzione della missione yaqui, dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1654, lavorando presso gli Yaqui per un totale di trentasette anni²⁰. I tre Gesuiti di origine spagnola (Pérez, Villalta e Varela), che avevano preceduto Basilio nel ruolo di *leadership* presso gli Yaqui, erano più giovani di lui al momento del loro arrivo in Messico: Pérez aveva ventisei anni, Villalta ventiquattro e Varela solo otto. Ciascuno di loro lavorò tra gli Yaqui per meno di tre anni, quindi fu promosso a una diversa zona e ad altra posizione. Basilio aveva almeno trentasei anni quando giunse in Messico e una conoscenza delle celebrazioni di Pasqua in ambito prevalentemente siciliano. Aveva avuto solamente due occasioni per osservare i riti pasquali al di fuori della Sicilia: una in Portogallo (probabilmente a Corimba, dove fu studente per diversi mesi), e un'altra, verosimilmente, nella missione indiana dei Mayo nel 1617, prima di entrare nel territorio yaqui.

Nel 1623 i Gesuiti riorganizzarono gli Yaqui costituendo otto villaggi missionari dalle precedenti *rancherías* e iniziarono i lavori per la costruzione di edifici sacri. Dopo avere stabilizzato le condizioni logistiche e battezzato la maggior parte della popolazione, il successivo obiettivo fu quello di integrare anche gli eventi del calendario religioso cristiano nella cultura autoctona.

Tomaso Basilio

Ammettendo che Basilio abbia avuto un ruolo primario nella confluenza iniziale di riti e pratiche, sorgono alcuni interrogativi: chi era? Che tipo di vita aveva condotto a Palermo e in Sicilia? Quali furono le sue esperienze e le sue conoscenze prima di intraprendere la formazione gesuita? Ci sono pochissimi scritti su di lui e anche la sua data di nascita (battesimo) è giunta a noi in modo impreciso²¹. Sulla base delle mie indagini presso l'Archivio dei Gesuiti, Basilio iniziò a frequentare la scuola gesuita nel 1600, all'età di 19 anni. Pertanto, il suo anno di nascita dovrebbe risalire al 1580 o al 1581 (con più probabilità per il secondo). Nel registro dell'Archivio dei Gesuiti si riporta che Thomas Basilius era Panormitanus, di 19 anni, in buona salute e ammesso al Collegium Panormitarum il 25 novembre del 1600. Seguendo queste indicazioni, ho cercato nelle chiese di Palermo il documento comprovante il suo battesimo, senza tuttavia riuscire a rintracciare alcun dato. Ciò nonostante, esistono altre attestazione della famiglia 'Vasili' e 'Vasilij', relative agli anni successivi al 1580, nell'archivio della chiesa di San Nicolò da Tolentino, dove sono conservati i registri che annotano battesimi, matrimoni e decessi, secondo le direttive promulgate dal Concilio di Trento del 1563²².

Supponendo che Basilio appartenesse a una famiglia agiata, era anche di nobili origini? Il volume *Nobiliario di*

Sicilia di Antonino Mango di Casalgerardo, pubblicato a Palermo nel 1912, menziona "Basile o Basilio" come famiglia originaria dell'isola di Rodi, nota a Santa Lucia del Mela (in provincia di Messina) tra il XV e il XVIII secolo, e detentrica del titolo di Barone del Grano nei secoli XV e XVI (cfr. 1912: 110). Gli eredi diretti della famiglia Basilio sono ormai estinti a Santa Lucia del Mela, dove, tuttavia, rimane una casa, edificata nel 1600, sul cui ingresso è riportato lo stemma familiare (cfr. Immagini 2 e 3).

Un altro ramo dei Basilio viveva in una città della provincia di Palermo (nella parte nord-occidentale della Sicilia) ed è probabile che anche la famiglia di Tomaso risiedesse nello stesso luogo. Nel registro dell'Archivio dei Gesuiti (presso il Vaticano), questi è classificato come proveniente da Palermo (piuttosto che dalla provincia di Messina). A prescindere dalla sua nascita, se dal ramo familiare di Santa Lucia o dai Vasili di Palermo o della provincia di Palermo, egli sarebbe stato vicino agli ambienti dell'aristocrazia urbana. Di conseguenza avrebbe avuto contatti con il pensiero ecclesiastico (Santa Lucia del Mela è una *Prelatura Nullius* – un vescovato indipendente con vescovi cattolici regolarmente in servizio dal 1206) e un'educazione che contemplava probabilmente l'arte del maneggiare la spada.

Palermo è del resto rinomata per avere ospitato diverse scuole di scherma (cfr. Anglo 2000: 111). Morsicato Pallavicini, maestro palermitano, pubblicò due manuali (rispettivamente nel 1670 e nel 1673) sulla tecnica in uso nei secoli XVI e XVII (cfr. Anglo 2000: 92-94). Nel secondo volume, egli riporta alcune combinazioni di spada e pugnale apprese a Palermo dal suo istruttore personale che sarebbe vissuto in anni coevi al periodo di formazione di Basilio (cfr. Immagini 4, 5 e 6).

La panoramica di Sydney Anglo sulle arti marziali nell'Europa rinascimentale rivela che nel 1670 la spada (*rapier*), con i relativi accessori, venne soppiantata da un brando corto, eliminando così pugnali, cappe e scudi, e riducendo drasticamente il ruolo della mano sinistra (cfr. Anglo 2000: 145). In questo periodo, Basilio, in quanto giovane aristocratico palermitano del tardo XVI secolo, sarebbe stato introdotto alla tecnica della spada e del pugnale, soprattutto dal momento che Palermo era sede di numerose scuole di scherma. I Gesuiti, provenienti da famiglie socialmente meno abbienti e nati dopo il XVII secolo, o appartenenti a ceti sociali in cui era previsto l'addestramento nell'arte della spada, avrebbero appreso molto probabilmente la tecnica della spada singola, piuttosto che la combinazione di spada e pugnale.

Osservazioni sulle cerimonie pasquali a Palermo

Nel 2001 ho condotto uno studio comparativo sulla Settimana Santa a Palermo, cui sono seguiti altri due viaggi in Sicilia (ottobre 2002 e maggio 2005)²³. La possibilità

di prendere appunti e di effettuare registrazioni su pelli-
cola ha fornito una base tangibile con cui confrontare i ri-
cordi delle cerimonie yaqui. La Settimana Santa all'inter-
no della Palermo antica, dotata di arcaiche fortificazioni
murarie, è stata osservata da un punto di vista etno-stori-
co e comparativo, selezionando le chiese, le strade, i luo-
ghi di mercato che avrebbero fatto da sfondo ai riti pas-
quali tra la fine del XVI secolo e il XVII secolo (cfr. Im-
magini 7 e 8). Sebbene la città abbia oggi l'aspetto di una
moderna metropoli estremamente caotica, con circa un
milione di abitanti, suoni di clacson e traffico intenso sul-
le strade, il centro storico fortificato degli inizi del XVII
secolo non ha mutato la sua configurazione né i suoi prin-
cipali luoghi di culto²⁴. I muri di pietra dei palazzi antichi
con le loro finestre e i loro balconi, le statue di Carlo V,
imperatore del Sacro Romano Impero, la sua porta d'in-
gresso alla città (XVI secolo), i commercianti di frutta,
verdura e carne, che si contendono lo spazio, gli odori, le
grida per richiamare i clienti, tutto questo deve avere ri-
scontri immediati con il passato. Alcune delle strade at-
tuali o certe aree di parcheggio costituivano, un tempo,
piazze antistanti alle chiese, e proprio durante il weekend
di Pasqua riacquistano la loro precedente funzione ceri-
moniale. Sebbene non sia più visibile il cimitero che cir-
condava la Cattedrale, il sesto Venerdì di Quaresima, la
processione della *Via Crucis* termina nella "piazza" del
Duomo, di fronte a un portico con tre archi. Essa è se-
guita da centinaia di fedeli che procedono a fianco delle
confraternite, i cui membri indossano tuniche tradizio-
nali lunghe fino ai fianchi e annodate in vita.

