

Antonino Buttitta

Forme del tempo

Intorno al tema sostantivo della riflessione recentemente condotta da François Hartog in *Regimi di storicità*, esiste una sterminata letteratura, trattandosi non di quanto intendiamo, anche estensivamente, per storia umana ma dell'umano stesso: di come si rappresenta nel suo *essere* e nel suo *divenire*; in definitiva, a ben riflettere, della sua, forse vana, ricerca del senso del suo esistere. Semprecché il discorso di questo notevole Studioso non riguarda, come egli tiene ad affermare, la «teoria della storia», ritenendosi soltanto uno «storico della storia» (Hartog 2007: 46), non va dubbio infatti che i suoi esiti ultimi delineano una filosofia dell'uomo o per meglio dire una antropologia filosofica. D'altra parte insistere su differenze di questa natura è mero bizantinismo, visto che a diversificare le cosiddette scienze umane, forse non solo queste, non sono l'oggetto né il metodo, ma il punto di vista (Lalande 1975: 780), che sostanzialmente in Hartog non è diverso da quello dei filosofi della storia, anche quando non si dichiararono tali. Per chiarezza del lettore, anche se semplificando, possiamo comunque riferire *Regimi di storicità* al fecondo e innovatore orientamento scientifico, sorto intorno a *Les Annales*, riconosciuto come antropologia storica o storia antropologica.

Nella non facile impresa che si propone, Hartog è sostenuto non solo da lucida intelligenza critica e peculiare attitudine all'analisi sistematica delle questioni discusse, ma anche dalle esperienze maturate nello studiare autori come Erodoto (1991) e Omero (o chi per lui) (1996); non meno che dall'acuta percezione degli inquietanti dilemmi posti, non solo allo storico, dal mondo contemporaneo. Sono tante e tali le suggestioni e i suggerimenti contenuti nelle sue pagine che, per non smarrirsi lungo i sentieri tortuosi della foresta problematica da queste tracciati, occorre mantenersi nello spazio perimetrato dal rapporto tra storia, tempo e memoria, loro ordito in filigrana. Occorrerà pertanto riflettere sugli elementi costitutivi di questo rapporto e suoi esiti; non senza comunque avere prima segnalato i crocevia essenziali del percorso argomentativo tracciato da uno Studioso tanto speculativamente impegnato.

Scontato che esiste un ordine del tempo, Hartog muove dalla osservazione, leggendo de Certeau (1987), Pomian (1980, 1984), Gauchet (2002), che il rapporto con un tempo, articolato in passato, presente e futuro, concettualmente utilizzato come «strumento tassonomico», è stato sconvolto dalla fine della certezza comunista nell'avvenire, nonché dalla nascita contemporanea dei

fondamentalismi. «I fenomeni fondamentalisti, frammentati di arcaismo e di modernità, – egli scrive – sono travagliati, in parte da una crisi dell'avvenire, mentre le tradizioni cui si rivolgono per rispondere alle sventure del presente sono, in mancanza di una prospettiva per il futuro, ampiamente “inventate”» (Hartog 2007: 41). A tutto questo si è venuta a sommare, a partire dal '68, la «messa in causa del progresso capitalistico, cioè una messa in dubbio del tempo stesso come progresso, come vettore in sé di un progresso sul punto di sconvolgere il presente. Per delineare i contorni di questo momento, le parole *faglia* e *breccia* vengono fuori dalla penna degli osservatori, anche se questi non mancano di rilevare che sono onnipresenti le immagini prese in prestito dalle gloriose rivoluzioni del passato» (*Ibidem*: 43).

In questa fase, dice Hartog, di disorientamento temporale, ha finito con l'affermarsi l'idea dei 'ritorni'. Dopo la sovversione dei ritorni a Freud o a Marx, sono venuti i ritorni a Kant o a Dio e altri ancora che si sono presto esauriti. «Nonostante il progresso (tecnologico), essi continuavano a galoppare, mentre la società dei consumi non cessava di estendersi, proprio come la categoria di presente, di cui faceva il suo bersaglio e che costituiva in qualche modo la sua ragione sociale. La rivoluzione informatica esordiva in pubblico, menando vanto della società dell'informazione, e con essa anche i programmi delle biotecnologie. Sarebbe ben presto giunto il tempo della globalizzazione, imperioso quanto altri: della *World Economy*, che sempre di più predica la mobilità e fa sempre più appello al *tempo reale*, ma anche simultaneamente del *World Heritage*, messo sulla carta dall'Unesco come convenzione del 1972 per la protezione del patrimonio mondiale, culturale e naturale» (*Ibidem*: 44).

La 'memoria' è così diventato «il termine più comprensivo: una categoria metastorica, talvolta teologica. Si è preteso di fare memoria di tutto e, nel duello tra memoria e storia, si è rapidamente dato il vantaggio alla prima, sostenuta da questo personaggio, diventato centrale nel nostro spazio pubblico: il testimone (Dulong 1998; Wieviorka 1998; Hartog 2000: 1-14). Ci si è interrogati sull'oblio, si è fatto valere e si è invocato il dovere della memoria e, a volte, si è pure cominciato a stigmatizzare gli abusi della memoria e del patrimonio (Klein 2000: 127-150)» (Hartog 2007: 45).

In questo mondo, in stato di instabilità definitiva, d'accordo con Lucien Febvre, Hartog pensa che il compito dello storico che guarda avanti e non indietro, è quel-

lo di «rispondere alle domande che si pone l'uomo d'oggi» (*Ibidem*: 42). Non si tratta di cancellare il passato, ma «di comprendere appunto in che cosa differisce dal presente» (Febvre 1992: 35, 40, 41). Hartog, a suo dire non intende proporre una spiegazione generale dei fatti storici contemporanei. La sua intenzione è diversa e non meno impegnativa: «Storico della storia, intesa come una forma di storia intellettuale, ho fatto a poco a poco mia – egli dice – la constatazione di Michel de Certeau. Il tempo è diventato a tal punto la dimensione ordinaria dello storico che questo ha finito per naturalizzarlo e strumentalizzarlo. Esso è impensato, non perché sarebbe impensabile, ma perché non lo si pensa o più semplicemente non ci si pensa più. Come storico che si sforza di essere attento al proprio tempo, ho così, come molti altri, osservato l'ascesa rapida della categoria del presente fino all'imposizione dell'evidenza di un tempo presente onnipresente (Hartog 1995: 1223-1227). Cosa che qui chiamo “presentismo”» (Hartog 2007: 46).

Con il termine ‘presentismo’ Hartog indica qualcosa di diverso rispetto al significato che ne ha proposto Stocking (1982: 212). A suo dire «l'approccio presentista è quello che considera il passato in vista del presente, mentre lo storicista mette avanti il passato per se stesso» (Hartog 2007: 46, n. 12). Se pensiamo al concetto di storiografia di Benedetto Croce (1954), non si può non osservare che lo Studioso francese ha una idea quanto meno riduttiva e imprecisa dello storicismo. È il Filosofo napoletano infatti ad avere sostenuto che: «il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di ‘storia contemporanea’, perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni» (*Ibidem*: 5-6).

Di grande utilità euristica è in questa nuova opera di Hartog la nozione di ‘regime di storicità’, cui è pervenuto progressivamente. Inizialmente, riconsiderando l'uso fatto da Marshal Sahlins (1979) della nota distinzione di Claude Lévi-Strauss tra società ‘calde’ e ‘fredde’, per riconoscere «la forma di storia che era stata propria delle isole del Pacifico» (Hartog 2007: 47); successivamente riflettendo sulle categorie metastoriche di ‘esperienza’ e di ‘attesa’ proposte da Reinhart Koselleck ai fini di una semantica dei tempi storici. Questi intendeva spiegare «come erano state messe in relazione, in ciascun presente, le dimensioni temporali del passato e del futuro» (Koselleck 1990: 307). «Era proprio questo il punto interessante da indagare – dichiara Hartog – prendendo in considerazione le tensioni esistenti tra campo di esperienza e orizzonte di attesa e rivolgendo l'attenzione ai modi di articolazione del presente, del passato e del futuro. La nozione di regime di storicità poteva così trarre beneficio dalla relazione dialogica stabilita (fosse anche per mio tramite) tra Sahlins e Koselleck: tra l'antropologia e la storia» (Hartog 2007: 47).

In seguito, insieme a Gérard Lenclud, Hartog aveva chiarito che ‘regime di storicità’ si poteva intendere «in una accezione ristretta, nei termini in cui una società tratta il suo passato e ne parla; in un'accezione lata, per designare “la modalità di coscienza di sé di una comunità umana”» (*Ibidem*: 47). Utile «per comparare tipi di storia diversi», in sostanza per capire «la diversità dei regimi di storicità», questa nozione, egli pensa, dovrebbe servire «pure e innanzitutto [...] per mettere in luce i modi di relazionarsi al tempo: le forme dell'esperienza del tempo, qui e altrove, ieri e oggi: le maniere di essere del tempo» (*Ibidem*: 48). Da parte nostra potremmo aggiungere: di essere nel tempo.

Tenuto conto di queste considerazioni, Hartog si pone un interrogativo, che per sua stessa dichiarazione ispira tutta la sua ricerca: «sta per formularsi un nuovo regime di storicità centrato sul presente?» (*Ibidem*: 50). A questa domanda, per intendere quanto egli sostiene, non possiamo quindi sottrarci. Apparentemente l'onnipresenza del presente come carattere del nostro regime di storicità, parrebbe essere contraddetta dal nostro ambiguo atteggiamento, notato dallo stesso Hartog, riguardo al passato e al futuro. Da un lato inseguiamo il cambiamento, attendiamo con impazienza, nel settore delle tecnologie e non solo, i prodotti di ‘nuova generazione’; dall'altro invochiamo la memoria, le innalziamo altari, moltiplichiamo archivi, musei e quant'altro. Riusciamo, per usare i termini di Lévi-Strauss, a essere nello stesso tempo ‘caldi’ e ‘freddi’. Parrebbe dunque questo il nostro regime di storicità e non quello che suppone e forse anche teme Hartog.

In prima approssimazione sono questi i segnali che ci vengono dal nostro attuale essere storico. Non dobbiamo però lasciarci ingannare. Gli uomini fanno la storia e non fanno di farla, come abbiamo appreso da un *quidam de populo*, tedesco e ebreo, della seconda metà dell'Ottocento, di nome Karl, né è necessario pensare allo ‘sguardo da lontano’, come suggerito dal noto Antropologo francese appena ricordato (Lévi-Strauss 1984), per capire la difficoltà di intendere un fenomeno standoci dentro. Eppure, riflettendo su come lo intende Hartog e sulla esperienza che ne abbiamo, non ci sfugge l'incombenza del presente sul nostro sentire a livello profondo. Viviamo intensamente l'effimero dell'immediato, prigionieri della cecità del fuggitivo. Abbiamo dismesso una visione della storia come temporalmente estesa. Le giovani generazioni non guardano al passato. Solo pattuglie sempre meno numerose di nostalgici ne fanno ricordo, quando riferito però al loro ieri personale. Nessuno, come in altri tempi, sogna ritorni impossibili a mitiche età dell'oro. Restano confinate nei libri le utopie di felici mondi a venire che per secoli se non per millenni, fino alle porte del secolo Ventesimo, hanno consentito di coniugare al futuro le attese liberatorie di classi sociali oppresse e di intere società. Senza ieri e senza domani giochiamo ogni giorno la nostra vita sul *tavolo verde* dell'oggi. La scritta sui muri, di tanta for-

tuna negli anni Sessanta: 'Tutto e subito', era più che uno slogan. Era un modo, non di contestare, come si fingeva, ma di consegnarsi al presente. Da una concezione orizzontale del tempo come un fluire, da misurare in mesi e anni, siamo passati a una sua percezione verticale senza spessore e durata, al più da contare in giorni se non in ore. Qualunque sia il nome che si voglia dare a questa modalità a dimensione zero di essere nella storia, non c'è dubbio che essa oggi si denuncia prevalente. È questo purtroppo, siamo costretti a rispondere a Hartog, il nostro attuale 'regime di storicità'.

A questo punto risulta chiaro che l'espressione 'regime di storicità' è più che una nozione. Oltre a essere una prospettiva nuova per intendere il rapporto delle società con la loro storia, è soprattutto una denuncia dell'arbitrarietà di tutte, con il termine di Hartog, le 'cronosofie' proposte sia quando generaliste sia quando arealmente perimetrare, in quanto pensate secondo l'articolazione: passato, presente, futuro. Appare così evidente, ampliando la riflessione di Hartog, del tutto vano il tentativo di imporre un ordine a quell'*unicum continuum* spaziotemporale nel quale siamo immersi, pur ignorandone, come ci ha avvertito Einstein 'i primi principi', e che tuttavia deve avere un suo ordine perché possa esistere la vita (Barrow 1999). Per converso, questo bisogno di un ordine purchessia, di cui appare inquietato, a ben considerare, anche Hartog, continua a manifestarsi sempre in ogni nostro relazionarci con la realtà, sia intesa come *res extensa* sia come *res cogitans* o *cogitata*. Senza che ne abbiamo consapevolezza, esso risponde all'aspirazione umana a una simmetria improbabile del mondo, che nell'impossibilità di proporsi al di fuori della temporalità, anche quando negata, oppure quando, iniziando da un punto qualsiasi come la Musa omerica, sconvolta a livello di rappresentazione, finisce immancabilmente sempre con l'ordinarsi in passato, presente e futuro a livello logico. Un fatto che, volendo dar conto del *divenire*, riconnette e ricompono le modalità e le misure contraddittorie del nostro vivere e rappresentare il tempo, tanto oggettivato quanto soggettivato, esondando l'argine da sempre tra loro proposto, almeno da Agostino a Gödel.

Da quanto fin qui considerato risulta tale la complessità dei problemi sollevati da Hartog che, se non per semplificarli, almeno per chiarirli, occorre ridiscuterli secondo una diversa prospettiva. È necessario in prima approssimazione muovere dalla constatazione che una tabe pesa sulle discipline umanistiche: la mancanza di uno dei tratti essenziali del discorso scientifico, il possesso cioè di codici univoci e condivisi. Questo perché, se si eccettuano ma solo con larghezza, alcune discipline come la logica o la linguistica, le altre non possiedono o possiedono solo parzialmente un linguaggio fatto da lessemi monosemici e monoreferenziali (Buttitta 1995: 9 ss.). Così è degli studi storici. Facciamo perfino un uso sinonimico dei termini storia e storiografia. Indurrebbe invece a chiarezza riferirsi, in quanto cose assai diverse, con il primo al

corso delle vicende umane, con il secondo alla loro rappresentazione.

La storia è un *continuum* informe, universalmente partecipato, inconsapevolmente vissuto, la storiografia un insieme di *discreta*, di forme soggettive consapevoli, di schemi arbitrari proposti dagli storici. Paradossalmente questi schemi, chiamati a rappresentare la successione temporale, ineludibilmente in quanto tali la ingessano. Convertendo il macrosistemaprocesso della storia in microsistemi statici: il fluire degli eventi, la loro temporalità, in forme rigide, annullano il tempo vissuto mediante il tempo rappresentato. Hanno pertanto rispetto alla storia lo stesso valore di verità della geometria euclidea riguardo alla realtà, *scilicet*, nessuno, pur non mancando di empirica utilità. I suoi modelli spaziali sono astrazioni concettuali, vale a dire prodotti storici, storia essi stessi. Da qui il paradosso: pur astraendosi dalla temporalità non sfuggono alla dimensione temporale. Sono nel tempo o meglio il tempo è dentro di loro. Sia come temporalità esterna, in quanto risultato del rapporto dei loro produttori con i loro contesti storici, sia interna, poiché tra di loro logicamente correlati da un prima e da un poi che sono tali per chi li elabora o li utilizza. Vanno pertanto considerati per quello che sono: zattere ideologiche alla deriva nel gran mare della storia, cui appartengono essi stessi e che in quanto tali non possono avere uno statuto diverso da quello degli altri fatti umani.

La discrasia tra storia e storiografia non è data comunque solo dal fatto di essere questa il *discretum* di quella. Un discrimine più sostanziale consiste nel loro diverso rapporto con la temporalità. La storia è la successione di eventi, di breve o lunga durata, sempre interconnessi, dunque solo arbitrariamente dissociabili. Ognuno di essi è il risultato di una relazione tra un destinatario e un destinatario, un soggetto e un oggetto, e talora anche tra un aiutante e un oppositore, singoli o collettivi (Greimas 1968). Questa relazione è data da una o più azioni, cioè da una *dynamis*, dunque da una successione temporale. È il tempo a connettere i diversi agenti e gli esiti del loro agire. In termini logici ogni evento si può pertanto rappresentare come una relazione tra non più di sei agenti correlati dalla funzione t , cioè: $x^{1/6} > t > y^{1/6}$.

Qualunque possa essere la nostra idea del lavoro dello storiografo, un dato resta incontestabile: il discorso storiografico converte gli avvenimenti storici in fatti linguistici. La storia da noi pensata e narrata, è resa possibile dal linguaggio. Questo dato che ancora ad alcuni appare questionabile, in realtà connota tutte le discipline scientifiche e determina il loro rapporto con la realtà. Decisivo quanto Heisenberg ha scritto delle scienze della natura: «Per questo motivo sono indotto a dire che la scienza della natura non è un'enunciazione sul mondo obiettivo, ma è invece una parte del gioco scambievole tra il mondo e noi stessi, dunque anche una parte del linguaggio nel quale parliamo del mondo. Per questo non possiamo nemmeno escludere completamente noi stessi. Devono

esserci in fisica certi elementi certo non di soggettività, ma nondimeno di oggettività carente, processi in cui, per così dire, gioca un ruolo la possibilità di conoscerli. Non possiamo più proiettare interamente verso l'esterno i fenomeni, non possiamo più obiettarli totalmente; possiamo solo parlare intorno a quel mondo che l'uomo può conoscere. Ciò significa, di conseguenza, già un mondo umanizzato, che deve in qualche modo comprendere in sé l'uomo» (1999: 76). Da qui ne consegue che «In quest'altra realtà ciò che avviene non è contato ma pensato e i fatti non vengono spiegati ma interpretati» (1978: 91).

In altri termini la realtà *in obiecto* in quanto pensata e parlata assume nuova realtà *in intellectu*. Sicché, se come sappiamo da Jaspers (1942), la sola possibilità d'esistenza di questa realtà è data dalla comunicazione, è il linguaggio a renderla reale. Bene, qualsiasi atto linguistico consiste in frasi. La struttura elementare della frase è data da un predicato che connette due elementi, nella forma più elementare: un soggetto e un complemento, o un attributo. Non a caso il predicato consiste in tempi verbali. È la temporalità infatti a consentire la relazione predicativa. La formula: $x^{1/6} > t > y^{1/6}$, vale pertanto anche in *capite et in membris* per la storiografia in quanto insieme di fatti linguistici.