Se Basilio trascorse parte della sua giovinezza a Palermo,
o anche solamente i cinque anni di formazione presso il
Collegium, è probabile che abbia assistito a un contin-
uo susseguirsi di cantieri edili, soprattutto per la realiz-
zazione di edifici sacri. Palermo era un centro portuale
molto attivo, con molte famiglie facoltose che spendeva-
no parte delle loro ricchezze nella costruzione di palazzi
e chiese. Nel 1582, che noi assumiamo come anno di na-
scita di Basilio, Palermo era una città fortificata relativa-
mente pianeggiante, con due fiumi che fornivano l'ap-
provvigionamento idrico, una cattedrale del XII secolo,
un palazzo reale, statue, fontane, sculture, chiese ed edi-
fici sontuosi. La prima sede dei Gesuiti fu edificata nel
1553; la loro chiesa fu consacrata nel 1583, la cui strut-
tura, ancora oggi visibile, venne restaurata nel 1591, vale a
dire in un periodo contemporaneo a quello di Basilio (cfr.
Immagine 9). Negli anni in cui questi visse a Palermo, era-
no attive in città molte chiese, oltre quella del Gesù.

La morfologia dei prospetti degli edifici sacri è un
potenziale richiamo agli Yaqui. Il triplo arco o l'ingresso
principale con due entrate laterali caratterizza lo stile del
teopo (chiesa yaqui) negli odierni villaggi sul fiume Yaqui.
Non siamo in grado di stabilire quali strutture, fra quel-
le attualmente presenti nei villaggi yaqui e risalenti al
XVII secolo, abbiano subito successivi rifacimenti. Lo
stile romanico (pre-barocco) costituisce comunque un

nesso evidente²⁵.

Le chiese yaqui dell'Arizona non possono essere fo-
tografate, tuttavia anche le strutture dei *teopo* di Tucson
(Arizona) sono provviste di tre ingressi, con quello cen-
trale più ampio rispetto ai due laterali, come testimonia-
no le immagini relative ai villaggi di Bacum Loma e
Rahum, riportate in appendice (cfr. Immagine 10a e
10b). Degna di rilievo è l'ampia area cerimoniale di fron-
te al *teopo*.

Al tempo di Basilio, Palermo vantava la presenza di
diverse confraternite religiose, molte della quali tuttora
vitali. Si tratta di organizzazioni laiche, parallele alla ge-
rarchia ecclesiastica, i cui membri si occupano di gestire
le processioni in occasione di ricorrenze importanti del
calendario liturgico, come ad esempio feste patronali e ce-
lebrazioni pasquali. Queste confraternite disponevano –
allora come anche ai nostri giorni – di oratori o piccole
cappelle generalmente adiacenti a chiese più grandi, il cui
spazio risultava però indipendente dal clero. Erano questi
luoghi esclusivi di incontro tra i confrati, dove non solo si
svolgevano i preparativi delle celebrazioni, ma, data la lo-
ro usuale contiguità con gli edifici sacri, avevano inizio le
processioni religiose accompagnate dai paramenti della
confraternita. Durante gli anni di Basilio, furono costru-
ite o rinnovate sia le principali chiese all'interno delle mu-
ra di Palermo sia gli oratori delle confraternite. Anche og-
gi, su quasi ogni strada della "città vecchia" si trova alme-
no una chiesa, una cappella, un oratorio o un'edicola vo-
tiva. Molte di queste costruzioni esistevano già dalla fine
del XVI secolo, ma la maggior parte fu realizzata durante
i primi anni del XVII secolo, e Basilio, che allora fre-
quentava il *Collegium Panormitanum*, deve avere assistito al-
la loro edificazione.

Nei villaggi in Arizona e sulle rive del fiume Yaqui in
Messico, la sede della "confraternita" non corrisponde a
una struttura, bensì a un'area designata (luogo di ritrovo
o *maria*, cfr. Painter 1997: 12) adiacente al *teopo*, dove solo
i gruppi dei Farisei (con i *chapayekas* mascherati) e dei *Ca-
balleros* possono entrare, uscire o depositare i *paraphernalia*
utilizzati per le celebrazioni della Passione, come ad
esempio indumenti, spade, croci, maschere, panche, ecc.
Nonostante non vi sia alcuna costruzione, l'area dispone
di un perimetro determinato, contrassegnato da una cro-
ce di legno all'ingresso. Qui i Farisei conservano le loro
armi (conficcate a terra) durante i loro momenti di pausa.
Queste due società si occupano di tutti gli aspetti orga-
nizzativi esterni alla chiesa, della pulizia e dell'allestimen-
to degli spazi rituali, proprio come le confraternite paler-
mitane curano la maggior parte dei preparativi della Set-
timana Santa.

A Palermo, l'*urna* di Cristo (feretro su una lettiga por-
tata a spalla) e la *vara* (fercolo trasportato a spalla) che
supporta una statua della Santa Vergine, riprodotta a
grandezza naturale, sono custodite nelle chiese, come in
quelle di San Nicolò da Tolentino (1596), di San Giovan-
ni alla Guilla (originaria del XII secolo, ma danneggiata

durante la Seconda Guerra Mondiale e attualmente sede della Congregazione del Venerdì Santo) e di San Isidoro Agricola all'Albergheria (del 1643, con annesso un *oratorio* dove sono conservati i paramenti della relativa confraternita, utilizzati nelle processioni della Settimana Santa)²⁶. Ogni confraternita designata, connessa alla chiesa di pertinenza, trasporta all'esterno del proprio edificio sacro l'*urna* di Cristo, addobbata con decorazioni floreali, e la *vara* (fercolo) di Maria Addolorata. L'organizzazione ecclesiale yaqui, che contempla il *maestro* (capo della preghiera), gli assistenti, le donne addette all'altare, i cantori e i portabandiera al servizio della chiesa, si occupa della gestione delle immagini sacre all'interno del *tepo* (chiesa/tempio), quali la Vergine, Maria Maddalena, Gesù e il feretro. A Palermo, nei locali dell'*oratorio* della confraternita, attigui alla chiesa, sono conservati gli accessori dei "soldati": cappucci (maschere), mantelli, costumi romani, stendardi, lance, spade, ecc. Come accadeva e accade tuttora a Palermo, anche i gruppi yaqui dei Farisei, con le loro spade, maschere e "costumi", possiedono strutture organizzative e spazi del tutto separati.

Il Venerdì Santo, le confraternite di Palermo trasportano separatamente l'*urna* e la *vara* per le strade cittadine. Quando i due gruppi processionali s'incontrano, i fercoli vengono fatti inchinare l'uno di fronte all'altro, con una lieve inclinazione ora verso l'alto ora verso il basso (una sorta di movimento coreutico), per significare il reciproco riconoscersi di Gesù e Maria²⁷. A mezzanotte del Venerdì Santo, gli Yaqui in Arizona eseguono un movimento simile con i simulacri, quando il feretro decorato di Gesù e il fercolo di Maria, recati a spalla, si incontrano e procedono oltre.