Apparentemente dunque storia e storiografia sarebbero riconducibili alla stessa formulazione logica. Di fatto non è così perché anche in presenza degli stessi elementi, cioè degli stessi agenti, i correlativi *t* negli eventi storici e nella loro resa storiografica divergono radicalmente: non solo in estensione ma anche per il fatto che i *t*, della seconda, in quanto funtivi relazionali non hanno autonomia rispetto ai soggetti relazionati. Questi stessi esistono solo in relazione a quello, giacché mentre il *t* del tempo vissuto ha avuto realtà concreta, il *t* del tempo rappresentato è solo esito delle relazioni pensate da noi.

La distanza sostanziale tra storia e storiografia non risiede neppure, come qualcuno pensa, soltanto nelle specifiche strategie retoriche del discorso dello storico. La seconda si differenzia dalla prima, che ne è la *materia*, in termini hjelmsleviani (1968), sia nella *forma* e nella *sostanza* dell'*espressione*, sia nella *forma* e nella *sostanza* del *contenuto*. A parte la documentazione sempre parziale degli eventi, nella loro conversione da *materia*, in *contenuto*, opera infatti ineludibilmente, l'assiologia dello storico, non come insieme di opinioni politiche, che con uno sforzo potrebbe mettere tra parentesi, ma come sua personale percezione della loro temporalità.

Per intendere bene questa differenza è pertanto necessario riflettere sulle diverse modalità mediante le quali gli uomini hanno rappresentato e continuano ancora a rappresentare il tempo. Quanto meno da Einstein in poi il sapere contemporaneo ha, intanto, definitivamente acquisito che il tempo non è un dato oggettivo ma una produzione tutta umana, dunque storica. Per la sua natura di prodotto storico è pertanto scontata la sua variabilità da cultura a cultura e, all'interno di ciascuna cultu-

ra, da ambito sociale a ambito sociale, da età a età. I diversi calendari ne sono la prova concreta (Le Goff 1977; Dubois-Laparin 2001). Appare altrettanto ovvio come le segnature delle scansioni temporali siano da ciascuna civiltà diversamente collocate nel corso dell'anno, variando da territorio a territorio l'andamento dei cicli produttivi, in particolare agrari, cui tali segnature erano in gran parte, almeno originariamente, connesse. È pertanto consequenziale che la scansione sentita come più importante, il Capodanno, sia collocata al momento della chiusura di un ciclo produttivo e della apertura di un nuovo ciclo, in connessione con le caratteristiche colturali dell'area interessata.

La difforme coniugazione culturale e sociale del fluire della realtà che chiamiamo tempo e dei riti diretti a rappresentarlo e celebrarlo per promuoverlo, è in maniera esemplare documentata dai calendari delle civiltà precolombiane. Presso queste le classificazioni del tempo con più o meno evidenza erano (come le nostre sono anche per noi) la cornice del loro universo assiologico e più in generale esistenziale. Si utilizzavano tre grandi sistemi di misurazione del flusso cronologico: il calendario delle cerimonie, il calendario solare, un terzo calendario che pur riferendosi all'anno tropico, collocava gli eventi in rapporto a una data-origine. In più erano anche usati altri due calendari: uno teneva conto del ciclo delle lunazioni, l'altro dell'anno venusiano. Questa articolata e complessa rappresentazione del corso naturale, contrariamente a quanto si è portati a pensare, non è strana né eccessiva, ove si pensi che da parte di altre culture la storia stessa viene fatta cominciare da particolari eventi: la Fondazione di Roma, la Nascita di Cristo, L'Egira, la Rivoluzione francese, l'Era fascista.

La individuazione delle operazioni mentali che determinano le diverse concezioni del tempo, richiede una riflessione in ordine al formarsi della percezione umana della temporalità. La prima radice dei concetti come, con buona pace dei filosofi, ha ribadito Einstein (1965), affonda nelle esperienze sensoriali. Già a partire dalle prime fasi dell'ominazione, quando le prime idee si venivano formando, gli uomini percepivano necessariamente la realtà come una successione di avvenimenti reversibili o irreversibili. Certi fatti, almeno apparentemente, ritornavano. Questa in particolare era l'esperienza che si aveva dei cicli naturali. Ai giorni seguivano i giorni nell'alternarsi di luce e oscurità, alle stagioni le stagioni, nel succedersi di periodi produttivi e improduttivi. In questo modo, attraverso la percezione della ricorsività della natura come alternanza di vita e di morte, si veniva progressivamente a produrre la concezione di un tempo circolare che annualmente finiva per poi ricominciare. Parallelamente, sempre in base a esperienze concrete, si affermava una rappresentazione di un tempo lineare come sequenza di avvenimenti sempre diversi, di fatti in perenne successione, che una volta accaduti scomparivano e, trascinata la memoria, si perdevano per sempre.

Queste due diverse concezioni della temporalità, rappresentata come cerchio oppure come freccia del tempo, si sovrappongono, anche se non sempre per perimetri omologhi e coincidenti, con due distinte percezioni della realtà: la prima che la avverte pervasa di sacralità, l'altra che la vive come dimensione profana. Il tempo circolare è quello degli dei, del mito, del rito, della fiaba: un tempo che itera progressioni e ritorni, una dimensione dove si confondono e si consumano annualmente, per annualmente rigenerarsi, il passato, il presente, il futuro. Il tempo lineare è invece quello degli uomini, della storia, della successione di vite e di eventi irripetibili, dunque solo celebrabili. Il tempo circolare, in sostanza, garantisce la permanenza della vita, quello lineare è un movimento inarrestabile verso il consumo e la morte.

La rappresentazione circolare e sacrale del tempo e quella lineare e profana, in ultima analisi, si giocano, come è stato segnalato, sulla opposizione: qualità *vs* quantità (Pomian 1981). I fili dell'ordito del tempo circolare sono qualitativamente marcati, quelli del tempo lineare quantitativamente misurati. I primi sono connotati, i secondi solo denotati. La temporalità sacra, nel ciclo dell'anno, è segnata da momenti sempre diversi, saturi di potenzialità magiche e ierofaniche; quella profana si scandisce in ritmi sempre uguali lungo la retta infinita della storia (Eliade 1968, 1969, 1976).

Autorevoli studiosi, per esempio Van der Leeuw (1975), hanno sostenuto che queste due diverse concezioni del tempo appartengono a fasi successive del processo di civilizzazione, cui corrispondono, direbbe Hartog, due diversi regimi di storicità. La concezione circolare del tempo si sarebbe affermata nella età in cui la genesi e la diffusione dell'agricoltura costrinsero le comunità del Neolitico a una osservazione più attenta e a una adesione più ravvicinata ai cicli naturali, da cui era strettamente dipendente la loro sopravvivenza. Solo successivamente, lo sviluppo delle tecniche agrarie, esigendo l'organizzazione del territorio per ampie estensioni (scavo di canali e governo sistematico delle acque irrigue, grandi edifici per la conservazione delle eccedenze produttive, mercati e strade per il loro commercio), quindi le prime forme accentrate di organizzazione statale, avrebbe imposto una concezione lineare e quantitativa del tempo onde consentirne il calcolo e il controllo. L'esistenza di una autorità centralizzata, fondata sulla proprietà dei mezzi della produzione, era resa possibile d'altra parte solo dalla stabilità del loro possesso, dunque dalla permanenza al vertice della società degli stessi gruppi. Da qui la nascita delle prime dinastie monarchiche nell'antico Oriente, e l'esigenza della registrazione del corso degli avvenimenti connessi al regno di ciascun sovrano, quale presupposto e legittimazione della sua discendenza dunque della continuità del potere.

Secondo questa ipotesi, la concezione lineare del tempo, come dello spazio, sarebbe stata dunque determinata dalle nuove forme di produzione e di scambio che, per la

loro organizzazione razionale e sistematica, dovevano necessariamente fondarsi su misure quantitative perché le sole calcolabili. Al momento della nascita delle prime grandi civiltà si sarebbero venute a scontrare e sovrapporre pertanto due diverse concezioni del tempo: il tempo della prassi, lineare, quantitativo, profano; quello più arcaico delle sue rappresentazioni simboliche, circolare, qualitativo, sacro. Che dalla osservazione delle antiche culture dell'Oriente emergano queste due diverse concezioni della temporalità non è in discussione. Si tratta di evidenze non equivocabili. Appare assai improbabile, al contrario, la loro ipotizzata successione cronologica. D'altra parte, la genesi della concezione lineare del tempo se riferita all'esigenza di legittimare il permanere degli stessi gruppi di potere, stante la sua linearità necessariamente *in progress*, paradossalmente costruiva e ipotitava il futuro attraverso il passato, identificando progressione (*divenire*) e durata (*essere*).

In genere gli studiosi di scienze storiche e sociali leggono il corso delle vicende umane, soprattutto quando si tratta di origini, sulla opposizione: naturale *vs* culturale, letta come: irrazionale *vs* razionale. La sequenza degli avvenimenti storici è più o meno consapevolmente vista come un permanente cammino dell'uomo verso forme economiche, sociali, culturali sempre più progredite e razionali. Anche a non esserne consapevoli, si finisce sempre con il pensare in una prospettiva di impianto evoluzionista. Non ci si sottrae al fascino del mito illuminista delle "magnifiche sorti e progressive". L'uomo arcaico, bestione vichiano tutto istinto e passione, avrebbe prodotto sulla base delle sue percezioni sensoriali, emotivamente ispirate, una concezione irrazionale del tempo, quella circolare, mentre l'uomo civilizzato, dotato di ragione, quella razionale, lineare appunto.

Riesce assai difficile attribuire a un essere irrazionale la lavorazione della selce o l'invenzione dell'arco. Per altro, siamo proprio certi che la rappresentazione circolare del tempo sia irrazionale? Chi ci assicura che l'estensione dinamica dell'universo che chiamiamo spaziotempo, non sia circolare o comunque qualcosa d'altro, che non conosceremo mai? Domanda senza risposta che non autorizza a considerare irrazionale ogni concezione del tempo che non sia lineare. Quale che potesse essere la risposta, non può essere comunque irrilevante che è proprio la concezione circolare del tempo ad avere dato origine al calendario, lo strumento cioè su cui fondiamo l'organizzazione sistematica e razionale del nostro essere nel tempo (Hubert-Mauss 1951).

Il tema che stiamo discutendo va comunque ripensato in termini diversi. È vero che, sbagliando, noi «reificammo descrizioni linguistiche che sono frutto di inferenze del cervello, e immaginiamo che il mondo reale non sia un mondo di sorgenti da esplorare come meglio possiamo, ma sia proprio un mondo di oggetti corporei immersi in uno spazio dove fluisce il tempo» (Bellone 1994: 31). Considerare il tempo semplicemente un concetto,

un'idea, una nozione al pari di altri concetti, idee, nozioni è tuttavia fuorviante. Le diverse percezioni del tempo, pur sempre prodotti storici e transitori, non possono essere considerate sulla stessa isotopia delle altre costruzioni umane. Sono, insieme ai concetti di spazio, gli strumenti attraverso i quali gli uomini hanno convertito e convertito in unità discrete l'*unicum continuum* della realtà. Non sono solo modelli culturali mediante i quali gli uomini, come abbiamo inteso quanto meno da Sapir e Whorf (Sapir 1969, 1972; Whorf 1970), rappresentano e giudicano il mondo. Senza per questo ritenerle categorie kantiane, diversamente dai modelli che sono contenuti, esse sono anche contenitori, sono le forme attraverso le quali le culture pensano la realtà, creando un loro mondo, che per esse è il mondo. Per essere correttamente intese nella loro genesi e nei loro esiti, le rappresentazioni della temporalità vanno quindi riferite alle procedure stesse della mente che non erano né potevano essere diverse nell'uomo arcaico rispetto all'uomo attuale. Da Sperry in poi sappiamo che non uguale è la procedura con cui l'emisfero destro e l'emisfero sinistro del cervello organizzano le informazioni raccolte attraverso le percezioni sensoriali: il primo per accumulo olistico, il secondo per sequenze causali. Se spazio e tempo sono anche forme del pensiero, è dunque al diverso funzionamento dell'emisfero sinistro e di quello destro che bisogna riportare le modalità storiche attraverso cui si è espressa la percezione umana della dinamica e della estensione del reale.

Un prodotto culturale d'altra parte non è mai il risultato esclusivo di una delle modalità attraverso le quali si esercita il pensiero. In nessun momento uno dei due emisferi è silente ma, in connessione con le situazioni oggettive, con le sollecitazioni cui è sottoposto, gli esiti dell'uno prevalgono sull'altro. La concezione circolare e quella lineare del tempo, dipendendo, ma non esclusivamente, ciascuna da una delle due attività dell'apparato cerebrale, non possono essere quindi cronologicamente discrasiche. Appartengono alle civiltà arcaiche non meno che alla nostra, come denunciano le strutture dei calendari e persino ancora la forma degli orologi. Dai contadini e dai pastori preistorici come dai cacciatori e dai raccoglitori che li avevano preceduti, il tempo era vissuto e rappresentato in termini sia circolari sia lineari, non diversamente da quanto sarebbe accaduto anche nelle epoche successive. Ancora oggi noi ci atteggiamento mentalmente rispetto alla realtà, nel quotidiano privato come nel pubblico, talora vivendola come permanenza, come *essere*, talaltra come mutamento, come *divenire*. Oggettiviamo in questo modo senza averne consapevolezza due diverse concezioni del tempo e angosciosamente cerchiamo di vincerne la contraddizione.

Per quanto la percezione del divenire presenti una fenomenologia più diversificata rispetto a quanto detto, a una circolarità e/o linearità della temporalità si richiamano tutte concezioni del tempo. La sua circolarità è stata intesa come sequenza di cerchi finiti oppure in progressione a spirale. Questa era l'idea di Vico quando pensava

a una storia fatta di corsi e ricorsi. Da parte di alcune culture il divenire è stato invece inteso come una successione di cicli di lungo periodo, calcolati in eoni come in India, oppure presso i Germani. Anche la concezione lineare del tempo si è diversamente espressa. Presso alcune civiltà è prevalsa l'idea di una linearità all'infinito, *in progress* oppure oscillante a montagne russe. In altre quella di un suo progressivo decadimento, come abbiamo appreso da Esiodo. Da qui l'azione di contrasto al suo evolversi che caratterizza tutti i movimenti conservatori, come l'antindustrialismo inglese. A ben vedere non si tratta semplicemente di nostalgia delle origini (Eliade 1972) oppure di adesione al mito del buon selvaggio (Cocchiara 2002); bensì di una concezione della temporalità come progressione lineare ma reversibile: un andare che è un ritornare. È questa l'idea del tempo che anima tutti i progetti di società comunista, dai primi cristiani a tutte le sette successive, perfino le *reducciones* dei gesuiti in Paraguay (Muratori 1985): una idea che ritorna prepotentemente nell'Inghilterra della seconda metà dell'Ottocento e che influenza in termini decisivi personalità come William Morris e Carlo Marx. Esempio *News from Nowhere*, 1881, in cui Morris immagina l'affermarsi del comunismo in Inghilterra. In sostanza si tratta di una concezione del tempo inteso come divenire ma coniugato al passato anziché al futuro: una sorta di futuro passato o di passato futuro, come detto in *Il futuro ha un cuore antico* di Carlo Levi. Carattere di tale concezione del tempo, in questa come in altre utopie, è l'idea di una temporalità che invece di procedere in avanti e all'infinito, si muove all'indietro per arrivare a un traguardo finale: il comunismo e infine l'anarchia, senza che dopo ci sia altro. Si ferma così il tempo perché si ferma la storia, non essendo possibile pensare l'uno senza l'altro. È la stessa idea di un tempo a termine che ha alimentato in tutte le età le inquietudini apocalittiche non solo del mondo antico e del Medio Evo ma anche di alcune sette cristiane, soprattutto americane, perfino in anni recenti.

Questa concezione di un tempo finito riemerge e in forma più radicalizzata nel progetto di 'crescita zero' di certe società contemporanee. «Molti paesi del mondo occidentale – ha scritto Papagno – sono tentati oggi di programmare una 'crescita zero' nel campo dell'economia e della società. E crescita però vuol dire in sostanza tentare di far coincidere le condizioni future a quelle presenti e per conseguenza di ridurre il tempo futuro a quello presente» (Papagno 1981: 15). Dopo aver constatato la sostanziale analogia tra concezione del tempo degli Azande (Evans-Pritchard 1976: 424-425) e questa dell'Occidente, Papagno, giustamente osserva: «in entrambi i casi ci si trova quindi di fronte a società pervase da acute tensioni che gravano angosciosamente sugli individui che ne fanno parte, soprattutto per quanto riguarda il loro atteggiamento nei confronti del futuro. Nulla di strano pertanto se, ciascuna di esse a modo suo, esprima il desiderio di perpetuare per quanto possibile quella situazio-

ne di minima sicurezza rappresentata dal momento presente e, su questa, di ancorare strettamente la durata del tempo futuro. Quest'ultimo viene, per così dire, *azzerato* e il tempo da progressivo e lineare viene ridotto a stazionario» (Papagno: 16).

La concezione del tempo come divenire, propria di questa forma di pensiero, urta tuttavia contro un insormontabile ostacolo. Il divenire, necessariamente concepito come una sequenza di unità minime pur sempre temporali, vale a dire di istanti, di fatto è una successione di stati. Soltanto la condizione di staticità, anche se si tratta di una staticità ridotta a zero, ne rende possibile l'esistenza. Ci veniamo così a trovare in presenza di una situazione doppiamente paradossale: un processo, in quanto tale dinamico, fatto da stati, un fatto concreto costituito da cose, gli istanti, che per potere essere tali nel momento in cui sono non sono già più, la cui realtà consiste cioè nel non essere. La considerazione del tempo nell'ottica della possibilità della sua misurazione impone infatti, come ha rilevato Gadamer, «la capacità di pensarlo in astratto, come tempo vuoto» (Gadamer 1996: 61). E comunque, «la prospettiva cronologica, concepita come unica dimensione reale del tempo, si impiglia [...] in una serie di contraddizioni che ne verificano la credibilità. Qual è infatti l'unità di misura attraverso cui il tempo viene calcolato? Se utilizziamo l'istante, come già Aristotele aveva proposto nel IV Libro della *fisica* (*tò nyn*, l'adesso), ci troviamo poi nell'imbarazzo di non poterlo quantificare nel *continuum* del flusso temporale: schiacciato tra un passato che non è più e un futuro che non esiste ancora» (Martini 1996, in Gadamer 1996: 13-14).