Stazioni della Via Crucis

La processione religiosa, che è importante considerare in relazione all'epoca in cui visse Basilio, è la *Via Crucis* compiuta all'esterno delle chiese. Nel XXI secolo, la chiesa di San Nicolò da Tolentino a Palermo organizza ancora la propria *Via Crucis* all'esterno dell'edificio sacro, seguendo un itinerario circolare verso sinistra (traiettorie "in senso antiorario"). Nonostante le strade e i marciapiedi siano interamente pavimentati, una croce viene condotta, per devozione, attraverso un percorso che tocca diversi luoghi prestabiliti e tramandati dalla tradizione, dove i fedeli s'inginocchiano, pregano e cantano lo *Stabat Mater*. Sia in Messico che in Arizona, gli Yaqui segnalano le posizioni delle quattordici Stazioni mediante croci di legno ad altezza d'uomo, inserite nel terreno durante il periodo Quaresimale. Queste croci sono disposte su un ampio tragitto che circonda il loro *tepo*. Degno di rilievo è il fatto che, al tempo di Basilio, le Stazioni della *Via Crucis* raggiunsero il numero convenzionale di quattordici, pur rimanendo tuttavia confinate negli spazi esterni alle chiese. Fino al 1731, Roma non promulgò alcun editto

in merito alla loro collocazione all'interno degli edifici sacri²⁸. I mosaici e gli affreschi delle antiche chiese siciliane, relative al periodo di Basilio, ritraevano episodi del Vecchio e Nuovo Testamento, ma non scene della Passione. Se si rileva la presenza di croci all'interno di chiese edificate prima del XVIII secolo, si tratta di un "ripensamento" rispetto al progetto originario, esito di inclusioni successive. Perfino oggi diversi *tepo* yaqui in Messico e Arizona sono sprovvisti di Stazioni della *Via Crucis*.

La "tabella" del Giovedì Santo

La forma e la dimensione della tabella (*tròccula*) del Giovedì Santo in uso a Palermo ha una qualche relazione con quella adoperata dagli Yaqui in Arizona? Si tratta di un'altra introduzione per opera di Basilio? Le tabelle di legno utilizzate durante la Settimana Santa differiscono da un'area geografica all'altra, tuttavia è interessante rilevare che il modello yaqui e gli altri due esemplari che sono stati riscontrati in Sicilia risultano simili per dimensioni, forma e tipologia²⁹. Uno dei due esempi siciliani è stato osservato durante la processione del Giovedì Santo, tenuta dalla Confraternita di San Nicolò da Tolentino (cfr. Immagine 11).

L'altro è esposto al Museo Diocesano di Santa Lucia del Mela, nella stessa città del casato familiare di Basilio (cfr. Immagine 12).

A Palermo le confraternite usavano – e usano ancora – cappucci che "mascherano" il volto in occasione della Settimana Santa (cfr. Immagine 13). Inoltre, in alcune zone della provincia palermitana, si rileva tuttora (e in continuità con il passato) la presenza di personaggi mascherati, figure "demoniache" che appaiono nel corso degli ultimi giorni del ciclo pasquale (cfr. Immagine 14).

A Basilio, che aveva alle spalle un'esperienza di questo genere, l'uso locale delle maschere non sarà dunque sembrato un concetto "alieno", piuttosto un aspetto accettabile delle cerimonie nell'interpretazione nativa del dramma della Passione. Gli Yaqui hanno adattato i propri tratti culturali assorbendo sia a livello materiale sia attraverso la propria espressività corporea l'idea della Resurrezione di Cristo.

Il drappo rosso sulla lancia

Un'altra similarità di ordine materiale è costituita dalle lance impugnate dai membri del gruppo yaqui dei *Ca-balleros*, a proposito delle quali Painter afferma: «Sotto la punta della lancia c'è una piccolo drappo rosso, che si dice rappresenti la tunica del Nazareno» (Painter 1997: 12). I "soldati" a Palermo portano lance con i vessilli rossi dei Romani (cfr. Immagine 15). La forma è simile, ma nella versione yaqui si tratta di un abito o di una falda rossa.

Strumenti musicali

Sia le associazioni yaqui sia le confraternite palermitane usano solamente tamburi e flauti. Durante le processioni del Giovedì e del Venerdì Santo, il tamburo è rivestito di nero e il flauto produce un suono semplice. Entrambi gli strumenti sono impiegati per segnalare l'avanzamento del corteo. A Palermo vi è inoltre una banda musicale che suona nelle processioni del Giovedì e del Venerdì Santo, ma sulla base della combinazione di questi strumenti potrebbe trattarsi di un'aggiunta successiva alla seconda metà del XIX secolo. La banda si unisce alla processione all'esterno degli edifici sacri, piuttosto che uscire in strada dalla chiesa o dall'oratorio con il gruppo della confraternita. Gli Yaqui non si servono di nessun altro strumento per le marce dei Farisei. I "danzatori della festa", con i loro strumenti a percussione di matrice autoctona, e i suonatori mattaccini con arpe urbane, violini e chitarre, sono entità separate per il ruolo che assolvono durante la parte conclusiva del ciclo di Pasqua.

Pomeriggio del Giovedì Santo

Un altro tratto distintivo unico nel suo genere riguarda la processione della confraternita che si svolge a Palermo nel tardo pomeriggio del Giovedì Santo, intesa a rievocare la cattura di Gesù. Si tratta del solo momento in cui Cristo è rappresentato da una persona in carne e ossa (e non da un'icona o da altre raffigurazioni plastiche), senza però alcuna forma di recitazione. L'attore che interpreta il ruolo del Salvatore è scortato, con le mani legate mediante una corda, per le strade della città dai soldati romani, lungo lo stesso tragitto che sarà percorso dalla processione del Venerdì Santo il giorno seguente (cfr. Immagine 16). Nel corso dell'evento pomeridiano del Giovedì Santo presso gli Yaqui, uno dei *chapayekas* mascherati designato come il "viejito" ("l'uomo anziano", simbolicamente Gesù) viene condotto dagli altri *chapayekas* mascherati (che qui rappresentano i soldati) attorno al *teopo* seguendo l'itinerario della *Via Crucis*. Sia a Palermo che tra gli Yaqui, questa processione è l'unico momento nell'ambito dell'intero dramma della Passione in cui Gesù viene impersonato da un attore vivente. Un'altra pratica tradizionale consiste nella raccolta di soldi fra coloro che assistono all'evento festivo, sia per le strade di Palermo, sia nel territorio yaqui.

Nessuna delle chiese di Palermo offre una rappresentazione completa della vicenda della Passione. Ogni chiesa e ogni confraternita ne seleziona una parte e predisponde una serie di gruppi. Il clero non si occupa dell'organizzazione degli eventi, ma sono le confraternite deputate all'allestimento della rappresentazione visuale della Passione in tutti i suoi aspetti, dall'annuncio del programma mediante manifesti, alla preparazione di costumi, musica, azioni drammatiche, sepolcri decorati. Di contro, la

"Via Crucis" è invece gestita dalla Chiesa. Quanto detto presenta delle analogie con i "preparativi" e l'"organizzazione" degli Yaqui. Le processioni (come per esempio la *Via Crucis*) sono gestite dal Gruppo della Chiesa, mentre gli "eventi" in costume e la storia della Passione pasquale sono rappresentati dalle "società maschili".

Esperienze di Pasqua

Un individuo nato in una determinata città (come Palermo), frequenta la propria parrocchia di appartenenza, senza necessariamente spostarsi da una chiesa all'altra. Mentre un allievo di un collegio gesuita, che studia in diverse città, avrà inevitabilmente avuto occasione di osservare differenti modi di rappresentare la Passione. Questo è con ogni probabilità il caso di Basilio, che ha seguito i suoi studi per cinque anni presso l'Ordine gesuita di Palermo (agli inizi del 1600), trasferendosi successivamente a Messina per tre anni, quindi a Marsala per due, presumibilmente a Coimbra in Portogallo per un anno intero, per poi trascorrere almeno un altro anno a Marsala e infine diversi mesi a Messina, prima di essere destinato all'attività missionaria e giungere in Messico alla fine del 1616³⁰. Egli avrà partecipato alle celebrazioni pasquali in ognuno di questi centri siciliani e probabilmente una volta in Portogallo. Avrà inoltre fatto esperienza del ciclo di Pasqua nel periodo dell'infanzia e dell'adolescenza, sebbene non sia possibile individuare con certezza i luoghi da lui frequentati. Nell'Archivio gesuita di Roma, Basilio è registrato come Panormitanus (di Palermo). In altre fonti, invece, il cognome di famiglia è riportato come appartenente alla nobiltà titolata, approdata in Sicilia dall'isola di Rodi nel XV secolo e di stanza a Santa Lucia del Mela in provincia di Messina, nella parte opposta della Sicilia rispetto a Palermo.

Anche in altre città e contrade siciliane, le celebrazioni pasquali contemplano processioni e rappresentazioni degli ultimi giorni di Cristo, la cui organizzazione è affidata a confraternite. Nel piccolo borgo di Santa Lucia del Mela, dove la sua famiglia è stata identificata nei secoli passati, risultano attestate tradizioni relative alla Settimana Santa. Basilio ha probabilmente sperimentato una moltitudine di pratiche religiose nella loro variegata morfologia a Palermo e in altre città durante i suoi studi gesuiti. La conoscenza e le esperienze di Basilio sulla Passione di Pasqua riguardano esclusivamente il contesto siciliano. Questo sapere, allo stesso tempo mentale e corporeo, ha segnato la sua attività missionaria come gesuita di prima generazione tra gli indiani Yaqui nel Messico nord-occidentale, dove probabilmente ha introdotto l'uso della spada lunga e del pugnale da parte dei *chapayeka* mascherati durante le celebrazioni della Passione di Pasqua.



Fig. 1 - Villaggi yaqui (Belem, Huirvis, Rahum, Potam, Vicam, Torim, Bacum, Cocorit) a Sonora (Messico) e comunità yaqui (Guadalupe e a Tucson) in Arizona (Utati Uniti).



Fig. 2 - Stemma dei Basilio sulla casa edificata nel 1600, Santa Lucia del Mela, Messina.



Fig. 3 - Lo stesso disegno dello stemma è descritto e illustrato nel Nobiliario di Mango di Casalgerardo (1912: Tavola XI).



Fig. 4 - Copertina (Pallavicini 1673). La copertina e l'illustrazione sono riprodotte dal libro conservato presso la Biblioteca Municipale di Palermo.

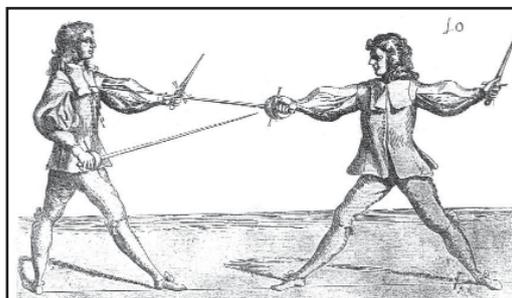


Fig. 5 - Spada e pugnale (Pallavicini 1673: figura decima).



Fig. 6 - *Chapayekas* yaqui con spade e pugnali. Il fotografo è sconosciuto, così come la data dell'immagine, che parrebbe tuttavia ascrivibile al periodo compreso tra il 1950 e il 1970. La fotografia proviene da una collezione privata di Los Angeles.



Fig. 7 - Palermo nel 1581 (La Duca 1975, N. 6, Tav. III: 56-57).



Fig. 8 - Palermo 1612 (Di Leo 1997: 139).



Fig. 9 - Palermo, Chiesa del Gesù, con indicazione della data di fondazione.



Fig. 10a - *Teopo* yaqui recentemente ricostruito: Bacum Loma, Messico



Fig. 10b - *Teopo* yaqui recentemente ricostruito: Rahum, Messico.



Figg. 11 e 12 - Tabella durante la processione del Giovedì Santo, Palermo (2001) e Tabella della Settimana Santa risalente al XIX sec., Museo Diocesano di Santa Lucia del Mela, Messina.



Fig. 13 - Confraternita del Giovedì Santo con uomini incappucciati, Palermo (2001).

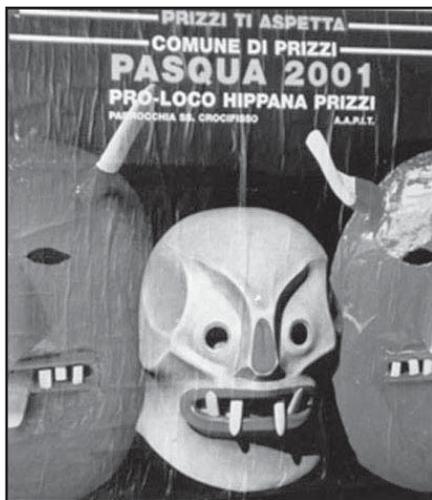


Fig. 14 - Manifesto dei Diavoli di Prizzi, Palermo (2001).



Fig. 16 - Gesù condotto mediante una corda durante il Giovedì Santo, Palermo (2001).



Fig. 16 - Vessillo sulla lancia impugnata da un soldato Romano, Confraternita di "Maria SS. Addolorata e del Cristo Morto", Chiesa di S. Giovanni alla Guilla, Palermo (2001).

APPENDICE A

Citazioni scelte sugli Yaqui e sui missionari spagnoli.
[Il corsivo è stato aggiunto per evidenziare Spagna o Spagnolo].

Coolidge 1909, *The Yaquis in exile*, in «Sunset: the magazine of the Pacific and of all the far West», pag. 301: «Non solo l'arte e la religione della vecchia *Spagna* sono state trasmesse a queste popolazioni...».

Bogan 1925, *Yaqui Indian dances of Tucson, Arizona: an account of the ceremonial dances of the Yaqui Indians at Pascua*, pag. 68: «Gli ideali religiosi degli Yaqui erano senza dubbio sorti molti secoli prima che i missionari *Spagnoli* giungessero presso di loro...».

Painter 1950, *A Yaqui Easter* (opuscolo), pag. 3: «La cerimonia pasquale che hanno fatto rivivere sul suolo dell'Arizona era in parte quella che i loro antenati avevano appreso dai missionari gesuiti, almeno tre secoli prima [...]. Essi [i missionari] non imposero l'abbandono delle danze e dei rituali nativi, piuttosto permisero agli Yaqui di combinare le loro pratiche espressive con quelle di matrice cristiana. È questa sintesi, tra elementi *spagnoli* del XVII secolo e tradizioni arcaiche, che le famiglie di rifugiati portarono in Arizona».

Spicer 1954, *Potam, a Yaqui village in Sonora*, pag. 10: «La loro attuale cultura è radicata tanto in quella militante cristiana della *Spagna* del XVI secolo quanto nelle tradizioni aborigene».

Barker 1957, *The Yaqui Easter ceremony at Hermosillo*, in «Western folklore», pag. 256: «Queste danze fanno realmente parte di una rappresentazione drammatica profondamente religiosa della Passione di Cristo, che i missionari gesuiti *spagnoli* usavano improvvisare tre secoli fa come strumento per educare gli Yaqui alla fede cattolica».

Kurath 1966, *The kinetic ecology of Yaqui dance instrumentation*, in «Ethnomusicology», pag. 29: «Il mantenimento delle danze antiche [danzatori della fiesta] nell'ambito delle cerimonie cattoliche riflette il rapporto amichevole tra gli Yaqui e i loro missionari *spagnoli*...».

Polzer 1997, *Semana Santa*, in Rosamond B. Spicer - N. Ross Crumrine (a cura di), *Performing the renewal of community*, pag. 22: «La città più importante per le attività della Semana Santa in *Spagna* è Siviglia. Il suo ruolo di guida nello sviluppo delle Americhe ha portato molti a credere che queste tradizioni quaresimali fossero state importate da lì».