Una ulteriore complicazione riguardo all'idea di tempo è rappresentata dal fatto che per millenni è stato concepito come un unico movimento sincronicamente partecipato da tutte le realtà, mentre a partire dall'Ottocento, con il darwinismo, è stato inteso come un dispositivo a più marce e quindi a più velocità, diversamente operanti nei diversi ambiti eppure all'interno dello stesso ambito, determinando tra spinte evolutive e ritardi la diversità del vivente e per estensione anche delle culture. La complessità e contraddittorietà della concezione della temporalità è denunciata d'altra parte dalle molte e contrastanti accezioni del termine 'tempo'. Nulla più dei suoi molteplici significati conferma la felice intuizione di Freud che ogni parola può rendere se stessa e il proprio contrario. La voce 'tempo' può indicare una realtà in movimento ('nei tempi andati') o stazionaria ('nei nostri tempi'), un dato oggettivo ('il tempo è denaro') o soggettivo ('il mio tempo'), ma anche l'uno e l'altro ('chi ha tempo non aspetta tempo').

Basterebbe consultare un buon dizionario per moltiplicare gli esempi di una estensione semantica del termine 'tempo' i cui confini non sono agevolmente determinabili. Difficile da definire è anche la distinzione tra tempo cronologico e tempo storico, cui tutti finiamo con il fare ricorso. Nel primo caso intendiamo indicare il dive-

nire della realtà esterna all'uomo, dimenticando che il solo fatto di parlarne, di convertirla cioè in un fatto linguistico, come abbiamo già inteso da Heisenberg, ne fa un prodotto umano, dunque storico. Se così non fosse non si spiegherebbero le diverse concezioni del tempo, cui in precedenza abbiamo fatto cenno. Nel secondo caso con l'espressione 'tempo storico' si resta nel vago. Non è mai chiaro se si sta parlando degli avvenimenti relativi a una determinata società, oppure del suo modo di viverli e rappresentarli, fermo restando in ogni caso che siamo comunque noi a darne una rappresentazione, sicché, come già sappiamo, quelli che chiamiamo tempi storici di una qualunque realtà umana riferendoli al passato, sono i tempi storici del nostro presente. L'ambiguità dell'espressione 'tempo storico' ne rende in sostanza inutilizzabile l'uso scientifico, anche perché si fonda sulla dissociazione di due fatti di per sé indissociabili: tempo cronologico e storia. Di questa separazione da tutti più o meno inconsapevolmente operata, è significativa denuncia la distinzione che si fa tra fatti di cronaca (da *chrónos*) e fatti storici.

Da una sintesi di quanto fin qui detto le concezioni del tempo e dunque della storia si potrebbero ordinare in due grandi classi. Da un lato si pensa e si opera considerando il tempo come un fatto indeterminato, qualitativo, inconsapevole, oggettivo; dall'altro come determinato, quantitativo, consapevole, soggettivo. Anche questa è tuttavia una nostra schematizzazione che di fatto non è dato verificare con chiarezza nei comportamenti individuali e sociali tanto a livello del vissuto quanto dello strutturato, costatandosi sempre una oscillazione tra percezione del *divenire* e sentimento dell'*essere*. Solo una concezione del tempo come l'uno e l'altro, che riesca a ricondurre a unità ritmi naturali e sociali, identificandoli in un tempo fuori dal tempo, può superare questa contraddizione. Questa facoltà può appartenere solo a una forma di pensiero che contemporaneamente disgiunga e congiunga, che sappia cioè sussumere e annullare opposizioni della prassi, sentite come irresolubili dal pensiero logicorazionale. Questa diversa forma di pensiero è quella mitica (Lévi-Strauss 1964, 1966). Il tempo mitico presenta proprio queste caratteristiche. In Platone esso è chiaramente testimoniato. Il Filosofo greco attribuisce la creazione del tempo al Demiurgo, ma la sua non è una rappresentazione mitica del tempo per questa ragione. In Platone questa concezione si afferma, non diversamente che in Aristotele, nel non considerare il tempo semplicemente come *chrónos* ma anche come *aión*, forza vitale e durata, e come *psyché*, anima appunto.

«Ci sono – ha osservato Gadamer – altre esperienze del tempo, nelle quali la sua realtà non viene trasformata in qualcosa che ci tocca solo in quanto strumento di calcolo, ma che agisce come momento costitutivo dell'esistenza umana in se stessa». È stato Heidegger, secondo Gadamer, ad avere distinto in modo rigoroso questo tempo 'autentico' dal 'tempo mondano' misurabile. Grazie a Heidegger «abbiamo assunto rinnovata consapevo-

lezza del ruolo giocato dal tempo come momento 'ontologico' strutturale della nostra vita» (Gadamer 1996: 61). Il tempo cui si riferisce Gadamer è quello mitico, in quanto totalità dell'*essere* nel suo *divenire*, quale si riflette e si esibisce nelle tessere del nostro immaginario. Esse infatti da un lato disgiungono, marcando i ritmi del *divenire*, dall'altro perennemente li ribadiscono come segni dell'unità e continuità dell'*essere*. Da un lato segnalano il discontinuo dei ruoli e delle funzioni naturali e sociali, dall'altro riaffermano e rendono visibile la continuità della vita cosmica e esistenziale.

La discrasia tra evento storico e sua rappresentazione storiografica è in sostanza radicale. Forse neppure si pone per la paradossale ragione, stabilita in termini non questionabili da Agostino, che la temporalità come successione di passato, presente e futuro non esiste. È quindi arbitrario relazionare ciò che c'è (la nostra rappresentazione del passato) con ciò che non c'è (il passato stesso). Si può obiettare che comunque del passato abbiamo fisiche testimonianze: monumentali, documentarie e così via. La condizione umana è tuttavia fatta più di cose invisibili che visibili; ideologie e valori, ideali e miti, sentimenti personali e sociali, emozioni e passioni: un insieme di fatti che pur non fisicamente percepibili, appartengono alla storia anche se non hanno lasciato traccia visibile. Basti pensare a questo proposito al valore dei miti come fattori storici giustamente sottolineato da Garaudy (1966).

Non pochi storici hanno inteso questo fatto. Da qui le ricerche sulla storia delle mentalità, delle passioni, perfino degli odori. E non solo gli storici contemporanei. Si pensi a Fustel de Coulanges, Burkardt, Huizinga, Bloch, ma anche a Vico e Muratori. Dobbiamo a questa prospettiva la ripresa e il rinnovamento delle ricerche storiografiche rispetto ad un passato che non possiamo ritenere perduto, perdurando in quanto di memoria culturale fonda ogni nostro comportamento. Occorre pertanto precisare meglio il rapporto tra storia, tempo e memoria. Leggiamo Agostino: «Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente e presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non vedo altrove: *il presente del passato è la memoria...*» (20, 26). Ecco perché come ha detto poco prima: «Nel narrare fatti veri del passato, non si estrae già dalla memoria la realtà dei fatti, che siano passati, ma le parole generate dalle loro immagini, quali *orme* da essi impresse nel nostro animo al loro passaggio mediante i sensi» (18, 23). (I corsivi sono miei).

In questa luminosa pagina, tra tante felici intuizioni, c'è una conferma, ma in termini più radicali, del 'presentismo' storiografico di Hartog. Se infatti il presente è l'unica realtà possibile, il 'presentismo' è l'unica storiografia praticabile. C'è anche la marcatura della stretta connessione tra storia e memoria, memoria e linguaggio, dunque

storia e linguaggio. I fatti storici in quanto esito dei fatti di comunicazione in cui consiste aristotelicamente la socialità dell'uomo, hanno, ci suggerisce Agostino, uno statuto analogo a quello del linguaggio. È pertanto una riflessione sul linguaggio a farci intendere meglio la loro natura e i loro rapporti. Il linguaggio poiché articolato in *schema*, *norma*, *uso*, *parole* è dinamico, individuale, consapevole a livello *parole*; perdurante, collettivo, inconsapevole, con ritmi e estensione sociale sempre più ampi man mano che si procede dal livello dell'*uso* a quello della *norma* e da questo allo *schema*. Per meglio dire superando la dicotomia braudeliana in tempi lunghi e in tempi brevi, grosso modo corrispondente a quella saussuriana in *parole* e *langue*, in ogni fatto storico occorre distinguere un livello della *parole* corrispondente ai suoi aspetti specifici e via via quelli appartenenti ai livelli del gruppo quindi della società e infine dell'umanità, man mano che si amplia il perimetro dalla *parole* all'*uso*, e da questo alla *norma* e allo *schema*. In altri termini: la 'durata' di Braudel è più o meno estesa a seconda dei livelli considerati. Ogni fatto storico infatti partecipa di più tempi che, secondo i loro diversi ritmi, determinano la permanenza, sia pur relativa, dei suoi costituenti per arrivare, in crescendo, al loro mutamento. Ogni tempo in sostanza ha i suoi tempi.

Analogamente, quanto indichiamo con il termine 'memoria' non è una realtà omogenea ma articolata negli stessi livelli presenti nel linguaggio, simmetrici per estensione sociale, per ritmi temporali, per grado di più o meno consapevolezza. In sostanza, detto in termini più prossimi alle numerose ricerche realizzate intorno alla memoria, in essa dobbiamo distinguere i ricordi individuali e le strutture mnestiche profonde, i memi di Dennet (1993): comunitarie, nazionali, universali, il cui ritmo temporale è sempre più lento rispetto ai ricordi; procedendo dall'*uso* alla *norma* e da questa allo *schema*. Nella dinamica di questi livelli e nel loro rapporto sono impresse le *orme* che volte in *parole*, presentificano il passato e fondano il futuro, annullando la successione temporale e convertendo la storia in memoria. Ha pienamente ragione De Mauro nel sostenere che la lingua è il luogo della memoria. Uomini e fatti che hanno impresso quelle *orme* non ci sono più, ma esse continuano a esistere nel linguaggio. Attraverso questo l'assenza si fa presenza che vive e parla dentro di noi e continuerà a parlare negli uomini che verranno. Anche perché, aveva ragione Barthes, non sono gli uomini che parlano la lingua ma la lingua gli uomini.

Nessuno meglio di Borges poteva dire tutto questo: «Ogni volta che ripetiamo un verso di Dante o di Shakespeare, siamo, in qualche modo, quell'istante in cui Shakespeare o Dante crearono quel verso [...]. Ripetendo poesie del secolo IX, sto sentendo qualcosa che qualcuno ha sentito in quel secolo. Costui sta vivendo in me, io sono quel morto. Ognuno di noi è, in qualche modo, tutti gli uomini che sono morti prima [...]. Quest'immortalità la si raggiunge con le opere, con la memoria che uno lascia

negli altri. Questa memoria può essere minima, può essere una frase qualsiasi. Per esempio: 'Tizio, è meglio perderlo che trovarlo'. Io non so chi abbia inventato questa frase, ma ogni volta che la ripeto io sono quell'uomo. Cosa importa che quel modesto individuo sia morto, se vive in me e in ognuno che ripeta questa frase? // [...] Il linguaggio è una creazione, quasi una sorta di immortalità. Io sto usando la lingua spagnola. Quanti morti spagnoli stanno vivendo in me? Non importa il mio parere, né il mio giudizio; non importano i nomi del passato se stiamo continuamente aiutando l'avvenire del mondo, l'immortalità, la nostra immortalità [...]. Seguiremo a essere immortali; al di là della nostra morte corporale rimane la nostra memoria» (Borges 1981: 35-36).

In conclusione, la storia continua a vivere nella memoria e la memoria si esprime in atti linguistici che in quanto forme, come è sempre delle forme anche artistiche secondo Focillon (1972), vivono di vita autonoma e tracimano il tempo. Da qui la necessità del lavoro degli storiografi in quanto esploratori e testimoni della memoria. Da qui anche la nobiltà dei poeti, signori della memoria e dell'oblio perché creatori di miti, come pensavano gli antichi. È attraverso la parola del mito, come aveva intuito Vico, che infatti la memoria fa rivivere il passato nel presente e in esso presuppone il futuro, alimentando e appagando così la illusoria nostra ricerca dell'eternità. Per questo aspetto, come altri pensava della religione, la memoria potrebbe essere intesa come una sorta di uscita di sicurezza per sfuggire alla prassi, per destoricizzare e destoricarsi (come se questo fosse possibile!). In realtà proprio il potere della memoria come dispositivo diretto alla invenzione della realtà (nel senso antico di ritrovamento e moderno di creazione), ha fatto di questa e ne fa un decisivo fattore di storia. I Romani che ritenevano la *dammatio memoriae* il peggio che a un uomo di potere potesse accadere, lo avevano ben compreso. Cancellare o impossessarsi della memoria o inventarsela, grazie alla legittimazione e al prestigio assicurati dalla durata, annullare cioè o appropriarsi del tempo, ha fatto sempre dell'uso della temporalità uno strumento di potere. La conversione del nome Cesare in ruolo politico, in indicazione di uno *status* istituzionale, denuncia in termini trancianti gli indissociabili rapporti tra linguaggio e memoria, tra memoria e storia. Chiarisce e giustifica inoltre la genesi e il diversificarsi delle rappresentazioni che gli uomini da sempre propongono del loro essere storico e delle modalità con cui lo vivono, cercandone il senso. È tutto questo, o forse solo una parte, che Hartog ha voluto chiamare 'regimi di storicità'.

Infine, un interrogativo riguardo al compito nuovo assegnato da Hartog alla storiografia, che se in giusta luce valutato potrebbe aprire a questa e a tutte le scienze sociali ampie e più impegnative prospettive di ricerca. Se il passato esiste nel presente come presente del passato nella nostra memoria, giustificandone l'invenzione inelu-

dibilmente da e per l'oggi, perché lo storico dovrebbe limitare il suo interesse solo a questa presenza e non anche a quella del futuro, i cui presupposti esistono anch'essi nel presente come sua parte indissociabile? Se è pur vero che «il passato [...] rappresenta la fase visibile o invisibile del nostro presente, lo stato di necessità, cioè la condizione ineludibile del nostro agire e del nostro stesso vivere» (Renda 2004: 82), non è meno vero che essendo ogni nostro comportamento rivolto al futuro, pur inconsapevolmente, anche esso è condizionato dal nostro agire e vivere in quanto suo stato necessitante. In ogni caso, una cosa è certa, non si può formulare giudizio pieno di qualsiasi fatto storico, dissociando passato, presente e futuro, se non altro perché, che lo sappia o no, che lo voglia o no, «l'uomo è un microcosmo, non in senso naturalistico, ma in senso storico, compendio della storia universale. E parte ben piccola ci appariranno, nel complesso dei documenti, quelli così specificatamente chiamati dai ricercatori, quando si pensi a tutti gli altri documenti sui quali quotidianamente ci appoggiamo, come la lingua che parliamo, i costumi che ci sono familiari, le intuizioni e i ragionamenti fattisi in noi quasi istintivi, le esperienze che portiamo, per così dire, nel nostro organismo» (Croce 1954: 6-7).

La domanda che abbiamo prima posto non ha, pertanto, mero valore metodologico. Se possiamo essere certi infatti della memoria del futuro perché vive in noi, considerati gli attuali irresponsabili comportamenti verso la nostra condizione di essere naturali e storici, è lecito dubitare del futuro della memoria. Può allora uno studioso, ancor più se di mestiere storiografo, dimidiandosi come tale, chiudere gli occhi a fronte di tanta drammatica e già prossima imminenza, visto che essa consegue anche da un presente del passato, che si pone come stato di necessità rispetto al presente stesso ma anche all'avvenire? Certo può farlo, ma dimentica in questo modo che «tutta la scienza, tutta la cultura storica [...] sta in rapporto al bisogno generale di mantenere e accrescere la vita civile ed attiva dell'umana società [...] e quando accade una brusca rottura o una sospensione nell'andamento della civiltà, come nell'Europa del primo medioevo, la storiografia quasi del tutto tace e imbarbarisce insieme con la società di cui è parte» (Croce 1954: 5).

La storiografia e più in generale tutte le scienze, se si lasceranno travolgere da un presente senza memoria, quale oggi viviamo, mancheranno al loro compito di «mantenere e accrescere» l'umanità dell'uomo, disertando così l'impegno che a esse si impone contro tanta barbarie che avanza. Assumendo consapevolezza di questo rischio, e ampliando il loro orizzonte, ancorché scientifico, etico, esse potranno, con le parole di un poeta dimenticato, aiutare la speranza di «vincere il drago».

Riferimenti

AA.VV.

- 1981 *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano.
 1983 *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano.

Annales

- 1971 *Histoire et structure*, numéro spécial, «Annales», ESC, III-IV.

Baier L.

- 2002 *Pas de temps. Traité sur l'accélération*, trad. par M.H. Desart et P. Krauss, Actes Sud, Arles, trad. it. di O. Barbero Lenti, *Non c'è tempo: diciotto temi sull'accelerazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

Barrow O.J.

- 1999 *Impossibilità. I limiti della scienza e la scienza dei limiti*, RCS Libri, Milano [1998].

Bellone E.

- 1989 *I nomi del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
 1994 *Spazio e tempo nella nuova scienza*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Bonnefoy Y.

- 1989 (a cura di) *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano [1981].

Borges L.J.

- 1981 *Oral*, Editori Riuniti, Roma [1979].

Braudel F.

- 1958 *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, in «Annales», ESC, IV: 725-753, trad. it. di A. Salsano, *Storia e scienze sociali. "La lunga durata"*, in F. Braudel, *Scritti sulla storia*, a cura di A. Tenenti, Mondadori, Milano, 1980: 57-92.

Buttitta A.

- 1995 *L'effimero sfavillio*, Flaccovio, Palermo 1995.
 1996 *Del tempo e dello spazio ovvero delle feste come rappresentazione del cosmo*, in Id., *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.

Charbonnier G.

- 1961 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris, trad. it. di A. Rosso, *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*, prefazione di U. Fabietti, Rusconi, Milano, 1999.

Chesneaux J.

- 1996 *Habiter le temps. Passé, présent, futur: esquisse d'un dialogue possible*, Fayard, Paris.

Cocchiara G.

- 2002 *L'eterno selvaggio*, a cura di G. D'Agostino, Sellerio, Palermo, ed. originale, Il Saggiatore, Milano 1961.

Croce B.

- 1954 *La storia come pensiero e come azione*, VI ed., Laterza, Bari.

De Certeau M.

- 1987 *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris.

Dennet C.O.

- 1993 *Coscienza*, trad. it., Rizzoli, Milano [1991].

Dubois D. - Laparin R.

- 2001 *De Temps en Temps. Histoires de Calendriers*, Expression II, Paris.

Dulong R.

- 1998 *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Einstein A.

- 1965 *Pensieri degli anni difficili*, Bollati Boringhieri, Torino [1950].
 1988 *Fisica e realtà*, in Id., *Opere scelte*, Bollati Boringhieri, Torino.

Eliade M.

- 1968 *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma [1949].
 1969 *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino [1947].
 1972 *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia.
 1976 *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino [1948].
 1989 *Mito*, in Y. Bonnefoy (cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano 1989.

Elias N.

- 1996 *Du Temps*, trad. par M. Hulin, Fayard, Paris, trad. it. di A. Roversi, *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna, 1986.

Evans-Pritchard E.E.

- 1976 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937, trad. it. di B. Bernardi, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Franco Angeli, Milano.

Fevbre L.

- 1992 *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris.

Focillon H.

- 1972 *Vita delle forme*, Einaudi, Torino.

Gadamer H. G.

- 1996 *L'enigma del tempo*, Zanichelli, Bologna [1987].

Garaudy R.

- 1966 *Le mythe*, in «Cahiers internationaux du symbolisme», XII: 19-25.

Gauchet M.

- 2002 *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.

Greimas J.A.

- 1968 *Semantica strutturale*, Rizzoli, Milano [1966], n.e. Meltemi, Roma 2000.
 1974 *Del senso*, Rizzoli, Milano [1970].

Hartog F.

- 1992 *Le Miroir d'Hérodote*, Gallimard, Paris, 1980, trad. it., Mondadori, Milano.

- 1995 *Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?*, in «Annales», I: 1223-1227.
- 2000 *Le témoin et l'histoire*, in «Gradhiva», XXVII: 1-14.
- 2002 *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1996, trad. it., Einaudi, Torino.
- 2007 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2003, trad. it. *Regimi di storicità. Presentismo ed esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo.
- Heisenberg W.
1978 *Mutamenti nelle fasi della scienza*, trad. it, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1999 *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio, Palermo [1984].
- Hjelmslev L.
1968 *I fondamenti della teoria del linguaggio*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Hobsbawn E.J.
1998 *On History*, Abacus Book, London, trad. it. di vari, *De Historia*, Rizzoli, Milano, 1997.
- Hobsbawn E.J. - Ranger T.
1983 (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. di D. Iannotta, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1983.
- Hubert H. - Mauss M.
1951 *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Einaudi, Torino [1912]: 93-131.
- Jaspers K.
1942 *Ragione ed esistenza*, trad. it., Fratelli Bocca, Milano.
- Klein K.L.
2000 *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, in «Representations», LXIX: 127-150.
- Koselleck R.
1990 *Le futur passé*, trad. fr., Ed. de L'École des hautes études, Paris; trad. it., *Il futuro passato*, Marietti, Genova, 1987.
- Laïdi Z.
2000 *Le Sacre du présent*, Flammarion, Paris.
- Lalande A.
1975 (a cura di) *Dizionario critico di filosofia*, trad. it., ISESI, Milano, 2 ed., [1926].
- Lanaro S.
2004 *Raccontare la storia*, Marsilio, Venezia.
- Lefort C.
2000 *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Lenclud G.
1999 *Les Historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Seuil, Paris.
- Le Goff J.
1977 *Calendario*, in *Enciclopedia*, vol. II, Einaudi, Torino 1977: 501-534.
- Lévi-Strauss C.
1964 *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano [1962].
1966 *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano [1958].
1984 *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino [1983].
- Manco A.
2006 *Le nozioni di spazio e di tempo in prospettiva linguistica e filosofica*, in S. Guerini, A. Martone, *Il linguaggio. Teoria e storia delle teorie*, In onore di Lia Formigari, Intervento introdotto di T. De Mauro, Liguori, Napoli.
- Muratori L.A.
1985 *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Sellerio, Palermo.
- Nowotny H.
1992 *Le Temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps*, trad. par S. Bollak et A. Masclet, Éd. de la Maison des sciences de l'Homme, Paris, trad. it. di G. Panziera, *Tempo privato: origine e struttura del concetto di tempo*, il Mulino, Bologna, 1993.
- Papagno G.
1981 *Il tempo storico: durata, cicli, eventi*, in AA.VV., *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano.
- Pomian K.
1980 *La crise de l'avenir*, in «Le Débat», VII: 5-17.
1981 *Tempo/Temporalità*, in *Enciclopedia*, vol. 14, Einaudi, Torino: 24-121.
1984 *L'Ordre du temps*, Gallimard, Paris.
1999 *Sur l'histoire*, Gallimard, Paris.
- Renda F.
2004 *Intervento conclusivo* in F. D'Avenia F. (a cura di), *La storia, gli storici*, Università degli Studi di Palermo. Facoltà di Lettere e Filosofia, Palermo.
- Ricoeur P.
1983 *Temps et Récit I*, Seuil, Paris, trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano, 1986.
2000 *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano, 2003.
- Rossi P.
1983 (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano.
- Sahlins M.
1988 *L'apothéose du Capitaine Cook*, in M. Izard, P. Smiths (eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979; trad. it. di A. Carapezza, *L'apoteosi del Capitano Cook*, in M. Izard, P. Smiths (eds.), *La funzione simbolica. Saggi di antropologia*, Sellerio, Palermo: 286-317.
- Sapir E.
1969 *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, Einaudi, Torino [1921].

1972 *Cultura, linguaggio e personalità*, Einaudi, Torino [1949].

Stocking G.W.

1982 *On the limits of 'Presentism' and 'Historicism'*, in *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago: 2-12.

Toraldo di Francia G.

1994 *Tempo, cambiamento, invarianza*, Einaudi, Torino.

Tuscker C. R.

1969 *Marx e la fine della storia*, in *Marx vivo*, Mondadori, Milano, I: 206-216.

Van Der Leeuw G.

1975 *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino [1956].

Whorf B.L.

1970 *Linguaggio, pensiero e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino [1956].

Wieviorka A.

1998 *L'Ère du témoin*, Ploin, Paris, trad. it. di F. Sossi, *L'era del testimone*, postfazione di F. Sossi, Cortina, Milano, 1999.

Georges Dumézil

*Les objets trifonctionnels dans les mythes indo-européens et dans les contes**

Vous m'avez fait honneur en m'invitant à participer à vos travaux : je ne suis pas folkloriste et, quant aux méthodes d'analyse nouvelles, formalistes, qui s'essayaient actuellement sur les traditions humaines, je m'avoue inexpérimenté. Je vous demande donc de m'accepter pour ce qui je suis : un comparatiste traditionnel, tout juste capable de poser ses problèmes personnels à l'ancienne manière. Par bonheur, ces problèmes confinent parfois à vos préoccupations.

Vous connaissez le centre de mon travail : depuis 1938, je pense avoir progressivement établi l'importance, la généralité d'une idéologie non seulement tripartite dans sa forme mais, dans son contenu, trifonctionnelle, chez la plupart des anciennes sociétés indo-européennes, et cela dans des conditions telles que l'explication la plus plausible est que cette idéologie était déjà celle de leurs ancêtres communs, les Indo-Européens. Suivant cette idéologie, la société, mais aussi le monde et, dans le monde, beaucoup de mécanismes particuliers, ne peuvent vivre ou faire leur office, durer, que par la collaboration harmonieuse de trois forces – j'ai proposé le mot de « fonctions » – hiérarchisées : la puissance magique et juridique (généralement en rapport avec des prêtres ou des sages, ou avec les chefs), la force physique (principalement utilisée dans le combat), la fécondité (entraînant avec elle toutes sortes de conditions et de conséquences : abondance de biens et d'hommes, prospérité pacifique, et aussi plaisir, volupté, et bien d'autres notes).

Cette idéologie commande les théologies, les mythologies, les épopées de peuples comme les plus vieux Indiens (et, avec des changements dus à la précoce réforme zoroastrienne, leurs frères les Iraniens, les plus vieux Romains et même les Scandinaves des derniers temps du paganisme. Sur tous ces domaines, une structure théologique dégagée et rapproche, en les hiérarchisant, des dieux ou groupes de dieux qui patronnent, assurent ces trois fonctions (Inde : Mitra et Varuna, Indra, les Açvin avec la déesse Sarasvatî, etc. ; Rome : Jupiter, Mars, Quirinus avec Ops, Flora, etc. ; Scandinavie : Odin, Thor, Freyr avec Freyja). Sur tous ces domaines, des mythes décrivent les rapports de ces dieux ou groupes de dieux et mettent ainsi en valeur les rapports (de collaboration, d'opposi-

tion) des trois fonctions. Et, sur plusieurs de ces domaines, au niveau de l'épopée – une épopée parfois considérée comme histoire – des héros doublent ces dieux, avec des aventures qui forment comme une mythologie terrestre et qui, elles aussi, mettent en évidence les articulations du jeu des trois fonctions (Mahâbhârata indien : Yudhishtira, Bhîma et Arjuna, Nakula et Sahadeva ; origines de Rome : Romulus, Lucumon, Titus Tatius)¹.

Mais – et c'est pourquoi je me sens malgré tout proche de vous – ces trois fonctions apparaissent aussi, moins tyranniques mais importantes – dans un autre ordre de traditions, à un autre niveau de la littérature : dans des contes populaires, et dans des contes dont l'aire principale d'extension ou de densité donne à penser qu'ils se sont formés quelque part à l'intérieur du monde indo-européen.

Et cette constatation suscite pour moi une série de problèmes, les uns anciens et généraux sur les rapports de la mythologie et du folklore, les autres plus particuliers et propres à l'idéologie des trois fonctions. Mon intention aujourd'hui, est simplement de vous donner deux exemples de ces problèmes.

Je m'occuperai dans les deux cas d'un seul type de thème, qui est d'ailleurs l'expression des trois fonctions qu'on rencontre le plus souvent dans les contes et qui, sans être dominant, est bien attesté dans les mythologies et les épopées indo-européennes. Ce sont des récits où les trois fonctions sont exprimées, incarnées en quelque sorte, dans des objets caractéristiques. Voici le tableau général des utilisations de ces objets dans la mythologie d'abord, puis dans les contes.

A. Mythologies et épopées

1. Inde :

Dans l'Inde déjà védique c'est la série d'objets que les artisans divins, les Rbhû, fabriquent pour le ou les dieux de chacun des trois niveaux fonctionnels (le char a trois roues des sauveurs Açvin, qui fait partie d'un imposante liste d'attributs triples dont le symbolisme n'est pas clair,

mais char qui est la condition, le moyen de leur omniprésence bienfaisante parmi les hommes ; les deux chevaux de guerre du combattant Indra ; la « vache qui prend toutes les formés » du dieu-prêtre Brhaspati².

2. Scandinavie :

Dans la mythologie scandinave, ce sont les objets merveilleux fabriqués pour les dieux fonctionnels (Odin, Thor, Freyr) par un groupe de nains forgerons (l'anneau magique Draupnir pour le dieu magicien Odin, le marteau Mjöllnir pour le dieu frappeur Thor, le sanglier aux soies d'or pour le dieu riche par excellence Freyr)³.

3. Irlande :

Dans la mythologie irlandaise, tournée en épopée, ce sont les quatre joyaux des Tuatha Dé Danann, dieux considérés comme des héros des anciens temps (la pierre de Fal, qui a pour office de désigner par un cri le roi qui sera le roi suprême d'Irlande ; la lance de Lug, contre laquelle aucune bataille ne peut être gagnée, et l'épée de Nuadu, à laquelle aucun adversaire ne peut résister ; enfin le chaudron de Dagda dont jamais assemblée d'hôtes ne s'éloigne insatisfaite)⁴.

Dans l'épopée, je ne vous rappellerai que les joyaux tombés du ciel au début de l'histoire scythique dans la légende consignée par Hérodote et éclairée par Quinte Curce : une coupe servant au culte, aux beuveries culturelles ; une hache de guerre ; un joug avec sa charme, instrument de la prospérité agricole⁵.

B. Contes

Des 1899, un de nos doyens, Franz von der Leyen, a pensé à rapprocher les objets merveilleux préparés par les nains pour les dieux scandinaves, des innombrables objets merveilleux qu'on rencontre dans les contes⁶. Mais, faute d'avoir compris la structure trifonctionnelle du groupement « Odin, Thor, Freyr », il a laissé échapper l'essentiel. Ce ne sont pas n'importe quels objets magiques des contes qu'il faut observer ici, mais seulement les groupements ternaires dont les trois termes se distribuent sur les trois fonctions. Ils sont assez nombreux. Ils sont notamment la matière de beaucoup de variantes du conte des « objets merveilleux » un de ceux dont l'aire d'extension semble indiquer qu'il s'est formé chez des Indo-Européens (Grimm, 54 ; Bolte et Polivka, *Anmerkungen*, I, p. 464-475 ; Cosquin, *Contes de Lorraine*, 11 [vol. 1, p. 121-129] ; 42 [vol. 2, p. 79-87] ; 71 [vol. 2, p. 283]). Un schéma fréquent – il y en a d'autres – est celui-ci :

1) trois objets merveilleux ont été obtenus, dans des circonstances variables, soit par trois frères, soit par un seul personnage ;

2) le ou les possesseurs font imprudemment admirer à d'autres la puissance de deux de ces objets, et ils en sont

dépossédés ; mais grâce à la puissance opportunément utilisée de celui qui reste, ils rentrent en possession de tous leurs biens⁷.

Les objets sont très divers, leurs propriétés merveilleuses le sont moins. Sauf dans quelques variantes visiblement corrompues, il y a presque toujours un objet qui procure soit la richesse, soit une nourriture très abondante (3^{ème} fonction) ; et un autre qui met la force (physique, armée) au service de son possesseur ; c'est par exemple, un bâton ou un sabre, etc., qui, lorsqu'il entre en action, rosse ou massacre jusqu'à ce que son possesseur l'arrête ; ou c'est un récipient, sac, giberne, chapeau, etc., qui déverse des bataillons entiers ; ou un instrument sonore, trompette, cor, sifflet, tambour, qui convoque d'immenses armées. Ce talisman correspond clairement à la 2^{ème} fonction. L'autre objet a des formes et des effets plus variables : c'est tantôt le tapis volant, qui transporte son possesseur instantanément où il veut, tantôt le chapeau magique, ou un équivalent, qui le rend invisible, tantôt un objet qui anéantit et ressuscite ceux vers qui on l'oriente ; ces diverses spécifications ont en commun d'être super-magiques, affranchissant le possesseur des servitudes du temps, de l'espace, des sens, le mettant au rang des plus grands sorciers (déplacement immédiat et illimité ; invisibilité), ou lui confèrent le pouvoir vraiment divin de supprimer ou de donner la vie ; par ces traits, le caractère « sacré » de l'objet transparaît encore : il est la première fonction.

Si nous comparons cette utilisation des « trois objets fonctionnels », dans les contes et les utilisations dans les mythes ou dans les épopées qui ont été précédemment rappelés, quelles différences apparaissent ? On en remarque immédiatement plusieurs, de même sens, et en partie solidaires :

1) Dans les utilisations mythiques ou épiques les objets ne sont que des accessoires, et non l'essentiel. Ce qui est essentiel, ce sont les dieux qui, avec ou sans les objets, sont suffisamment caractérisés dans leur fonction et peuvent l'assurer. Les objets ne font qu'illustrer ces pouvoirs spécialisés et en faciliter l'exercice : ils n'en sont pas la source, la condition. Ainsi, avec ou sans la « Vache qui prend toutes formes », le dieu-prêtre Brhaspati est, par lui-même, le grand magicien ; avec ou sans ses deux chevaux bais, Indra est le combattant victorieux (et il remporte des victoires sans cet attelage) ; et les Açvin n'ont pas attendu leur char pacifique à trois roues pour être les divinités bienfaisantes qui courent de détresse en détresse pour donner santé, fécondité, jeunesse, richesse, etc. Simplement, le char à trois roues des Açvin, les chevaux du char de guerre d'Indra, la Vache qui prend toutes formes de Brhaspati facilitent la tâche des dieux sauveurs, du dieu combattant, du dieu magicien. De même, sans l'anneau Draupnir Odin n'en serait pas moins le grand magicien, sans le sanglier aux soies d'or Freyr n'en serait pas moins le riche par excellence, – et malgré la *Thrymskvidha*, d'autres récits donnent à penser que Thor n'a pas

toujours besoin de son marteau pour exercer sa force aux dépens des géants. – Au contraire, dans le conte des objets merveilleux, le ou les possesseurs n'ont par eux-mêmes aucun caractère : les excellences fonctionnelles sont dans les objets ; les personnages, neutres, n'ont qu'à bien les utiliser, sans d'ailleurs se colorer fonctionnellement par cet usage.

Cette première divergence peut s'expliquer par la différence des milieux où se sont constitués mythes et épopées d'une part, contes de l'autre ; milieux sacerdotaux et guerriers ; milieu paysan, ce dernier moins spéculatif et attachant moins d'importance aux distinctions entre hommes qu'aux *realia*, dont il est plus proche.

2) Dans les mythes et dans les récits épiques, ces objets ne sont mêlés, comme tels, à aucune intrigue. Ils sont bien hiérarchisés, comme les fonctions elles-mêmes et comme les dieux ou héros qui les possèdent, mais ils ne sont, solidairement, la matière d'aucun récit. Certes, la *Thrymskviðha* raconte comment le marteau de Thor a été volé au dieu puis reconquis par le dieu, – mais les deux autres objets de la série (l'anneau Draupnir d'Odin, le sanglier aux soies d'or de Freyr) n'interviennent pas et Thor reconquiert son arme tout seul. L'anneau Draupnir a lui aussi une aventure (donné par Odin à Baldr mort, il est renvoyé des Enfers par Baldr à Odin et chargé à cette occasion d'une puissance nouvelle), mais, ici encore, ni les deux autres talismans ni leurs possesseurs n'interviennent, c'est affaire entre les seuls Odin et Baldr. Au contraire, les « objets merveilleux » des contes fournissent ensemble la matière de l'action ; par exemple deux sont perdus et le troisième permet de les récupérer, et en ce sens, les objets sont inséparables, articulés. Cela tient sans doute à la nature du conte et prolonge la première différence : les objets étant l'essentiel, confisquant en eux les puissances fonctionnelles, c'est entre eux, plutôt qu'entre leurs possesseurs que se constitue l'intrigue.