Goodridge 1999, *Easter in Arizona and Mexico: an experience of Yaqui ceremonies*, in Id., *Rhythm and timing of movement in performance: drama, dance and ceremony*, pag. 221, nota 4: «La piazza e la chiesa furono introdotte dai missionari *spagnoli*...».

APPENDICE B

Comparazione tra azioni rituali della Pasqua osservate presso gli Yaqui e a Palermo (2001).

Le azioni drammatiche della Passione yaqui sono principalmente eseguite da Farisei (*Pharisees*) e *Caballeros* (che rappresentano la cavalleria romana). Entrambi i gruppi sono considerati "soldati" con propri capitani, portabandiera e caporali. In totale possono giungere a comprendere non meno di duecento uomini (un'ampia percentuale nel numero complessivo di individui maschi della comunità), che hanno fatto voto a Gesù, pur impersonando sulla scena rituale i suoi persecutori. Essi svolgono tutti i lavori manuali di preparazione, come la pulizia degli spazi cerimoniali esterni, il taglio della legna da ardere (per attenuare il freddo notturno, per cucinare e come esca per il rogo di Guida) e il trasporto dell'acqua. A Palermo, le confraternite si occupano dei preparativi materiali per allestire i luoghi destinati alla cerimonia.

Insieme a questi gruppi sono un flautista e un suonatore di tamburo, i quali danno alle truppe il segnale per avanzare lungo il loro faticoso percorso. Se calcolato in termini di distanza e tempo dall'inizio della Quaresima, l'itinerario che le truppe dei Farisei percorrono all'interno degli spazi cerimoniali dovrebbe misurare almeno cinquanta chilometri (trenta miglia), effettuati in altrettante ore. Durante le pause Farisei e *Caballeros* sostano nella loro "sede", un'area riservata esclusivamente ai soldati, ubicata vicino al *teopo* (chiesa/tempio degli Yaqui). Le processioni delle confraternite a Palermo partono da un luogo adiacente alla chiesa, noto come oratorio. Anche le processioni della Settimana Santa sono accompagnate da tamburi e flauti.

I soldati semplici dei Farisei sono i *chapyekas* mascherati grottescamente. Da trenta a cinquanta, questi *chapyekas* considerano il malvagio Giuda come loro "santo" e si comportano come clown rituali organizzati (gruppi simili di clown, ritenuti non demoniaci, si trovano in altri insediamenti indiani dell'Arizona settentrionale e del Nuovo Messico). Indossano maschere a elmetto realizzate personalmente, che presentano essenzialmente due diverse foggie: un tipo, in genere di colore bianco, è caratterizzato da grandi orecchie rigide fissate alla testa, mentre l'altro possiede un aspetto più antropomorfo, teso a ridicolizzare soggetti contemporanei, come importanti uomini politici degli Stati Uniti o celebrità del mondo dello spettacolo. I *chapyekas* sono coloro che portano i pugnali di legno colorato e le lunghe spade dipinte, impugnando i primi con la mano sinistra e le seconde con la destra. Non combattono con queste armi, ma, dal momento che non gli è consentito parlare, le usano per comunicare tra loro, attraverso ritmi prodotti con la loro percussione o mediante gesti. Inoltre, le maschere che coprono tutto il viso hanno solo minuscoli fori per gli occhi, quindi, soprattutto di notte, i loro movimenti e la loro attenzione sono coordinati attraverso il battito delle spade, il suono generato dalla concussione di zoccoli di cervo o di piccoli animali, appesi alle loro cinture di pelle, e di sonagliere realizzate con gusci di conchiglia avvolte attorno alle caviglie.

Le cerimonie del Gruppo della Chiesa iniziano nel *teopo* (la

chiesa yaqui) e continuano all'esterno in un ampio spazio in terra battuta (quasi delle dimensioni di un campo di calcio), contrassegnato da una grande croce di legno rivolta verso l'ingresso del *teopo*. Le processioni della *Via Crucis* si muovono seguendo un percorso in senso antiorario attorno alle quattordici stazioni temporaneamente erette sulle strade che circondano il *teopo* e le aree cerimoniali. Ogni Venerdì durante la Quaresima, i membri del Gruppo della Chiesa trasportano le immagini sacre partendo dal *teopo* e sostando presso ogni croce di legno. Durante la Settimana Santa a Palermo, le "visite" alle stazioni della *Via Crucis* sono compiute all'esterno degli edifici sacri, anch'esse secondo un tragitto in senso antiorario.

Il Mercoledì Santo, i Farisei e i *Caballeros* addobbano l'interno del *teopo* con rami verdi per riprodurre i luoghi in cui si pensa che Gesù abbia vagato. Il suolo viene ricoperto con erba verde e fresca. A Palermo, le famiglie portano in chiesa piantine di grano, che vengono deposte a scopo decorativo, insieme ai ceri, sul pavimento di fronte agli altari. Vicino all'entrata del *teopo* viene collocato un candelabro triangolare che supporta quindici candele per l'Ufficio delle Tenebre (letture del *maestro*). Nel corso della cerimonia, quando gli ultimi lumi si sono spenti, i *chapayekas* vengono frustati ritualmente con cinghie di pelle o di corda. Al buio, l'atto simbolico del frustare si estende a tutti i gruppi cerimoniali, inclusi familiari e amici. Sebbene non più in vigore, la pratica rituale dei "flagellanti" faceva parte delle attività della Settimana Santa a Palermo (cfr. Buttitta 1990: 150).

Giovedì Santo. L'Ultima Cena non viene rappresentata nelle cerimonie yaqui. Nel pomeriggio, viene inscenato l'inseguimento del "vecchio uomo" (*vijejito*). Gesù è concepito come un individuo in età avanzata, e l'appellativo "*vijejito*" viene impiegato in senso di rispetto e di affetto. Questo è l'unico momento cerimoniale in cui Gesù è impersonato da un attore in carne e ossa (uno dei *chapayekas* che indossa la maschera di un vecchio). In tutte le altre fasi della Passione Gesù è raffigurato da una statua sacra o una croce. Anche a Palermo le azioni drammatiche del Giovedì Santo sono contraddistinte dalla presenza di un attore che interpreta la parte di Gesù, mentre in tutte le altre processioni della Settimana Santa si usa trasportarne o esibirne una immagine sacra.

Processioni del Venerdì Santo. Il Gruppo della Chiesa conduce il simulacro di Gesù presso le diverse stazioni della *Via Crucis*. Le donne, che trasportano le tre Marie, incontrano il resto del Gruppo della Chiesa al Calvario con le tre croci, dove i *chapayekas* simulano l'atto di piantare chiodi con il martello. Successivamente, il Gruppo della Chiesa con i membri della comunità porta nel *teopo* una immensa moltitudine di fiori e candele per circondare Gesù. Seguono altre processioni: il Crocifisso viene collocato all'interno del feretro decorato con fiori (sepolcro) e trasportato per le vie ("accompagnare Gesù alla tomba"). Un'altra processione è intesa a rappresentare Maria che cerca suo figlio. A mezzanotte, il gruppo di uomini che muovono il feretro e quello di donne con le tre Marie si incontrano da direzioni opposte (percorso della *Via Crucis*); s'inclinano abbassando le proprie lettighe per tre volte, quindi procedono oltre. A questo punto, petardi infuocati illuminano il cielo notturno. I *chapayekas* assumono il controllo del feretro, senza tuttavia ac-

corgersi che il Crocifisso è stato sostituito con un bambolotto o un giocattolo che rappresenta Gesù bambino (Resurrezione come rinascita). A Palermo, le processioni del Venerdì Santo sono manifestazioni più solenni con il simulacro di Gesù collocato in un'urna decorata e quello di Maria su un fercolo. Le due effigi sacre sono trasportate per le strade lungo percorsi differenti, tuttavia, quando si incontrano, viene effettuato un "inchino", reiterato per tre volte prima di continuare la progressione.