3) Et voici sans doute la distinction la plus intéressante. Dans les mythes et dans les récits épiques, la hiérarchie des fonctions et des objets qui leur correspondent n'est généralement pas mise en cause : la puissance magique est statistiquement en tête, incontestée ; en second vient, pas davantage contestée, la force physique ; et en troisième la richesse, la fécondité, etc. C'est là une constatation qui, à ma connaissance, ne rencontre guère d'exception et qui s'étend au-delà des mythes et récits où les fonctions sont symbolisées par des objets : par exemple l'étude comparative a mis en relief l'identité foncière de ressorts entre des récits indiens, scandinaves, romains où les représentants de la troisième fonction (dieux ou héros) comment par être en guerre avec les représentants des deux fonctions supérieures, puis se réconcilient et s'associent avec eux, formant ainsi une société (divine, humaine) complète et équilibrée : à aucun moment de la lutte, dans aucune clause de la convention finale, la troisième fonction ne prétend passer au-dessus des autres ; elle demande et reçoit seulement sa place attendue dans une société

unitaire. D'autres récits épiques où interviennent des objets soulignent la valeur absolue de la hiérarchie : dans la légende des « têtes » trouvées par les fondateurs de la puissance romaine et de la puissance carthaginoise, la tête de boeuf et la tête de cheval, extraites du sol de Carthage, garantissent à cette ville la richesse et le génie militaire d'Hannibal, mais la tête d'homme extraite du mont capitolin garantit à Rome la suprématie impériale – *tu regere populos memento* – et en conséquence c'est Rome qui gagne, Carthage qui perd. Il en est ainsi à peu près partout. Je ne connais que très peu de mythes ou de récits épiques indo-européens dont le sens est que la deuxième ou la troisième fonction (force, fécondité) est plus importante, plus efficace, plus nécessaire que la fonction supérieure (pouvoir magico- ou juridico-religieux).

Au contraire, les contes populaires sur les objets merveilleux modifient avec une entière liberté l'ordre canonique des fonctions et le plus souvent c'est la fonction de force, la deuxième, qui est reconnue la « meilleure » parce que c'est elle seule qui rétablit les deux autres dans les situations désespérées. Par exemple le héros du conte se laisse sottement voler successivement les objets merveilleux de première fonction et de troisième (la cape d'invisibilité, l'animal qui fait de l'or) ; mais il lui reste le bâton auquel il commande de rosser les voleurs jusqu'à ce qu'ils restituent leurs larcins. Au fond, la hiérarchie des *dignités* n'intéresse guère les auditoires populaires, mais ils sont sensibles à la hiérarchie des *efficacités*, et ils savent bien que c'est la force, en fin de compte, qui est efficace. C'est là comme une revanche du bon sens sur les présentations officielles, intéressées, de la structure : les puissances spirituelles, la magie et ses « trucs » propres peuvent prétendre à la première place, et l'occuper en temps normal ; la fonction économique peut s'enorgueillir de l'abondance de bonnes choses qu'elle produit. Il n'en est pas moins vrai que, en temps de crise, quand le sorcier est privé de ses moyens et que la prospérité passe aux mains de l'ennemi, c'est la fonction guerrière, avec ses spécialistes, enrégimentés ou non, et ses techniques brutales qui seule restaure l'ordre.

4) Solidairement avec cette différence, « l'objet de première fonction », toujours clair dans les mythes et dans les récits épiques, est, dans les contes, altéré, dégradé. Je l'ai dit : alors que le bâton ou l'épée magique est clairement de deuxième fonction, l'objet producteur d'or ou de nourriture de troisième, l'objet de première fonction n'est plus proprement « sacré » : le tapis volant, la cape d'invisibilité, l'objet anéantissant et donnant la vie sont bien les accessoires d'une magie plus élevée et plus large que les deux autres, évoque des pouvoirs plus généraux de sorcier, de chamane, mais ils n'ont plus de rapports avec les cultes, ou avec le privilège magico-religieux de rois.

En conclusion, mon sentiment est que, d'une part les contes populaires, littérature sans doute mûrie dans les classes les moins distinguées, celles qui assurent la troisième fonction, d'autre part les mythes et les récits

épiques mûris dans les milieux sacerdotaux ou à l'usage des « nobles », ont utilisé indépendamment l'idéologie des trois fonctions, si forte, si consciente chez les Indo-Européens, et notamment les assortiments d'objets fonctionnels où cette idéologie s'exprime : les mythes et les récits épiques l'ont fait de façon orthodoxe, presque théologique, et les contes de façon réaliste, sans théorie, en collant à l'expérience.

Les seuls Indo-Européens où, me semble-t-il, le bon sens l'ait parfois emporté sur la théorie, non pas d'ailleurs à propos d'assortiments d'objets fonctionnels, mais directement des fonctions elles-mêmes, ce sont les Romains, et cela est bien conforme à un trait connu de leur caractère. J'ai cité ailleurs l'histoire du chevalier Curtius, qui démontre elle aussi l'efficacité supérieure de la fonction de force, de la fonction guerrière sur les deux autres⁸. Mais il y a d'autres cas. Par exemple une variante de l'histoire de la naissance et des enfances de Romulus et de Rémus établit une curieuse hiérarchie entre les fonctions : la troisième est plus forte que la première, mais la deuxième est plus forte que la troisième et est capable de rétablir la première dans ses droits. Trois personnages incarnent chacun une des fonctions : les deux frères Numitor et Amulius, puis Romulus, petit-fils du premier. Vous connaissez l'histoire, singulière justement parce que fonctionnelle. Voici ce que dit Plutarque⁹ : « La succession des rois d'Albe, descendus d'Enée, passa de père en fils à deux frères, Numitor et Amulius. Celui-ci, dans le partage qu'il fit de l'héritage, mit d'un côté la royauté, et de l'autre l'or et l'argent, avec les richesses rapportées de Troie. Numitor choisit la royauté. Mais Amulius, devenu, par les trésors qu'il avait, plus puissant que son frère, lui enleva facilement la couronne... ». Vous savez aussi la suite : malgré toutes les précautions que prend Amulius pour que son frère détrôné n'ait pas de descendants, le dieu guerrier Mars intervient et engendre les vigoureux et belliqueux jumeaux, notamment Romulus qui, à la tête de sa première armée spontanément réunie (avec des bottes de foin comme enseignes, *manipuli*), renverse et tue Amulius et restitue la royauté au vertueux Numitor. La philosophie de tout cela est, si l'on peut dire, expérimentale : le riche peut, par corruption, déposséder celui qui n'a comme atout que la majesté royale, mais si le fort, le martial, s'en mêle, il abat ensuite le riche sans difficulté et remet le roi à sa place, la première. Cette utilisation libre de la structure trifonctionnelle, qui fait de la force guerrière l'arbitre (d'ailleurs juste) des autres, rappelle celle du conte populaire des objets merveilleux. Mais elle est exceptionnelle et sans doute n'est-ce pas par hasard qu'elle s'observe chez les très positifs Romains, chez les compatriotes de Cincinnatus et de Caton, chez ce peuple où les patriciens eux-mêmes étaient des ruraux, tenaient le manche de la charrue ou écrivaient *de re rustica*.

Je me suis longuement étendu sur cet exemple des problèmes que pose la confrontation des usages faits par le folklore et par la mythologie du thème des trois objets

fonctionnels. Il y en a d'autres. Je terminerai en en signalant un. Dans le mythe scandinave de Baldr, après la mort du jeune dieu, après qu'il est devenu captif de Hel, la gardienne du séjour des morts, les Ases envoient un messenger auprès de Hel pour lui demander de relâcher Baldr, de le laisser revivre. Hel accepte, mais à une condition que la malignité de Loki empêchera de réaliser. Mme Anna Brigitte Rooth a reconnu ici une variante du « thème d'Orphée et d'Eurydice »¹⁰. C'est possible, encore que des éléments essentiels manquent. Mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse, c'est un mitre détail : quand l'envoyé des Ases quitte Hel avec le message d'espérance, Baldr et sa femme (morte de chagrin peu après lui) lui remettent des cadeaux pour trois divinités : pour Odin, père de Baldr, l'anneau Draupnir (anneau d'Odin déjà avant ce geste, mais qu'Odin a jeté sur le bûcher de Baldr mort) ; pour Frigg, femme d'Odin et mère de Baldr, une jolie blouse et d'autres objets non spécifiées ; pour Fulla, déesse de l'Abondance, une bague d'or¹¹. Les cadeaux destinés à Odin et à Fulla, au dieu souverain et à l'Abondance personnifiée, sont bien fonctionnels et correspondent aux activités des deux divinités : anneau magique, d'ailleurs déjà auparavant caractéristique du dieu souverain ; joyau dans le métal riche. Mais l'ensemble n'est pas trifonctionnel : le cadeau fait à Frigg, d'ailleurs vague, s'explique sentimentalement puisque Frigg est la mère de Baldr, mais n'a pas de caractère fonctionnel, et en tout cas il manque entièrement un cadeau de deuxième fonction, un objet concernant la guerre et adressé à un dieu combattant (soit Thor, soit Odin lui-même sous son deuxième aspect, guerrier).

Or, si vous vous reportez au conte 97 des frères Grimm, « Das Wasser des Lebens », vous trouvez un épisode comparable, mais où la distribution des objets sur les trois fonctions est complète. Un jeune prince est à la recherche de Peau vivifiante qui seule empêchera son père de mourir. Grâce aux conseils d'un nain qu'il a bien traité, il arrive à un château merveilleux, magiquement clos, où les avis du nain lui permettent d'entrer. Il pénètre dans une première salle, « in einen grossen schönen Saal: darin sassen verwünschte Prinzen, denen zog er die Ringe vom Finger; dann lag da ein Schwert und ein Brot, das nahm er weg ». Puis il entre dans une dernière salle où il trouve une jeune fille qui lui déclare qu'il vient, par son arrivée, de la délivrer et lui dit où se trouve, dans la cour, la fontaine d'eau vivifiante dont il remplit une coupe. Quand il ressort du château, juste à temps avant que ne se referment les portes magiques, il repasse devant le nain qui l'a conseillé. « Als dieser das Schwert und das Brot sah, sprach er: damit hast du grosses Gut gewonnen, mit dem Schwert kannst du ganze Heere schlagen, das Brot aber wird niemals ali ». Mais il ne dit rien sur les anneaux. De fait, plus loin, après qu'il a retrouvé ses deux méchants aînés, « danach ritten sie zusammen fort und gerieten in ein Land, wo Hunger und Krieg war, und der König glaubte schon er müsste verderben, so gross war die Not.

Da ging der Prinz zu ihm und gab ihm das Brot, womit er sein ganzes Reich speiste und sättigte; und dann gab ihm der Prinz auch das Schwert, damit schlug er die Heere seiner Feinde und konnte nun in Ruhe und Frieden leben. Da nahm der Prinz sein Brot und Schwert wieder, zurück, und die drei Brüder ritten weiter ». Ils rencontrent encore deux royaumes où le pain et l'épée rendent le même service, – « und da gab der Prinz den Königen jedesmal sein Brot und Schwert, und hatte nun drei Reiche gerettet », – sans que soient, ici non plus, mentionnés les anneaux. Et ce n'est pas là un épisode inutile, au contraire. Le prince est bientôt dépouillé de l'eau vivifiante par ses aînés, qui se font passer pour les découvreurs ; son père donne l'ordre à un chasseur de le tuer, le chasseur l'épargne et le prince disparaît. Mais... « Ueber eine Zeit, da kamen zu dem alten König drei Wagen mit Gold und Edelsteinen für seinen jüngsten Sohn: sie waren aber von den drei Königen geschickt, die mit des Prinzen Schwert die Feinde geschlagen und mit seinem Brot ihr Land ernährt hatten und die sich dankbar bezeugen wollten ». Alors le roi comprend et fait rechercher son fils, les méchants disparaissent à leur tour, etc.

Vous voyez qu'ici, l'assortiment des objets magiques est complet :

1) les anneaux enlevés du doigt des « *princes enchantés* », 2) l'épée invincible, 3) l'aliment inépuisable. En cela, le conte est plus satisfaisant que le mythe de Baldr, où le messager des dieux rapporte bien de l'autre monde l'anneau magique du dieu souverain et une bague d'or pour la déesse Abondance, mais rien qui évoqué la deuxième fonction. Mais vous voyez aussi que, au premier niveau, pour l'objet (ou les objets) de première fonction, le conte est visiblement embarrassé : après que les anneaux princiers ont été pris des doigts des princes enchantés, ils ne sont plus mentionnés, ils ne servent à rien, alors que l'épée et le pain sont efficaces, et trois fois utilisés ; au contraire, dans le mythe de Baldr, l'anneau Draupnir, propriété du dieu souverain, est certainement l'objet le plus important de la série des cadeaux. Nous retrouvons ici le clivage précédemment noté entre mythes et contes, les contes s'intéressant peu dans les listes d'objets fonctionnels à l'objet de première fonction, que les mythes au contraire mettent à l'honneur.

Quel est dans cet exemple particulier le rapport du mythe et du conte ? Le gênant, ou l'instructif, est qu'ils se complètent : le mythe mutilé la structure trifonctionnelle des objets par suppression de la deuxième fonction – ce qui peut s'expliquer par le caractère résolument pacifique de Baldr ; le conte a la structure intacte, mais ne sait plus que faire de l'objet de première fonction. Je serai heureux si, sur ce thème ou des thèmes voisins, vous voulez bien m'aider de vos lumières.

Notes

* Texte paru dans *Strutture e generi delle letterature etniche*, Actes du Colloque international (Palerme 5-10 avril 1970), Palermo, Flaccovio Editore, 1978 : 45-56.

¹ G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, Gallimard, Paris, 1968, première et deuxième parties.

² G. Dumézil, *Tarpeia. Cinq essais de philologie comparée indo-européenne. Mythes romains III*, Paris, Gallimard, 1947 : 207-210.

³ *Tarpeia*: 210-211 ; J. de Vries, *The Problem of Loki* (FFC, 110), 1933 : 90-93.

⁴ *Tarpeia*: 211-212 ; V. Hull, « The four jewels of the Tuatha Dé Danann », *Zeitschrift für celtische Philologie*, XVIII, 1930 : 73-89.

⁵ *Mythe et Épopée*, I : 446-452 ; Hérodote, 4, 6, et Quinte-Curce, 7, 8, 18-19.

⁶ *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*: 56-58 (« Die kostbaren Besitztümer der Götter »).

⁷ *Mythe et Épopée*, I : 540-542.

⁸ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Payot, Paris, 1966 : 196.

⁹ *Vie de Romulus*, 3, 2-4, résumant Dioclès et Fabius Pictor.

¹⁰ *Loki in Scandinavian Mythology*, 1961 : 241.

¹¹ *Gylfaginning*, ch. 34.

Pablo Palenzuela Chamorro

Lo sviluppo come ambito di confronto culturale

Lo sviluppo, inteso come una forma di trasformazione sociale pianificata, costituisce un oggetto d'analisi complesso, che supera qualsiasi tentativo epistemologico basato su una sola prospettiva scientifica. Modificare una realtà sociale, ponendo in tensione le relazioni sociali e attivando le risorse materiali, tecnologiche, culturali e simboliche – in un contesto temporale determinato e all'interno di un piano strategico che implica molteplici decisioni –, esige un approccio interdisciplinare. La necessaria complementarità degli sguardi scientifici non deve essere intesa come la semplice somma dei diversi contributi, bensì come l'interazione dialettica di paradigmi teorici, metodologie e tecniche di ricerca differenti.

L'articolazione delle diverse prospettive teoriche vedrà nell'analisi sistemica un ambito di confluenza per muoversi da ciò che è strutturante verso ciò che è strutturato, e viceversa. Per transitare, cioè, dalle categorie e le norme che regolano la produzione sociale verso le pratiche e le condotte sociali – quelle regolari e ripetitive (*habitus*) così come quelle emergenti e sporadiche –, e per rendere esplicito e coerente il senso delle stesse.

Un'approssimazione conflittuale sarà imprescindibile per l'analisi dei processi di costruzione delle decisioni e della loro applicazione nel seno di società frammentate in classi sociali, gruppi di età, sistemi di sesso-genere, affiliazioni religiose, ecc. I programmi di sviluppo generano, inoltre, strutture di partecipazione e di decisione nuove, la cui relazione con le forme tradizionali di autorità e di regolazione della vita sociale può essere di convivenza o di conflitto. Infine, se qualsiasi forma di sviluppo è considerata come un processo, la prospettiva dia-cronica deve essere presente nella produzione della conoscenza, e l'analisi processuale non deve limitarsi al periodo strettamente definito nella pianificazione. Al contrario, esige di integrare gli sviluppi storici, con attenzione speciale al tempo presente.

Per la produzione della conoscenza antropologica sullo sviluppo esiste un ambito di interesse privilegiato: l'analisi delle logiche culturali e dei loro modelli di coesistenza o di confronto. Empiricamente si constata che la maggior parte dei programmi, specialmente quelli della cosiddetta "cooperazione internazionale", non costitui-

scono una produzione strettamente autonoma né autarchica. La globalizzazione egemonica, così come la definisce Sousa Santos (2003), permea attualmente le società locali con il suo bagaglio di discorsi che rendono sacro il mercato e mitizzano il sapere tecnico-scientifico, costruito in modo etnocentrico come superiore al sapere tecnico-popolare. In questo modo, le relazioni dei membri del "complesso dello sviluppo" con i soggetti dello sviluppo, così come i risultati di tale conoscenza tecnologica, che si incorporano allo sviluppo come risorse esterne, portano e trasmettono categorie culturali differenti da quelle della cultura locale.

Quest'ultima riflessione ci conduce verso l'oggetto di questo articolo. Ciò che qui si pretende, dopo una breve revisione critica delle formulazioni egemoniche dei concetti di sviluppo e di cultura, è avanzare alcune premesse metodologiche per la produzione della conoscenza antropologica riguardo allo sviluppo, e per l'implicazione degli antropologi nei progetti in materia.

A partire da un determinato paradigma interpretativo e in seguito all'adozione di un preciso quadro teorico-metodologico, il processo di produzione della conoscenza della realtà ci permette cogliere il senso delle pratiche sociali e quello dei discorsi che le danno legittimità, per poter così svelare la logica di funzionamento della produzione e della riproduzione sociale. I risultati di questa produzione epistemologica possono e devono essere integrati nei processi decisionali che regolano il funzionamento e la trasformazione della realtà sociale. In questo modo, le scienze sociali compiono pienamente la loro doppia funzione teorica e applicata.

La prima precauzione metodologica deve tener presente che qualsiasi posizionamento teorico è una costruzione sociale, impregnata di significati e di simbologie debitorie del contesto socio-culturale nelle quali sorge. L'analisi dei concetti deve dunque cominciare dalla loro contestualizzazione storico-sociale e completarsi con un esercizio di depurazione ideologica che permetta di discernere la carica intenzionale che racchiudono. Quando applichiamo queste premesse alle scienze sociali, è necessario ricondurre l'analisi regressiva all'epoca storica che nella tradizione europea conosciamo come

illuminismo. Cioè rimontare sino al periodo che getta le basi filosofiche del pensiero occidentale contemporaneo e che consolida il modo di produzione capitalista.

Buona parte del bagaglio concettuale che utilizziamo nell'attualità è debitore di uno dei due grandi paradigmi che radicano nel suddetto periodo storico liminale: il liberalismo e il marxismo. Entrambi, nonostante difendano due modelli societari distinti, condividono delle idee cardine, come la fede nel progresso illimitato, l'inevitabilità della modernizzazione, la superiorità aprioristica della civilizzazione occidentale, il determinismo tecnologico, ecc.