Sabato Santo. Giuda, un fantoccio di paglia abbigliato come un *chapayeka*, talvolta sistemato su un asino, è condotto presso le diverse Stazioni della *Via Crucis* nella direzione opposta rispetto alla consueta traiettoria attorno alle Stazioni (percorso in senso orario). Giuda viene quindi collocato all'estremo limite dell'area cerimoniale, dove sarà bruciato. I Farisei sono vestiti di nero e hanno il volto coperto da fasce nere; "drappi" neri ricoprono le lance del gruppo di Pilato (soldati romani); il tamburo è rivestito di nero. Al suono stridente dei pugnali che cozzano contro le spade, i *chapayekas* e i Farisei si allineano e si spostano minacciosamente verso il *teopo*. Invece di marciare, eseguono in modo uniforme un movimento a passi incrociati, avanzando verso una riga di cenere tracciata di fronte al *teopo*. Una tenda di colore marrone è sospesa sull'ampia apertura d'ingresso. Quando il maestro inizia a cantare il *Gloria* e si odono i rintocchi della campana, tutto il Gruppo della Chiesa respinge i soldati minacciosi lanciandogli contro coriandoli che rappresentano fiori. Mentre i soldati retrocedono, echeggia il suono del flauto, del tamburo e dei sonagli appesi alle cinture e alle caviglie dei *chapayeka*, i quali agitano minacciosamente le loro spade muovendole ora verso l'alto ora verso il basso. L'"assalto" alla chiesa viene ripetuto due volte. Al terzo tentativo, quando il maestro intona il *Gloria* e le campane della chiesa riprendono a suonare, i soldati abbandonano le maschere, le spade, i pugnali, le fasce ai piedi del rogo di Giuda, che viene acceso con scoppio di petardi proprio durante questo attacco. Quindi attraversano di corsa tutto il campo fino al *teopo*, la cui tenda è stata prontamente dischiusa. Essi devono raggiungere la riga di cenere di fronte al *teopo* prima che le campane smettano di suonare, per riunirsi ai fedeli e ai Padrini, che li accolgono gioiosamente. A Palermo, il *Gloria* viene rappresentato secondo modalità che differiscono da una chiesa all'altra; tuttavia, caratteristica comune è l'uso della tenda che occulta il prospetto dell'altare. Nel momento della Resurrezione, al suono delle campane della chiesa, la tenda viene rimossa rapidamente.

Domenica di Pasqua. Quasi all'alba, accompagnati da violini e chitarre, i Mattaccini eseguono una danza attorno "al palo di maggio" (*may-pole*), avvolgendo e svolgendo lunghi nastri. Successivamente si tiene la cerimonia dell'Alleluia. Il feretro viene portato al centro della piazza. I simulacri delle tre Marie sono posizionati all'ingresso del *teopo*. Quando le campane della chiesa risuonano, due ragazze, che rappresentano la Vergine Maria e Maria Maddalena, corrono avanti e indietro tra il feretro e il *teopo*, annunciando ai fedeli la Resurrezione di Gesù. Il *maestro* e i cantori intonano l'Alleluia. Entrambi i gruppi, gli uomini che sostengono il feretro e le donne che trasportano le Marie, si incontrano e si inchinano (abbassando i propri fercoli) per tre volte. A Palermo, alcune chiese eseguono un'azione

drammatica con il feretro di Gesù e l'immagine di Maria. Nel momento dell'incontro, i fercoli condotti a spalla vengono fatti inchinare. Inoltre, le tre Marie "viventi" vanno in cerca di Gesù e, quando lo trovano, all'ingresso della chiesa appare un Gesù "in carne e ossa" avvolto da una nube di fumo bianco.

La Domenica termina con un "cerchio d'addio" nel corso del quale tutti i partecipanti si dispongono in circolo all'esterno del *teopo*. Il *maestro*-guida tiene un discorso in cui riconsidera il significato delle cerimonie, fornisce un resoconto delle donazioni e delle spese, ringrazia per la partecipazione. A Palermo (come anche in occasione di altri eventi rituali di primavera osservati in Croazia) le confraternite si incontrano in forma cerimoniale per concludere le celebrazioni con discorsi, un riepilogo delle spese e ringraziamenti ai membri per il loro intervento.

(Traduzione dall'inglese di Marta Di Mariano)

Seppure con qualche riserva, sono stati identificati sessanta Gesuiti.

⁴ Il nome di Basilio compare in diverse grafie: Thomas, Tomás, Tomaso e Tomasso. Nelle lettere redatte in italiano mentre si trovava in Sicilia, egli appone la firma di Tomaso. In Messico, la sua corrispondenza risulta firmata con Thomas, mentre la letteratura spagnola su di lui utilizza l'appellativo di Tomás, una sorta di variante ispanizzata. Una pubblicazione, tradotta dallo spagnolo all'italiano, adotta invece il nome di Tomasso (cfr. Marini - Schembri 1989). Nelle prime lettere scritte in Sicilia (1605-1614), Basilio modifica la sua firma da Basili a Basilio. In Messico, il suo cognome è costantemente riportato come Basilio.

⁵ Il contatto del Gesuita con gli Yaqui avvenne nella zona del fiume Yaqui (Río Yaqui), nell'attuale stato di Sonora (Messico). Il contatto dell'autrice riguarda invece le comunità yaqui emigrate nello stato di Arizona (Stati Uniti), confinante con quello di Sonora.

⁶ L'articolo di Valentine, dal titolo *Yaqui Easter ceremonies and the ethics of intense spectatorship* (2002), applica chiaramente l'"ascolto etico" sia all'esperienza di osservazione sia in riferimento ai limiti dell'*outsider* nel riportare parti "pubbliche" delle cerimonie.

⁷ La mia prima osservazione risale in effetti al 1972, quando assistetti alla Settimana Santa nel villaggio di Old Pascua a Tucson (Arizona). I partecipanti a una conferenza organizzata dal *Congress on Research in Dance* ottennero il permesso da parte della comunità autoctona di osservare le loro tradizioni. Iniziai questo studio specifico sulle spade doppie nel 1999, quando mi recai per la seconda volta presso il villaggio sopramenzionato.

⁸ La Dr. Trujillo, di origine yaqui, è nata e si è formata in Arizona. Tiene corsi e conferenze sugli Yaqui. È attualmente docente e capo del Department of the Applied Indigenous Studies presso la Northern Arizona University di Flagstaff (Arizona). La sua specializzazione è in linguistica ed etnografia yaqui. Si occupa sia delle popolazioni yaqui in Messico che di quelle emigrate negli Stati Uniti.

⁹ È possibile consultare alcuni di questi scritti di carattere personale (emico), attualmente disponibili sul sito ufficiale del Pascua Yaqui Tribal Government al seguente indirizzo: www.pasquayaquinsn.gov.

¹⁰ Una delle più ampie e dettagliate descrizioni relative al ciclo pasquale degli Yaqui presso Tucson è fornita da Painter (1986). Le comunità yaqui dell'Arizona meridionale e centrale presentano differenze minori nell'esecuzione delle proprie cerimonie pasquali.

¹¹ Non tutti però furono disposti alla conversione. Ci furono due attentati alla vita di Basilio: la prima volta, il Gesuita fu indotto ad allontanarsi da Pérez (1617), ma venne salvato da un indiano che aveva intuito il complotto; la seconda volta, fu colpito da una freccia nel 1622, ancora una volta tratto in salvo da un cacicco fedele, Don Ignacio, quindi aiutato da Padre Villalta, giunto prontamente da un altro villaggio (cfr. Pérez 1999: 362-363).

¹² Tutti gli ordini religiosi destinati al Messico partirono per nave dalla Spagna, soprattutto da Cadice. In questo periodo, la maggior parte dei sacerdoti di area non spagnola ispanizzò il proprio

Note

* Un ringraziamento speciale alla Dr. Octaviana Trujillo e alla Dr. Joann Kealiinohomoku per la revisione del testo e per i preziosi commenti e suggerimenti.

¹ Come etnologa della danza, sto conducendo uno studio sulla storia della *Moreška* nei secoli XVI e XVII, una danza con spade che simula un combattimento. Questa danza è ancora praticata nell'isola di Korčula sulla costa adriatica della Croazia. Attualmente viene eseguita con spade di metallo di pari lunghezza, tuttavia i movimenti con cui queste vengono battute l'una contro l'altra lasciano supporre l'uso anteriore di armi di differente estensione.

² Scritti di antropologi, storici e studiosi di origine yaqui alludono incontestabilmente agli influssi europei introdotti dai Gesuiti di Spagna. (cfr. *Appendice A* per le citazioni selezionate da questi testi).

³ Non esiste un elenco completo dei Gesuiti che hanno ricoperto il ruolo di missionari presso gli Yaqui. I dati sono stati raccolti da diverse fonti, tenendo conto anche di quelli discordanti.

cognome. Basilio non modificò il suo nome, tuttavia altri preti originari del Belgio, dell'Inghilterra o dell'Italia, che svolsero la loro azione missionaria tra gli Yaqui, cambiarono il proprio cognome, come per esempio Ardenois in Ardeñas, Balestra in Balestia, Van der Zype in Vandersipe, Hasting in Astina, Odon in Ottón.

¹³ Nel suo *Triunfos 2* del 1645, Pérez de Ribas riferisce che vi erano undici villaggi e circa ottanta *rancherías*. Egli riporta solamente il nome di Tesamo, che si trova tra i villaggi di Bacum e Torim (1645: 109). Da una lettera scritta da Pérez in giugno proprio da Tesamo apprendiamo che, nell'arco di quaranta giorni, i due Gesuiti visitarono dieci villaggi, fermandosi solamente due o tre giorni in ognuno e battezzando bambini e malati (cfr. Zambrano, 1972, vol. 11: 350).

¹⁴ Gli indiani Zuaque, Ahome, Mayo e Yaqui appartengono tutti al gruppo Cahita di Sonora, che è parte della famiglia linguistica uto-azteca. Gli Zuaque e gli Ahome vivevano lungo il Rio Fuerte, i Mayo lungo il fiume Mayo, e gli Yaqui, a nord di questi ultimi, sulle sponde del Rio Yaqui. Il Rio Fuerte attraversava le zone più meridionali del Paese, mentre il Rio Yaqui quelli più settentrionali. Le lingue erano abbastanza comprensibili, e Padre Pérez apprese i rudimenti delle parlate cahita degli Zuaque e dei Mayo durante un periodo di almeno undici anni (1605-1616), prima di entrare con Basilio nel territorio yaqui.

¹⁵ Pérez de Ribas racconta che il loro arrivo avvenne al tempo di un'epidemia (quella di *cochizitli*, vaiolo), a causa della quale morirono molti dei milleseicento bambini che stava battezzando insieme a Basilio (Reff 1999, nota n.32: 345).

¹⁶ Alla fine del 1619 Pérez fu richiamato a Città del Messico, dove svolse il ruolo di Rettore presso il collegio gesuita di Tepotzotlán (Pérez 1999, nota n.45: 352). Ottenne una certa notorietà con la pubblicazione di *History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the new world by Andrés Pérez de Ribas* (1645), che fornisce il primo resoconto relativamente completo dei Gesuiti nella Nuova Spagna settentrionale, basato sulle sue esperienze e sulla conoscenza del territorio indiano e dei missionari incontrati sul campo.

¹⁷ «Padre Villalta giunse tra gli Yaqui. Egli conosceva perfettamente la loro lingua, oltre ai costumi dei Sinaloa che aveva catechizzato ...» (Pérez de Ribas 1645 in Pérez 1999: 788). Sia Villalta sia Pérez erano originari della Spagna meridionale, Pérez di Cordova e Villalta di Granada. Nel 1604, viaggiando insieme da Città del Messico in direzione Nord, furono pionieri di missioni sulle rive di due fiumi che sfociano nel Golfo della California. Tra il 1605 e il 1619 essi si sarebbero incontrati a Villa de San Felipe in occasione delle assemblee annuali che riunivano tutti i sacerdoti destinati alla zona di Sinaloa.

¹⁸ Ardeñas fu il responsabile della costruzione delle chiese di Torim e Vicam. Torim fu la missione principale, mentre Vicam un villaggio limitrofo (Burrus - Zubillaga 1982: 71 e 77). Entrambe le chiese furono distrutte da inondazioni, quindi ricostruite in anni successivi.

¹⁹ Nel corso della mia indagine ho rilevato frequenti discrepanze nella documentazione. Reff afferma che «Basilio è succeduto a Villalta nel 1623 come superiore o rettore di questa grande ripartizione amministrativa della missione di Sinaloa». La sede centrale

del rettorato era Torim, che corrispondeva anche al distretto missionario di Basilio (Reff 1999, nota n.48: 362). Zambrano sostiene che Varela divenne superiore dopo Villalta e svolse il suo ufficio negli anni 1623-1625, per poi assumere, tra il 1625 e il 1636, l'intera direzione della missione di Sinaloa (Zambrano - Casillas 1975, vol. 14: 502-520). Il che lo avrebbe condotto nel 1625 presso la missione di San Felipe, fuori dal territorio yaqui, nella Sinaloa meridionale. Quanto afferma Reff potrebbe essere corretto, poiché Burrus non include il nome di Varela nell'elenco dei sacerdoti presenti a Torim.

²⁰ Basilio fu consacrato con quattro voti nel 1621, ottenendo uno status sacerdotale di rilievo nelle gerarchie della Compagnia di Gesù.

²¹ Le informazioni biografiche che Zambrano fornisce su Basilio fanno riferimento a Sommervogel, menzionando come data di nascita il 1574; Lecina indica invece il 1580, calcolato solo sulla base dell'età del Gesuita nel momento del decesso, corretto da Zambrano con 1590; mentre Allegre-Burrus è citato con l'anno 1582 (Zambrano 1965, vol. 4: 89).

²² Nella scrittura antica, le lettere V e B sono spesso scambiate.

²³ Per una ulteriore descrizione comparativa relativa al ciclo della Passione nei contesti yaqui e siciliano, si veda l'Allegato B.

²⁴ Occorre ricordare che via Maqueda fu costruita dopo il 1581, al tempo di Basilio.

²⁵ Lo stile delle chiese non può essere studiato in modo esauritivo, poiché queste sono state ricostruite molte volte. Nel periodo successivo a Basilio, l'area del fiume Yaqui è stata soggetta a diverse inondazioni che hanno distrutto le chiese, costruite con mattoni di creta, e altre costruzioni dei villaggi.

²⁶ Ho menzionato queste chiese più antiche con le rispettive confraternite sulla base delle osservazioni effettuate nel 2001. Nel centro storico esistono tuttavia molti altri esempi.

²⁷ Marta di Mariano, etnocoerologa palermitana, sta studiando i moduli coreutici compiuti con la *vara* (fercolo) durante le feste patronali. La serie di azioni deve essere ben coordinata dai portatori, che imprimono al simulacro movimenti verso l'alto e verso il basso, in avanti e indietro, e rotazioni in particolari momenti processionali.