La sacralizzazione laica di certi concetti quali il progresso, la libertà, la ragione, la tecnica, la democrazia, la modernità, ecc. è il risultato di una strategia che li converte in dogmi che si incorporano acriticamente ai nostri schemi eurocentrici di pensiero, orientando una certa visione del mondo e attribuendo senso alle pratiche sociali. Lo sviluppo o, più precisamente, il concetto moderno di sviluppo e le pratiche che su di esso si realizzano sin dalla seconda metà del secolo XX, costituiscono un buon esempio di questo modello sacralizzato di costruzione concettuale, convertitosi già in «una necessità sociale, un desiderio cosciente, aspirazione, intenzione rivolta in ogni momento a un certo obiettivo che motiva l'azione» (Heller 1986: 166).

Di conseguenza, l'idea di sviluppo nella sua configurazione egemonica contemporanea, che lo assimila alla crescita economica e che lo costruisce etnocentricamente come l'unico cammino possibile, si integra nella narrazione mistificatrice della modernità. Funziona cioè come un "mitema", come un'unità di questo mito moderno. Non dobbiamo però dimenticare che il paradosso di ogni mito è quello di essere falso nella realtà che lo concerne e vero nell'immaginario sociale. In questo caso, la mitificazione dello sviluppo nelle società occidentali, che ha inizio con il colonialismo e si consolida nella seconda metà del XX secolo, trova espressione attraverso un discorso retorico che pretende di generare un consenso sociale attorno all'inevitabilità di un determinato modello di sviluppo. Espressioni come: "lo sviluppo, vera sfida del nostro tempo", "il bisogno dello sviluppo", "il diritto inalienabile allo sviluppo", "lo sviluppo innanzi tutto", ecc. non sono unicamente riferite al processo di attivazione delle potenzialità per il miglioramento sociale, che in senso stretto costituirebbe il contenuto semantico del termine "sviluppo", come è stato formulato dal geografo Ives Lacoste («Lo sviluppo è la trasformazione di una società verso uno stato considerato migliore per i suoi membri», Lacoste 1959: 24), bensì si vincolano a un concreto modello di sviluppo con presunta validità universale, costruito a partire dalla razionalità economica e dalla logica sociale del sistema capitalista. Questa corrispondenza con il sistema economico dominante e con le strutture di potere, che definiscono il suo modo di accumulazione e di regolazione, converto-

no tale modello in modello egemonico. Come conseguenza, qualsiasi altra interpretazione alternativa a questa concezione dominante si trova a far fronte alla difficoltà che il suo messaggio venga percepito come revocatore dei fondamenti di una verità mitizzata.

I due grandi paradigmi ai quali prima si faceva riferimento condividono, inoltre, una visione etnocentrica. Entrambi, liberalismo e marxismo, assumono l'aprioristica superiorità del modello di civilizzazione che viene presentato come il vertice raggiunto dal divenire dell'umanità e che, di conseguenza, è proposto come l'ideale al quale aspirare. Tra le argomentazioni su questa supposta gerarchizzazione culturale, vi è l'idea implicita della correlazione stretta tra un determinato modello di crescita economica (capitalista o socialista) e una specifica configurazione culturale (occidentale o eurocentrica), di modo che qualsiasi altra combinazione ipotetica è percepita come illusoria, utopica e irreali.

In seguito alla *debauché* del socialismo reale alla fine del secolo scorso, il paradigma che viene proposto come egemonico, ultraliberista sul piano economico e di "pensiero unico" su quello ideologico, sacralizza il mercato e la sua estensione come regola univoca attraverso la quale misurare i livelli differenziati di modernità, cioè di sviluppo. Perciò, in un chiaro esercizio di mistificazione, le altre forme culturali sono presentate, nel migliore dei casi, come residui arcaici di un passato che, anche se splendido in epoche passate, oggi deve lasciare il posto all'incontenibile corrente della modernizzazione che ci renderà – tutti e tutte – individui omologabili culturalmente. Di conseguenza, la multietnicità, al di là di un discorso retorico sul valore della diversità culturale, è percepita come un intoppo alla crescita economica e come uno scenario di conflitti.

L'acculturazione forzata, l'alienazione culturale, la stigmatizzazione etnica e le pratiche assimilazioniste sono alcuni dei modelli di intervento culturale presenti nella maggior parte dei processi di sviluppo attivati in contesti pluriculturali. Lo sviluppo diviene, dunque, un'arena di confronto culturale e un campo appropriato per la produzione della conoscenza antropologica. «Lo sviluppo come relazione è sempre più oggetto di studio dell'antropologo moderno. È la nuova configurazione, confusa, irraggiungibile e multiforme dell'alterità» (Sabelli 1993: 8). Tale confronto tra logiche culturali differenti costituisce un fenomeno sociale complesso, abitualmente inaccessibile per gli agenti del progetto di sviluppo: «Per essi, la cultura locale, i valori, le tradizioni, ecc. sono archetipi con i quali spiegare la deviazione tra le condotte previste e quelle reali della popolazione-obiettivo» (De Sardan 1997: 11).

L'autore citato attribuisce allo sviluppo un ruolo trascendentale nel divenire antropologico: «L'antropologia dello sviluppo è una delle fonti possibili di un certo rinnovamento antropologico». Di fatto, secondo Olivier de Sardan, «nello sviluppo intervengono fenomeni di con-

fronto, negoziazione, rifiuto, accomodamento, sovversione, compromesso, transazione, relazioni di forza, abbastanza assenti nell'antropologia classica» (*Ibidem*: 12).

Arturo Escobar arriva ad affermare che «il fenomeno dello sviluppo ha definito il quadro generale per la formazione dell'antropologia contemporanea, proprio come il colonialismo è stato determinante per la nascita dell'antropologia» (Escobar 1997). L'antropologo colombiano ci fornisce due assi sui quali si deve fondare l'interesse antropologico nei confronti del fenomeno dello sviluppo:

a) quello che favorisce il compromesso attivo con le istituzioni che sostengono lo sviluppo a favore dei poveri (Antropologia *per* lo sviluppo)

b) quello che prescrive l'allontanamento e la critica radicale dello sviluppo istituzionalizzato (Antropologia *dello* sviluppo)

La critica radicale dei discorsi e delle pratiche dello sviluppo che propone Escobar deve avere come obiettivo quello di «coinvolgere gli antropologi nei temi di grande attualità, dalla povertà e la distruzione dell'ambiente fino alla dominazione per motivi di classe, sesso, razza, appoggiando una politica progressista di affermazione culturale in mezzo alle poderose tendenze globalizzatrici» (*Ibidem*: 503).

Questo legame stretto tra sviluppo e cultura ci obbliga, d'accordo con i supposti teorico-metodologici enunciati all'inizio, alla decostruzione di entrambi i concetti. In primo luogo, mi interessa chiarire che il concetto moderno di sviluppo è una costruzione storico-sociale e dunque contingente. La sua genesi, cioè, ha una precisa localizzazione temporale ed è conseguenza di un contesto socio-politico determinato: «Lo sviluppo come invenzione, come esperienza storicamente particolare, non è stato né naturale né inevitabile, bensì è il prodotto di processi storici ben identificabili. [...] Se lo sviluppo è stato un'invenzione, ciò suggerisce che può dis-inventarsi o re-inventarsi in modi molto diversi» (*Ibidem*: 504). Questo sforzo di decostruzione del concetto moderno di sviluppo lascerà spazio, secondo l'autore, all'epoca del post-sviluppo, intesa come «possibilità di diminuire il dominio delle rappresentazioni dello sviluppo, un tentativo di aprire spazi per altri pensieri, per vedere altre cose, per scrivere con altri linguaggi. Il post-sviluppo è in costruzione in tutti gli atti di resistenza culturale rispetto a discorsi e pratiche d'imposizione dettati dallo sviluppo e dall'economia» (*Ibidem*: 504).

Esiste un ampio consenso, tra gli specialisti, nel definire la seconda metà del XX secolo come il periodo nel quale al coacervo intellettuale dell'Occidente si incorpora il concetto di sviluppo. Questo momento coincide con la fine della seconda Guerra Mondiale e con l'inizio di quello denominato “guerra fredda”, che generò una strategia di confronto tra le due grandi superpotenze del momento per consolidare le loro rispettive aree di influenza economica e di dominio politico e ideologico.

A partire da questa polarizzazione tra due grandi modelli societari antagonisti (capitalista e socialista), si creano discorsi e pratiche su quella che comincia a essere conosciuta come la “cooperazione internazionale allo sviluppo”, dal primo di questi due campi, e come “internazionalismo socialista” dal secondo. Entrambe queste strategie, formalmente differenti, corrispondono alla ricerca dei rispettivi interessi geostrategici e condividono idee come quella della crescita economica indefinita (lo “sviluppo delle forze produttive”, nel lessico socialista), l'incedere inevitabile della modernizzazione e la necessaria omogeneizzazione culturale.

Coloro che sostengono la cooperazione internazionale allo sviluppo, a partire da una base ideologica fondata sul principio della libertà individuale e dalle proposte teoriche del liberalismo economico, constatano il crescente squilibrio tra le economie del centro e quelle della periferia. Senza sondare in profondità le cause storiche del fenomeno, cioè dando per scontate le conseguenze di meccanismi quali il colonialismo, lo scambio ineguale e il monopolio della tecnologia da parte dell'Occidente, sfociano nell'interesse, per la riproduzione del sistema economico, a incoraggiare una serie di azioni che riducano la distanza tra i paesi sviluppati e quelli sottosviluppati. In questo schema, sviluppo e sottosviluppo sono considerati come realtà autonome, unicamente relazionate da un criterio di scala. Sono due momenti differenti della crescita economica che implicano diversi livelli di modernizzazione.

La modernizzazione è intesa come un processo mediante il quale gli individui passano da una forma di vita tradizionale a un'altra più complessa e avanzata tecnologicamente, e questo transito suppone l'accesso allo sviluppo, inteso dunque come «un tipo di cambio sociale nel quale si introducono nuove idee in un sistema sociale al fine di ottenere maggiori ingressi *pro capite* e migliori livelli di vita mediante l'uso di metodi di produzione più moderni e una migliore organizzazione sociale» (Rogers - Sevenning 1973: 16-17). In questo schema, modernizzazione, sviluppo e crescita economica condividono un unico significato, e ciascuno di essi può essere valutato quantitativamente in funzione di una serie di indicatori (reddito *pro capite*, educazione, tecnologia, consumo energetico, ecc.) che determinano il livello raggiunto dalla società in ogni fase della sua evoluzione, cioè in ogni tappa della sua crescita economica. Questa linea strategica in ambito politico e economico, si rafforza con un'abbondante produzione teorica e una raffinata elaborazione ideologica. Dal campo della scienza economica Walt W. Rostow elabora la teoria dello sviluppo per tappe e dal terreno della sociologia funzionalista Robert Merton e Talcott Parsons propongono la teoria della modernizzazione. Entrambe queste proposte teoriche difendono l'estensione universale di questo modello attraverso un processo di trasferimento dal centro alla periferia.

Nonostante ciò, i motivi geostrategici e gli interessi economici che soggiacciono a questa politica presumibilmente destinata a combattere il sottosviluppo, lasciano un fianco scoperto alla critica. Per ottenere lo scopo, è necessario velare gli obiettivi pragmatici con una legittimazione più accettabile, e cioè si procede a un'elaborazione ideologica che tende a mistificare lo sviluppo e la modernizzazione. I discorsi, tanto dell'accademia quanto delle istanze politiche, reiterano una serie di ideocardine che finiranno per definire lo sviluppo come qualcosa di imprescindibile e la modernizzazione come qualcosa di irrinunciabile. Inoltre, s'incorporano, come inerti allo sviluppo, le idee della generosità e della solidarietà. Idee che per le istanze al potere sono un segno dell'altruismo di coloro che hanno molto e cooperano con quelli che sono carenti di quasi tutto e che, per alcuni settori della società civile, sono la risposta etica al riconoscimento del debito storico contratto dal nord verso il sud.

In definitiva, da questa concezione etnocentrica (un unico modello valido per tutti) e economicista, lo sviluppo è concepito come la risultante di un'adeguata e armonica crescita economica che comporta il benessere e l'accesso alla modernizzazione. Da questa logica, il sottosviluppo non è percepito come la conseguenza diretta dello sviluppo, bensì come un dislivello nella crescita economica. Perciò, ogni programma di sviluppo dovrà affrontare innanzitutto la questione della crescita economica, riproducendo mimeticamente la formula sperimentata con successo nelle economie capitaliste sviluppate.

In opposizione a tale costruzione ideologica, che è egemonica e che si appoggia a determinate strutture di potere, possiamo definire lo sviluppo come un processo pianificato di trasformazione sociale integrale che un gruppo sociale decide di avviare a partire dalla definizione endogena di priorità e obiettivi, attivando le risorse interne e incorporando quelle esterne appropriate, tenendo in considerazione la specificità dei processi storico-culturali e la sostenibilità dell'ecosistema. Questa definizione, in linea con la proposta del post-sviluppo, rompe con la concezione economicista e intende lo sviluppo come «un esercizio eminentemente politico, cioè, relazionato con l'esercizio del potere e la produzione della conoscenza legata ad esso» (Escobar 1997: 506).

Anche il termine "cultura" è ampiamente usato, non solo nel lessico scientifico e accademico (specialmente nel campo dell'Antropologia sociale, di cui è un concetto centrale), ma anche in quello amministrativo e politico. Tra i suoi molteplici significati, quello più esteso, anche se il più restrittivo quanto al contenuto, identifica "cultura" con "istruzione". Cosicché, un individuo di grande cultura sarebbe quello che possiede una vasta formazione accademica e un ampio bagaglio di conoscenze umanistiche. Questo significato del termine "cultura" si basa sulla bipolarità "cultura letterata"/"cultura illetterata", che in pratica nega quest'ultima e che considera un soggetto analfabeta come del tutto privo di cultura.

Un'altra accezione del termine, anch'essa abbastanza estesa, identificherebbe la cultura, in questo caso riferita a gruppi sociali (popoli, etnie, nazioni, ecc.), come un insieme di contenuti culturali visibili: lingua, folklore, rituali, vestiti, artigianato, abilità, ecc., escludendo tutto lo spazio della produzione immateriale: valori, credenze, miti, simboli, ecc. Dal nostro punto di vista, una definizione operativa di cultura, cioè, una costruzione concettuale che possa servire per identificare, e allo stesso tempo differenziare, un collettivo sociale, deve incorporare, in modo articolato e dialettico tanto gli aspetti della realtà materiale quanto gli elementi della realtà legata alla produzione di idee. Ciò deve poter integrare la dimensione economica e quella simbolica, quella quotidiana e trascendente, le condizioni materiali di esistenza e la visione del mondo costruita e condivisa attraverso un processo storico di continuità e di rottura, normalmente sviluppato in uno stesso territorio.

Secondo questa interpretazione, la cultura sarebbe equiparabile a una visione del mondo, a una percezione della realtà che è, in ultima istanza, quello che definisce e che distingue l'etnicità, intesa nella sua doppia e inseparabile natura di etnicità obiettiva (insieme di elementi che gli individui acquisiscono attraverso il loro inserimento in un determinato contesto culturale e che si trasmettono mediante il processo di socializzazione) e di etnicità soggettiva o coscienza di etnicità (processo di riflessione attraverso il quale gli individui si riconoscono come partecipi di una configurazione culturale differenziata rispetto ad altre).

L'etnicità è, dunque, una costruzione storica e sociale, non immanente e nemmeno essenzialista, che funziona come una categoria strutturante dell'identità sociale di ogni individuo. Costituisce un referente d'identificazione collettiva e, allo stesso tempo, è un elemento di differenziazione per contrasto. Funziona lungo un'asse relazionale noi/loro e si riproduce attraverso un processo dinamico di selezione discrezionale di elementi che si verificano, in ogni momento storico, come i più efficienti per la continuità dei gruppi etnici, nel contesto, sempre in divenire, delle relazioni interetniche e di schemi di dominazione sociale.

Le relazioni interetniche, soprattutto in seno alle società gerarchizzate, si esprimono in modo asimmetrico, benché non ci sia nulla che legittimi la costruzione della disuguaglianza a partire dalla differenza. È possibile, quindi, la coesistenza armonica di diverse etnicità in contesti sociali e politici pluriculturali. Nonostante ciò, gli schemi di dominazione derivati dalla struttura classista delle nostre società utilizzano l'etnicità del gruppo dominante come una risorsa effettiva per sostenere la sua strategia di accumulazione del potere economico e politico, elaborando proposte ideologiche etnocentriche che conducono alla stigmatizzazione e all'esclusione sociale delle minoranze. In tali contesti pluri-etnici gerarchizzati, l'etnicità, in questo caso quella subordinata, può funzio-

nare anche come risorsa efficiente per costruire su di essa strategie di resistenza sociale rispetto agli schemi di dominazione. A partire da questa considerazione costruttivista dell'etnicità intesa come risorsa di carattere ambivalente nelle strategie sociali antagoniste, possiamo prendere in esame l'articolazione tra cultura e sviluppo nei diversi modelli (egemonici o alternativi) di trasformazione sociale pianificata, che è l'essenza stessa di ogni programma di sviluppo.

Lo sviluppo non può eludere il campo culturale, anche quando tende a obiettivi pragmatici: nulla rimane al di fuori della cultura. La cultura (intesa come visione del mondo) conferisce un senso alle esperienze degli attori sociali e racchiude in sé valori che organizzano la vita quotidiana, mediante pratiche specifiche che costituiscono il bagaglio di competenze e saperi che un gruppo sociale trasmette di generazione in generazione, attraverso la socializzazione.

Il modello di sviluppo che abbiamo qualificato come egemonico, tenendo in conto la sua proliferazione e la correlazione di forze sulle quali si sostiene, considera la multietnicità come un freno, come una difficoltà obiettiva che interferisce negativamente sulla corretta applicazione dei procedimenti di sviluppo che si suppongono omologabili a qualsiasi contesto sociale e culturale. Perciò, la sua proposta sul piano culturale è orientata all'acculturazione forzata della società di ricezione nel minor tempo possibile. Si tratta, dunque, di riuscire a trasformare una cultura autonoma in una cultura alienata (cfr. Bonfil Batalla 1982). Per raggiungere l'obiettivo dell'acculturazione forzata ci si riferisce con frequenza alla collaborazione degli specialisti locali e dei *leader* autoctoni, la cui missione sarebbe quella di intermediazione tra i contenuti culturali dello sviluppo esogeno e le categorie etniche proprie, considerate un ostacolo alla crescita economica. Si tratta, in definitiva, di utilizzare la loro conoscenza della cultura locale per permettere una maggiore "produttività" del progetto di sviluppo.