²⁸ La spinta in favore della loro sistemazione all'interno delle chiese risale al 1742. Ai Francescani (che erano i custodi delle Stazioni a Gerusalemme) fu data la responsabilità di approvarne l'insediamento (cfr. Alston 1912: 571). Quindi soltanto le chiese costruite dopo il XVIII secolo a Palermo e nelle Americhe includono le quattordici Stazioni della *Via Crucis* come parte del loro complesso devozionale.

²⁹ Riguardo ai suoni e ai gesti della Pasqua in Sicilia, con peculiare attenzione per le diverse varietà di crepitacoli e per le modalità con cui vengono trasportati i fercoli in processione, si veda in particolare Bonanzinga 2004.

³⁰ Questa cronologia è stata ricostruita dalle lettere che Basilio scrisse a Roma. Le lettere sono raccolte nell'Archivio dei Gesuiti.

Riferimenti

- Alston G.C.
1912 *Way of the Cross (Stations of the Cross, Via Crucis, Via Dolorosa)*, in C. G. Herbermann (a cura di), *The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, Robert Appleton Company, New York, 15: 569-571.
- Anglo S.
2000 *The martial arts of Renaissance Europe*, Yale University Press, New Haven-London.
- Barker G.C.
1957 *The Yaqui Easter ceremony at Hermosillo*, in «Western Folklore», California Folklore Society, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, California, XVI, 4: 256-264.
- Bogan P.M.
1925 *Yaqui Indian dances of Tucson, Arizona: an account of the ceremonial dances of the Yaqui Indians at Pascua*, The Archeological Society, Tucson, Arizona.
- Bonanzinga S.
2004 *Suoni e gesti della Pasqua*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», a. V-VII, 5/7: 181-190.
- Buelna E.
1989 (a cura di), *Tomás Basilio. Arte de la lengua cahita / por un padre de la Compañía de Jesús*, edizione di Eustaquio Buelna con introduzione, note e vocabolario; prologo di José G. Moreno de Alba, Siglo Veintiuno Editores, México, D.F. (Disponibile su microfilm dall'anno 1890. L'edizione del 1989 include dizionario, catechismo e grammatica cahita).
- Burrus E.J. - Zubillaga F.
1982 *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745: cartas e informes conservados en la "Colección Maten"*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid.
- Buttitta A.
1990 *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.
- Coolidge D.
1909 *The Yaquis in exile*, in «Sunset: the magazine of the Pacific and of all the far West», Southern Pacific Company, San Francisco, California, XXIII, 3: 299-302.
- Di Leo M.A.
1997 *Feste popolari di Sicilia*, Newton & Compton, Roma.
- Di Mariano M.
2004 *Dancing for the Saint and danced by the Saint: perspective on the Saint Theodor's celebration in Sorrentini, Sicily*, testo presentato al XXIV Symposium dello Study Group on Ethnochoreology (International Council for Traditional Music), tenutosi a Monghidoro (BO), 10-18 luglio 2004.
- Goodridge J.
1999 *Easter in Arizona and Mexico: an experience of Yaqui ceremonies*, in Id., *Rhythm and timing of movement in performance: drama, dance and ceremony*, Jessica Kingsley Publishers, London, Philadelphia: 217-239.
- Kelley J.H.
1978 *Yaqui women: contemporary life histories*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.
- Kurath G.P.
1966 *The kinetic ecology of Yaqui dance instrumentation*, in «Ethnomusicology», Society for Ethnomusicology, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, X, 1: 28-42.
- La Duca R.
1975 *Cartografia generale della città di Palermo e antiche carte della Sicilia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Palermo.
- Mango di Casalgerardo A.
1912 *Nobiliario di Sicilia 1 (A-M)*, Libreria Internazionale A. Reber, Palermo.
- Marini M. - Schembri S.
1989 *Misioneros Italianos en México*, traduzione del testo originario redatto in italiano e intitolato *Dalmanuta, italiani missionari nel maestoso e selvaggio Nord del Messico* [1936], a cura di Joaquín Lepeley, Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá, Colombia.
- Moisés R. - Nelly J.H. - Holden W.C.
1991 *A Yaqui life: the personal chronicle of a Yaqui Indian*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska (I ed. 1971).
- Molina F.S. - Olivas A. - Tapia R. - Valenzuela H.
2003 *Wame vatnataka im hobboasukame: The ones who lived here in the beginning*, Pascua Yaqui Tribe, Tuscon.
- Painter M.T.
1997 *A Yaqui Easter*, University of Arizona Press, Tucson, (I ed. 1950).
1986 *With good heart: Yaqui beliefs and ceremonies in Pascua Village*, University of Arizona Press, Tucson, Arizona.
- Pallavicini G.M.
1673 *La seconda parte della scerma illustrata*, s.e., Palermo.
- Pérez de Ribas A.
1999 *History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the new world by Andrés Pérez de Ribas* [1645], traduzione del testo originario redatto in spagnolo a cura di Daniel T. Reff, Maureen Ahern e Richard K. Danford, University of Arizona Press, Tucson.
- Polzer C.W.
1997 *Semana Santa*, in Rosamond B. Spicer - N. Ross Crumrine (a cura di), *Performing the renewal of community: indigenous Easter rituals in North Mexico and Southwest United States*, University Press of America, Lanham, Maryland: 15-22.
- Quiroga Sandoval E.
2004 *Yaqui history*, articolo pubblicato sul sito web ufficiale del Pascua Yaqui Tribe, consultabile al seguente indirizzo: <http://www.pascuayaqui-nsn.gov>.
- Reff D.T.
1999 (a cura di), *History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the new world by Andrés Pérez de Ribas*, traduzione del testo di Andrés Pérez de Ribas con commento in forma di note, a cura di Reff, University of Arizona Press, Tucson.
- Savala R.
1980 *The autobiography of a Yaqui poet*, a cura di Kathleen M.

Sands, University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Schmal J.P.

2004 *The Yaqui Indians: four centuries of resistance*, articolo pubblicato sul sito web, consultabile al seguente indirizzo: <http://www.latinola.com/story.php?story=1739>

Spicer E.H.

1954 *Potam, a Yaqui village in Sonora*, in «American Anthropological Association Memoir» n.77, American Anthropologist, Menasha, Wisconsin.

1980 *The Yaqui: a cultural history*, The University of Arizona, Tucson, Arizona.

1984 *Pascua: a Yaqui village in Arizona*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona (I ed. 1940).

1988 *People of Pascua*, a cura di Kathleen M. Sands - Rosamond B. Spicer, University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

Spicer R.B. - Ross Crumrine N.

1997 (a cura di), *Performing the renewal of community: indigenous Easter rituals in north Mexico and southwest United States*, University Press of America, New York.

Trujillo O.V.

1991 *Yaqui views on language and literacy*, tesi di dottorato, Arizona State University, Tempe, Arizona.

1997 *A tribal approach to language and literacy development in a trilingual setting*, (a cura di) Jon Reyhner, *Teaching indigenous languages*, Northern Arizona University, Flagstaff, Arizona: 10-21.

1998 *The Yaqui of Guadalupe, Arizona: a century of cultural survival through trilingualism*, in «American Indian Culture and Research Journal», American Indian Culture and Research Center, University of California, Los Angeles, California, XXII, 4: 67-88.

Valentine K.B.

2002 *Yaqui Easter ceremonies and the ethics of intense spectatorship*, in «Text and Performance Quarterly», Speech Communication Association, Annandale, Virginia, XXII, 4: 280-296.

Zambrano F.

1961-77 *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Editorial Jus, México, 16 voll. (voll. 13-16 in collaborazione con José Gutierrez Casillas).