Per compiere questa missione si fa altresì ricorso, in certe occasioni, ad antropologi e altri professionisti delle scienze sociali. In tal caso, oltre a incaricarli di operare una diagnosi che identifichi le presunte resistenze culturali che l'esecuzione di un programma di sviluppo potrebbe trovare, si chiede loro di operare come "patologi sociali", convincendo i "beneficiari" ad accettare, senza mostrare reticenze e con gratitudine, di modificare i loro criteri culturali e il loro sistema di valori, adattandoli a quella che si propone come una forma culturale indiscutibilmente superiore.

Lo esprime bene Fabrizio Sabelli: «la funzione che abitualmente si attribuisce a questi studi è quella di dare una specie di cauzione antropologica ai programmi di intervento (il cui fine è determinato *a priori*) o, nel migliore dei casi, mettere a disposizione degli esecutori/decisori un certo numero di informazioni utili per il raggiungimento degli obiettivi» (Sabelli 1993: 50).

Nonostante questa abituale perversione del ruolo dell'antropologo, condividiamo pienamente la seguente affermazione di una comprovata specialista della disciplina: «I programmi di sviluppo e i progetti sostenuti da antropologi sono senza dubbio migliori di quelli dove essi non ci sono» (Thompson 1976: 4).

Sabelli propone la seguente strategia per la produzione della conoscenza antropologica sullo sviluppo: «le pratiche dello sviluppo devono convertirsi in pratiche di ricostituzione, con la volontà di abolire sistematicamente gli ostacoli della visione riduttiva che abbiamo del nostro sviluppo, proiettata oltre le frontiere della nostra civiltà. Questo significa che è necessario cercare di percepire le altre forme sociali senza pregiudicare il senso che esse danno alla propria esistenza sociale e storica» (Sabelli 1993: 17).

L'applicazione di questo modello egemonico, diffusa negli ultimi decenni, ha avuto in molteplici occasioni risultati perversi, non solo per l'acculturazione forzata, ma anche per la degradazione irreversibile degli ecosistemi e per la de-strutturazione delle forme di convivenza sociale sino ad allora efficienti. «Qualsiasi programma di sviluppo economico che non tenga in considerazione il contenuto reale delle rappresentazioni tradizionali che una società si è fatta del proprio ambiente e delle proprie risorse, si espone alle più grandi delusioni. Così testimoniano i numerosi disastri subiti nei cosiddetti paesi sottosviluppati» (Godelier 1990: 57).

La constatazione di questi risultati negativi ha motivato la proposta di modelli alternativi di sviluppo che, nella loro diversità, condividono alla base un punto di vista endogeno rispetto alla tendenza esterna del modello dominante, una scelta a favore dell'integralità rispetto alla settorializzazione economicista e una preoccupazione per la sostenibilità rispetto al rendimento immediato a qualsiasi costo. La convinzione, in definitiva, che è possibile uno sviluppo senza rinunciare alle categorie culturali proprie.

Di tutte le proposte alternative al modello egemonico, quella che tocca in modo più integrale la relazione tra sviluppo e cultura è l'etno-sviluppo. Elaborata da una commissione di intellettuali e dirigenti indigeni latinoamericani nella riunione di San José de Costa Rica nel 1981, è stata sistematizzata successivamente dall'antropologo messicano Bonfil Batalla, che la definisce come il «processo di trasformazione sociale sostenuto dalla capacità sociale di un popolo a costruire il proprio futuro, approfittando a tal fine degli insegnamenti della propria esperienza storica e delle risorse reali e potenziali della propria cultura, d'accordo con un progetto che si definisce secondo i propri valori e aspirazioni» (Bonfil Batalla 1982: 133).

L'etno-sviluppo, come pratica endogena di trasformazione sociale integrale, mira a raggiungere due obiettivi simultanei e intrecciati: a) migliorare le condizioni materiali d'esistenza del gruppo sociale; b) rinforzare la

sua coscienza etnica. Questo modello alternativo di sviluppo presuppone il controllo culturale del processo da parte delle società che decidono di trasformarsi, evitando così l'alienazione culturale. Per poter esercitare il controllo culturale, che è altresì controllo politico, sono necessarie una serie di premesse, sia politiche che giuridiche e culturali. La prima di esse è la conquista e il riconoscimento da parte dello Stato della capacità di autodeterminazione del proprio destino per i gruppi etnici che, da quel momento, funzioneranno effettivamente, e non solo potenzialmente, come soggetti collettivi di diritto. Allo stesso modo, è necessario raggiungere un determinato livello di etnicità soggettiva (coscienza etnica) che superi gli effetti della stigmatizzazione e che riesca a percepire l'etnicità come una risorsa efficiente.

L'etno-sviluppo non deve essere inteso come una proposta autarchica ed essenzialista, che rinuncia all'incorporazione delle risorse esterne per il timore dei loro effetti perversi. Al contrario, si regge sul principio che il *corpus* di conoscenze teoriche e tecnologiche accumulate dalle diverse culture attraverso la storia, deve essere considerato come un patrimonio comune dell'umanità. Ciò non significa che tutte queste conoscenze debbano venire meccanicamente trasposte in tutti i contesti socioculturali; si tratterebbe, piuttosto, di incorporare al processo dell'etno-sviluppo le risorse esterne "culturalmente appropriate". Il termine "appropriato", in questo caso, racchiude un doppio significato: da una parte indica le risorse utili, convenienti, adattabili al processo di sviluppo prefissato; dall'altra, deve essere inteso come azione esercitata su quelle risorse che saranno possedute e sottomesse al controllo culturale del gruppo.

Nonostante quello che può apparire a prima vista, l'etno-sviluppo non è una proposta culturalista o etnicista, ma nettamente politica. In primo luogo, perché esige un mutamento sostanziale nella correlazione delle forze sulle quali si costruisce la gerarchizzazione interetnica. In secondo luogo perché implica un lungo processo di dissoluzione dei meccanismi di esclusione sociale e l'elevazione del livello di coscienza etnica. Si tratta, in definitiva, di conquistare uno spazio di negoziazione con le istanze al potere, che si traduca nel riconoscimento da parte di queste ultime della sovranità del gruppo etnico nel prendere decisioni che riguardino il processo di sviluppo stabilito "dall'interno". La sfida che presuppone questa strategia è importante. Si tratta di rompere una dinamica storicamente costruita su meccanismi di esclusione sociale e di negazione dei diritti collettivi. Trasformare atteggiamenti di sottomissione, di consenso e di svalutazione delle proprie capacità, in posizioni di autostima e di riconoscimento della validità della propria etnicità come risorsa efficiente, e non solo come riferimento sentimentale d'appartenenza, richiede un cammino lungo.

Nonostante ciò, le condizioni di povertà ed estrema povertà nelle quali vive la maggior parte delle popolazio-

ni sottosviluppate non permettono di ritardare l'intervento a quando le condizioni necessarie per la pratica dell'etno-sviluppo saranno presenti. A volte quest'urgenza all'azione può comportare il rischio di accettare acriticamente qualsiasi soluzione che offra risultati immediati. In questi casi, il modello egemonico di sviluppo si presenta come la soluzione più tentatrice, anche per quelli che postulano formalmente uno sviluppo rispettoso delle peculiarità culturali dei beneficiari.

La cooperazione solidale, basata su alte dosi di generosità e altruismo, non è vaccinata contro le tentazioni dell'etnocentrismo. Atteggiamenti paternalisti e assistenzialismi sono presenti in molti progetti di sviluppo come manifestazioni incoscienti di una presunta superiorità culturale e tecnologica. Le urgenze della precarietà e il desiderio di ottenere risultati immediati possono condurci a forzare il processo decisionale, lasciando ai veri attori il misero ruolo della gratitudine. La vera cooperazione deve essere solidale e democratica, molto prima che generosa e altruista. Cioè, deve essere basata sul riconoscimento del diritto democratico fondamentale dei popoli di decidere il proprio futuro e di gestire il proprio presente. La presunta ignoranza (rispetto alla "cultura letterata") e la mancanza di capacità (in relazione al sapere tecnico-scientifico) non possono essere considerate come scuse per soppiantare i soggetti collettivi legittimi nel processo decisionale.

Se lo sviluppo è un campo politico – nel senso che Bourdieu attribuisce al termine "campo", cioè spazio strutturato in modo disuguale, con le sue istituzioni specifiche, il suo linguaggio, i suoi simboli, ecc. –, e un'arena di confronto di logiche culturali, la produzione della conoscenza antropologica sullo sviluppo deve includere un quadro concettuale complesso e un'etnografia rilevante, per favorire il sorgere di una conoscenza più dettagliata della realtà sociale; deve inoltre integrare l'analisi strutturale con quella delle relazioni sociali quotidiane, perché l'antropologo, senza rinunciare al necessario distanziamento dall'oggetto di studio, «deve portare alla luce i modi locali di produzione di culture e di identità, di pratiche economiche ed ecologiche che non smettono d'emergere nelle comunità di tutto il mondo» (Escobar 1997: 504).

Per concludere, la ricerca applicata al tema dello sviluppo deve incorporare le condizioni sociali della produzione dei dati e del loro uso nei processi decisionali, dal momento che «si pretende non tanto la conoscenza finalizzata alla conoscenza, bensì la conoscenza per l'azione o l'intervento» (Sabelli 1993: 77), e non possiamo poi dimenticare che «l'antropologia non può essere applicata o applicabile allo sviluppo o ad altri tipi di intervento, se non è un'antropologia di qualità» (De Sardan 1997: 187).

(Traduzione del testo spagnolo inedito a cura della
Dott.ssa Elena Sacchetti, Università di Siviglia.)

Riferimenti

- Bonfil Batalla G.
1982 *El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización*, in AA.VV., *América Latina: Etnocidio y etnodesarrollo*, FLACSO, San José de Costa Rica.
- De Sardan O.
1997 *Anthropologie et développement*, APAD-Karthala, Marseille.
- De Sousa Santos B.
2003 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclee de Brouwer, Bilbao.
- Escobar A.
1997 *Antropología y Desarrollo*, in «Revista Internacional de Ciencias Sociales», vol. 154.
- Godelier M.
1990 *Lo material y lo ideal*, Ed. Taurus, Madrid.
- Lacoste Y.
1959 *Les pays sous-développés*, P.U.F, Paris.
- Heller A.
1986 *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona.
- Rogers E.L. - Sevenning M.
1973 *La modernización de los campesinos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rostow W.W.
1960 *Las etapas del crecimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sabelli F.
1993 *Recherche anthropologique et développement*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Thompson L.
1976 *An appropriate role for postcolonial applied anthropology*, in «Human Organisations», XXXV: 1-7.

Emanuele Buttitta

Le anime del Purgatorio ovvero Pirandello fascista

*La fede è fondamento delle cose che si sperano
e prova di quelle che non si vedono.*

Paolo, *Ebrei*, 11,1

Sul Purgatorio siciliano

«Questa era la terza volta che Gesù si manifestava ai discepoli, dopo essere resuscitato dai morti» (Giovanni: 21,14; cfr.: Matteo: 28,16; Marco: 16,9; Luca: 24,15). Quanto la Scrittura concede a Dio, è possibile a tutte le anime dei defunti secondo molti siciliani: l'aldilà viene quaggiù. Credenze pienamente vitali? O che sopravvivono? Anche la maggioranza degli americani, nel 2005, dichiara di aver fede nei fantasmi (Ferraris 2005).

Secondo Giovanni, il Cristo appare agli apostoli anche dopo l'ascesa al Padre, e mangia con loro. La Chiesa cattolica, indulgendo alla religiosità popolare, consente alle apparizioni incorporee della madre di Dio. Siamo tuttavia molto lontani dalle isolate apparizioni soccorrenti di santi, beati, congiunti, amici e nemici, *donni e armuzzi santi du Priatoriu, esseri vari*. Nella teologia cristiana è esiguo lo spazio per consentire a un contatto fra l'aldiquà e l'aldilà: i morti non tornano. Solamente alla morte di Dio fattosi uomo, «i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti resuscitarono. E uscendo dai sepolcri, dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti» (Matteo: 27,52-53). Secondo la religione popolare dell'Isola, invece, la morte non interrompe il contatto tra i vivi e i defunti. Lo spirito del trapassato in momenti determinati, come il 2 novembre, ma anche preventivamente indeterminabili può ritornare.

Da un altrove? O l'aldilà è quaggiù? Essi vengono, condividono la nostra quotidianità; «conservano le passioni e le esigenze di quando erano in vita, cioè amano, odiano, bevono, mangiano, ritornano di tempo in tempo, o abitano permanentemente nelle loro case» (Buttitta A. 1996: 246). Si fanno presenti, pensano, sentono e agiscono: sono energia viva che condivide la nostra realtà. C'è un passaggio di stato oltre che di luogo? Essi ritornano in vita? Oppure «i morti "vivono"» (*ibidem*)? La condizione di comunione permanente con gli spiriti dei defunti in uno spazio-tempo condiviso; di comunicazione e di scambio, che ci rende, in qualsiasi momento, spettatori, vittime e/o mandanti delle loro azioni, indica che la reli-

giosità tradizionale si muove in un orizzonte tutto terreno. L'aere siciliano è pieno di *spirdi* pienamente vitali – in genere positivamente atteggiati nei confronti dei vivi – che non vengono da un altrove. Non c'è alcun aldilà di stato e di luogo. I morti sono 'vivi'. Non ritornano in momenti determinati, ma, proprio perché sono qui, in determinati momenti si manifestano; si rinnova il patto di solidarietà tra viventi con sostanza diversa. E nel rito si ribadisce il mito del misterioso rifarsi della materia visibile da una consistenza invisibile: in occasione della Festa dei morti, il 2 novembre, mangiano perfino e sono mangiati (cfr. *ivi*: 252-55), in primo luogo dai bambini.

La comunione emotiva e intellettuale, la condivisione dello spazio e del tempo, la comunanza dei bisogni primari fra vivi e morti costituiscono gli aspetti, dell'aldiquà siciliano dei defunti, dissonanti rispetto all'aldilà della Chiesa: quello della Scrittura, derivato dallo *sboel* israelita: un oltre di stato e di luogo. Le prime codificazioni dottrinarie della Chiesa (Le Goff 1982: 18) adottarono la bipartizione dell'aldilà greco e romano, ma escludono, secondo la tradizione ebraica, la condivisione dello spazio-tempo, il contatto, la comunione di sentimenti, di pensieri, di bisogni: la concezione panica del rapporto fra vivi e morti che invece l'altrove pagano conteneva. Paradiso e Inferno collocavano, in via definitiva, i morti in un'altra dimensione.

Era un aldilà deficiente a inglobare la pagana concezione europea della morte; tanto che nel Medioevo la Chiesa dovette mutargli struttura e funzioni. La tardiva e mirata invenzione del Purgatorio (*ivi, passim*; «Sino alla fine del secolo XII la parola *purgatorium* non esiste come sostantivo. Il Purgatorio non esiste»), solo parzialmente riuscì a formalizzare cristianamente certe arcaiche modalità europee di vivere il rapporto con i morti. L'aldilà tripartito, col Terzo regno aperto a un contatto con i vivi – stando alla dottrina, nel senso unidirezionale del suffragio –, pur ormai trascorsi mille anni dalla sua nascita, non ha assimilato, in Sicilia, le modalità tradizionali di contatto fra noi e 'loro'; e non ha inglobato e trascinato nell'altra dimensione tutta la complessa tipologia di anime, di *esseri* – nome nell'Isola inclusivo di tutti gli spiriti – che stanno in mezzo a noi: una realtà niente affatto specifica della cultura tradizionale isolana, che si conserva in area euromediterranea e non solo, in forme più o meno evidenti.

In Sicilia, diversamente da quanto la Chiesa si prefiggeva per tutta l'Europa, il Purgatorio non ha traghettato

nell'aldilà le varie forme dell'essere morti fra i vivi. È accaduto, al contrario, che le anime del Purgatorio si sono andate ad aggiungere come specie a parte all'interno dell'universo degli *esseri* o *spirdi* che vagano sulla Terra. L'*armi du Priatoriu* sono in primo luogo i morti violentemente e/o prematuramente che non hanno ancora trovato pace. Le chiese intitolate alle Anime Sante del Purgatorio, non diversamente da quelle delle Anime Sante dei Corpi Decollati, sono egualmente dedicate agli impiccati, ai decapitati, agli annegati. All'interno della categoria purgatoriale può essere individuato un sottogruppo costituito da una schiera di morti implacati che si manifesta e agisce tra noi; che comunica previsioni e aiuta chi ancora sta nell'aldilà. Anche queste anime non sono uno specifico isolano. La credenza è diffusa in termini molto simili in altre aree del Mediterraneo. Basti pensare al ruolo delle anime dei defunti nel gioco del Lotto. Oppure alla «processione o gruppo di anime defunte, denominata *rénula* in Gallura e *régula* nelle zone del Logudoro», che ritorna anche nei racconti popolari sardi. È la «credenza nelle *animas* che, fra le altre cose e a seconda delle zone, possono svolgere il compito di acquisire viventi al regno dei defunti o di fornire presagi di morte imminente» (Solinas 2004: 373; cfr. Bottiglioni 2001: 199-200).

La collocazione e l'azione delle anime del Purgatorio siciliano sono essenzialmente di questo mondo, evidenti e forti. Questi defunti, che, in primo luogo nel sonno, si manifestano ai vivi, vengono da un aldilà? Le testimonianze raccolte dai demologi e quelle degli scrittori non indicano un loro ritorno da un altrove, ma un manifestarsi da qui. Vivremo in un ambiente popolato da spiriti che vagano nell'aere; che secondo la dottrina cattolica dovrebbero stare nell'aldilà. Di recente il Purgatorio è divenuto per la Chiesa uno 'stato'; ma la tradizione cattolica indica un luogo altro da quello abitato dagli uomini. Nell'immaginario popolare siciliano l'*armuzzi santi du Priatoriu* sono sulla Terra. Il Purgatorio non è un altro luogo.

Nella cultura tradizionale, «un mondo assolutamente refrattario alla trascendenza» (Sciascia 2000: 1166), in che 'stato' si trovano i purganti? Se la loro presenza produce uno scambio comunicativo continuo, un assumere e portare cibi, un rapporto di mutuo soccorso; se, a dispetto della 'presunzione' dei vivi, solo essi ne vedono il futuro e lo manipolano, in che termini sono morti? Strani defunti: pieni della nostra vita. Le anime purganti si muovono nello spazio, si raccontano e raccontano, ricordano e predicano, agiscono qui e intercedono là. Sono energia vitale nello spazio-tempo; sono materia vivente con un diverso statuto ontologico rispetto a quello degli uomini: senza il corpo, ma non senza corpo. Il pensiero simbolico annulla la frontiera tra materiale e immateriale, visibile e invisibile.

Le anime del Purgatorio cattolico, pur con delle differenze tra la nuova e la vecchia concezione, non hanno mutato radicalmente stato materiale. I purganti cattolici

non sono nell'eternità e non sono nell'oblio. Sono ancora partecipi di una dimensione spazio-temporale. Il Terzo regno, infatti, a differenza degli altri due, non è eterno. Accade così che nel Purgatorio dantesco, diversamente dall'Inferno e dal Paradiso, si succedono la notte e il giorno, le cose rilasciano gli odori naturali, le anime sono estremamente vitali. Per Dante è l'unico regno che si può considerare, in senso stretto, sulla Terra; tanto da sembrare per un attimo raggiungibile senza l'intervento divino. Il Purgatorio cattolico è una sorta di stato di vita nella morte. Man mano che la dottrina si è andata definendo, dalla metà del Medioevo a oggi, i purganti hanno progressivamente perso quella vitalità che inizialmente li avvicinava a quelli della credenza popolare. C'è, a livello di 'stato', solo una flebile consonanza tra l'aldilà purgatoriale della Chiesa e quello siciliano.

La concezione isolana dell'uomo oltre la morte – la dimensione della comunicazione e dell'azione continue e bidirezionali – non è dunque da rinvenire nella tradizione dottrinale cristiana, che tardivamente elabora l'idea della possibilità di un contatto tra vivi e morti, concedendola soltanto ai purganti, e in forme peraltro limitate rispetto a quelle dei purganti 'siciliani', che non abitano un altro luogo. L'oltretomba popolare ha ereditato dall'aldilà pagano la contiguità ontologica tra i vivi e i morti. Quello che la Chiesa indica come momento di passaggio – riproponendo, sul modello dei tre giorni di Cristo, lo schema del periodo di purificazione proprio a molte religioni – si presenta come condizione permanente. La credenza siciliana non si riferisce a un periodo limitato di purificazione delle anime. Non si pone il quando i purganti dovrebbero venir meno al loro stato. Anche a Napoli – dove le Anime del Purgatorio hanno dei luoghi di culto non consacrati, a parte le chiese delle anime del Purgatorio e dei Decollati – «la tradizione cristiana di un trapasso breve, e irreversibile, entra in conflitto, con esiti spesso sincretici, con le pratiche e le credenze folkloriche fondate sull'idea di un passaggio di lunga durata – con pericolose aperture verso il mondo dei vivi» (De Matteis – Niola 1997: 100-02).

L'invenzione medievale del Terzo regno, che ha fatto dell'aldilà cattolico un ibrido fra l'aldilà di Israele e quello greco-romano, è il tentativo di risolvere un universo religioso preesistente in Europa all'avvento del Cristianesimo e insistente ancora nel Medioevo, che la Scrittura cristiana non era attrezzata a risolvere, e non una risposta a un nuovo orizzonte mentale emergente dalle trasformazioni dell'Europa (Le Goff 1982: *passim*).

È necessario però tener presente che tale cultura [popolare] ha avuto il suo peso nella nascita del Purgatorio. Il secolo della nascita del Purgatorio è anche quello in cui più viva è la pressione del folklore sulla cultura dotta, e in cui la Chiesa maggiormente si apre a tradizioni che nell'alto Medioevo aveva distrutte, cancellate o ignorate (*iv*).

Il Purgatorio è nato per assorbire e strutturare cristianamente la credenza pagana nella vita in morte: la presenza qui e ora del morto. Non è senza ragione che «i padri del Concilio di Trento, preoccupati, su questo punto come su tutto il resto, di evitare che la Chiesa fosse contaminata dalle ‘superstizioni’, hanno lasciato al di fuori del dogma il contenuto dell’idea di Purgatorio». Possibilmente supponevano che l’invenzione fosse una necessità transitoria. Ma la ‘falsa’ fede non è morta, presentandosi sotto altre forme in ambienti anche non popolari, in Sicilia e altrove.

Per quanto si possa dire diversamente, non solo l’Inferno ma anche il Paradiso rendono i morti per sempre tali al mondo dei vivi. Questa è la dottrina cristiana. Essa aveva assunto la bipartizione greco-romana del regno dei morti, ma lo aveva concepito come un aldilà assoluto, come lo *sheol* ebraico: eternalità e non luogo; inadeguato ad assimilare e controllare il rapporto che il mondo pagano, in primo luogo mediterraneo, aveva col mondo dei morti. L’aldilà cristiano era inconsistenza dell’Essere in cui vaniva ogni possibilità di contatto tra i vivi e i morti. L’invenzione del Purgatorio ha restituito al morto una qualche articolazione vitale; tale da assimilare solo parzialmente la arcaica e persistente credenza nella presenza attiva del defunto. In ambito pagano, e teologico e filosofico, era pacifica l’idea di uno scambio nelle due direzioni, fra il mondo dei vivi e quello dei morti, fino a pensare al ritorno in vita (Pitagora, Platone, Orfismo, ecc.), che l’oltretomba cristiano prevedeva solo alla fine del tempo. Con l’invenzione del Purgatorio, diversi testi cristiani, in gran parte elaborati in ambito monastico, riferiscono su viaggi reali di vivi, in sogno, in Purgatorio e di viaggi reali di morti, in spirito, sulla Terra (*ivi*: 199-226). L’aere popolato di anime, pagano, viene così stentatamente cristianizzato.

Il bipartito schema iniziale dei cristiani più che rivelarsi inadeguato a risolvere il nuovo immaginario medievale dell’aldilà – il che presuppone radicali cambiamenti economici, sociali e culturali – era inadeguato a risolvere l’orizzonte religioso popolare europeo già esistente all’avvento del Cristianesimo. Non è necessario immaginare l’emergenza di un superstrato ideologico medievale per spiegare l’elaborazione dello schema trifunzionale dell’aldilà. Più semplicemente quello della Scrittura si dimostrava inadatto ad assorbire il substrato religioso europeo. D’altra parte, se la diversità culturale del mondo medievale rispetto a quello antico consistette essenzialmente nell’avvento del pensiero cristiano, perché tale diversità si sarebbe dovuta manifestare in un mutamento strutturale di mentalità e quindi della concezione dell’aldilà che contraddiceva le stesse categorie ideative dell’oltretomba cristiano? Sono note invece le difficoltà incontrate dal Cristianesimo, nel suo processo espansivo, a inglobare credenze e pratiche precedenti; infatti persistenti negli odierni riti cattolici. La dimensione del pensare e del fare religioso è un ambito di rappresentazione e relazione tra

noi e il mondo potentemente conservativo, anzi ‘dettagliatamente’ conservativo, non una dimensione del sé fortemente innovativa, anzi ‘essenzialmente’ innovativa, come bisognerebbe supporre per consentire all’idea dell’emergenza di un superstrato ideologico medievale. Le credenze non mutano di pari passo con le esperienze da cui dipendono; tanto più le credenze che non dipendono tanto da esperienze quanto da bisogni profondi, il cui mutamento non si misura né in anni né in secoli.

«Durante le aspre controversie tra protestanti e cattolici nel secolo XVI, i riformati rimproveravano vivamente agli avversari il loro credere nel Purgatorio, in quello che Lutero chiamava “il Terzo luogo”. Tale aldilà inventato non figurava nella scrittura» (*ivi*: 3). Nella fedeltà luterana all’ortodossia dei testi sacri è una volontà di contrastare un mutamento di mentalità diffuso e profondo? O di combattere, come di fatto avvenne, ferocemente, quelle che erano ritenute superstizioni, aspetti residuali di una religiosità che tardava a morire?

L’Inferno e il Paradiso cristiani, che collocano il morto in un aldilà irreparabile, non erano adeguati a rappresentare e appagare una concezione della morte che prevedeva un continuo e stretto contatto fra i morti e i vivi. Il Purgatorio viene inventato ed entra a far parte della concezione religiosa dell’oltretomba cristiano al fine di assimilare la arcaica persistente concezione del rapporto tra la vita e la morte, intese come aspetti fisiologici e coesistenti dell’Essere.

Se l’invenzione del Terzo regno non è riuscita pienamente nel suo scopo, non bisogna, però, concludere che la sua concezione ha un difetto di intelligenza. Il Purgatorio non poteva essere pensato dalla Chiesa in modo da possedere la vitalità dell’arcaica concezione della morte. Perché la vita quale è concepita dai cristiani, la vita che si dà da un oltre assoluto, implica la morte come oltre assoluto. Già la smorta vitalità del Terzo regno dei morti è inconciliabile con i fondamenti della concezione cristiana; ne è prova la travagliata e scolorita vita del Purgatorio nell’ambito della dottrina.

Scrittori e ‘armuzzi santi’

Di queste forme emergenti di una morte vitale, non sentita come momento conclusivo, e debordante dall’ambito della elaborazione concettuale cattolica, dà conto, relativamente alla Sicilia, una ampia saggistica demologica e specialmente Giuseppe Pitre (Pitre 1889: IV). Le anime del Purgatorio appaiono anche diffusamente nella letteratura siciliana; ma solamente nello *Storno e l’Angelo Centuno* (Pirandello 1987b: 502-512) sono il motivo centrale del racconto. Ne valutiamo il ruolo nella significazione del testo, considerandone solo tangenzialmente il valore documentario.

Negli *Scrittori siciliani e le «donne»* (Buttitta E. 2003-2004: 191-219) ho analizzato il mondo delle *donni di fora*:

una particolare categoria di *esseri* siciliani. Li ho rilevato come – diversamente da quanto ci si dovrebbe aspettare, stando al mito del realismo veristico – le *donni* di Pirandello (in: *Il figlio cambiato, La favola del figlio cambiato, I giganti della montagna*) e non quelle di De Roberto (in *Donna di casa*) hanno valore documentario della credenza e svolgono un ruolo definitorio della significazione del testo. Lo stesso accade con le anime del Purgatorio nello *Storno e l'Angelo Centuno*.

Qui, Pirandello rappresenta un altro aspetto dell'universo religioso tradizionale – ancora una volta, l'ambito più difficile da conoscere, comprendere e descrivere della cultura – andando ben oltre quanto troviamo in molti scrittori siciliani: la semplice invocazione popolare all'*armuzzi santi du Priatoriu e/o* il generico e sintetico richiamo alla credenza.

Vincenzo Consolo sottolinea implicitamente la forza della credenza nelle anime del Purgatorio, rilevando che dalla 'superstiziosa' fede nel loro andirivieni non è rimasta immune neanche la Chiesa siciliana: «[uomo] Ma le animuzze sante non sono contente di farsi ogni tanto un bel viaggio qui sulla terra? | [frate Agrippino] Eh no! Ché poi il tempo che perdono lo devono scontare lo stesso, e devono riprendere a bruciare, a bruciare...» (Consolo 1988: 103-104).

Tanto diffusa la credenza e pervasiva della cultura tradizionale che, ricorda Consolo, anche a Luigi Capuana è capitato di non restarne immune: «praticava lo spiritismo, che è proibito dalla Chiesa, inquietava le Animuzze Sante del Purgatorio» (*ivi*). Curiosamente ma non troppo, con equilibristico e bifronte atteggiamento evolucionista, Capuana giudicava primitive e fantasiose le credenze siciliane e veridico il moderno spiritismo europeo, a cui infatti dedicò l'opera *Spiritismo* (Capuana 1884), senza istituire alcun collegamento con le forme spiritiche della religiosità popolare.

In *Alfabeto pirandelliano* Leonardo Sciascia (2002: 497-498) racconta come l'aere agrigentino sia, nella credenza tradizionale siciliana, «popolato di spiriti» di diversa specie:

Girgenti e i paesi vicini erano popolati di spiriti – e ancora negli anni della mia infanzia: anime del purgatorio che chiedevano riscatto di preghiere, messe e opere buone ai familiari; implacati fantasmi di morti ammazzati che chiedevano vendette o si vendicavano; spiriti di donne, per antonomasia chiamate “le donne”, [...] che, forse per essere state in vita negate alla maternità, si dedicavano a cambiar posto alle culle dei neonati e a produrre nei loro capelli un male detto appunto “trecia di donna”. Ma c'erano anche spiritelli scherzosi, aerei fatti di vento, chiamati “signureddri”, piccole signore, poiché proprio nelle case in cui erano vissute venivano di notte a signoreggiare.

Lo scrittore, che in *Occhio di Capra* (Sciascia 1984: 69) ricorda come quello «delle Anime Sante» fosse «uno dei culti più sentiti», qui distingue anime del Purgatorio e fantasmi di morti ammazzati, ma non c'è un intento classificatorio né volontà di approccio scientifico alla materia. D'altra parte, anche una netta distinzione fra *donni* e *signureddri* sarebbe discutibile (cfr. Guggino 2004: 355-357). Eccetto le anime del Purgatorio, sono tutti spiriti ignoti alla odierna dottrina cattolica, ma tutti appartenenti alla cultura tradizionale siciliana. Non solo il loro 'essere', ma anche il loro 'vivere', già nelle pagine di Sciascia, li rendono altri rispetto alla religiosità ufficiale: e per il luogo che occupano e per le cose che fanno.

Relativamente allo spazio, per la Chiesa, la vita purgatoriale non ha un luogo; è semplicemente uno stato. Ma questa è dottrina novecentesca. Prima, veniva indicato fisicamente; Lutero infatti lo chiama il «Terzo luogo». Mentre nella pagina di Sciascia è evidente che tutto si svolge esclusivamente nell'aere intorno a noi. Leggiamo anche Verga:

E un gatto abbandonato s'aggirava miagolando per la fattoria, come un'anima di Purgatorio: una cosa che tutti alzavano il capo trasalendo, e si facevano la croce al vedere quegli occhi che luccicavano nel buio, fra le travi del tetto e i buchi del muro; e sulla parete sudicia vedevasi sempre l'ombra del berretto del vecchio, gigantesca, che non dava segno di vita. Poi, tre volte, si udì cantare la civetta (Verga 1972: 565).

Luigi Pirandello, in più di uno scritto, ritorna sul ricordo personale delle voci di un assassinio e sul racconto, della *criata* Maria Stella, del vagare dello spirito del morto:

Pensieri alieni, memorie smarrite, impressioni lontane gli s'affacciarono allo spirito, senza precisarsi tuttavia. Pensò che lì, in quella straducola angusta, quand'egli era bambino, proprio sotto a quel fanale dal fioco lume vacillante, una notte, era stato ucciso un uomo a tradimento; che poi una serva gli aveva detto che lo spirito di quell'ucciso era stato veduto da tanti (Pirandello 1973a: 11).

Per quanto concerne l'azione delle anime purganti, nella testimonianza di Sciascia, se anche sono forzatamente ammissibili – cattolicamente valutando – le apparizioni e le richieste di preghiere e opere buone, non lo sono le istanze, rivolte ai familiari dai morti ammazzati, di farsi vindici dei torti subiti; meno ancora è accettabile che possano vendicarsi personalmente. È anche il caso di considerare il fatto che già l'espressione popolare *armuzzi santi du Priatoriu* – la più diffusa nella realtà del parlato siciliano – risulta niente affatto rigorosa dal punto di vista dottrinario, facendo sante anime che, nonostante l'inflazione dell'ultimo pontificato, non lo sono e non possono esserlo.

Lo storno e l'Angelo Centuno

Iniziamo, come vedremo qui e abbiamo già mostrato negli *Scrittori siciliani e le «donne»*, da una affermazione clamorosamente errata, espressione esaustiva di quanto la critica pirandelliana più nota – da Gaspare Giudice (1963: 222) a Enzo Lauretta – sostiene sul ruolo della fede popolare nella concezione del mondo di Pirandello:

Sogni, visioni, predizioni, leggende: «da fede di cui si nutre e s'appaga la povera gente», serpi guizzanti tra le brume d'una ignoranza squallida, lampi di fantasia malefica e di genuino stupore, d'un candore che ha la capacità di combinare insieme il profano e il sacro con la disinvoltura d'un autentico credente; demoniaci influssi, misticismo satanico, spiritismo malato che veste i panni decorosi e suggestivi delle antiche tradizioni, di un folklore religioso ossessionante e intransigente; farneticante e triste brulichio di pensieri incerti (Lauretta 1980: 73).

«La fede di cui si nutre e s'appaga la povera gente», è la fede dello *Storno e L'Angelo Centuno*. Luigi Pirandello fa delle anime del Purgatorio il motivo centrale di questa sua novella. In essa – nell'allegro soggiorno di caccia di quattro giovani, finalmente liberi dalle suocere, ospiti dell'amico Canonico e della sua casiera – rilucono forma e funzione della credenza nelle *armi du Priatoriu* all'interno della cultura popolare. Come in altre opere pirandelliane d'ambientazione popolare (*Il figlio cambiato*, *Il Signore della Nave*, *La fede*, *Donna Mimma*, *La Sagra del Signore della Nave*, *La favola del figlio cambiato*, *Lazzaro*, *I giganti della montagna*, ecc.), traluce – nella relazione tra due mondi: la civiltà agro-pastorale e quella borghese, cioè nel rapporto tra la casiera, il canonico e i quattro osservatori diversamente atteggiati – la corrosione dei miti del pensiero 'positivo', le «false illusioni» (Pirandello 2002a: 159) della civiltà moderna: «la scienza, le scoperte, la gloria, il dominio» (Pirandello 1987b: 512).

Il 'fatto' è questo. Secondo il canonico Celestino Calandra, la casiera e la comunità popolare, un gruppo di defunti è guidato dall'Angelo Centuno, «un angelo particolare, per cui la gente del paese aveva una special divozione, come quello che aveva in custodia cento anime del purgatorio e le guidava ogni notte a sante imprese». È una credenza di cui parla Pitrè (1889: 134-139).

La storia dell'Angelo Centuno, di una delle sue apparizioni e della persona a cui normalmente si manifesta, viene raccontata da donna Gesa, «vecchia e santa», casiera del canonico, «giovane e santo», ai quattro giovani invitati nelle sue terre a caccia di storni. Cacciatori diversamente disposti all'ascolto; che reagiscono variamente al suo racconto: stupore, interesse, ammirazione, ironia, rifiuto, indignazione. Donna Gesa narra la vicenda di cui è protagonista Maragrazia Ajello, soprannominata Poponè, e ne ricostruisce la figura di «santa»: «Santa! santa! era proprio una santa».

La casiera si propone come testimone affidabile, in quanto osservatrice diretta di una parte degli avvenimenti: «se ne vedevano le prove»; «consta a me»; «così fu. Guardate: lo dico e mi s'aggricciano ancora le carni». Tutto così vero che ne riprova la 'brivida' emozione. Una macchina della verità certificherebbe la sua sincerità. Non diversamente farebbe con molte visionarie di madonne. Come col premio Nobel per la matematica John Nash. Non tanto perché tutti sono profondamente convinti di aver visto, quanto perché hanno realmente visto, ammeso che siano due cose diverse. Le ricerche sulla parte visiva del cervello ne hanno mostrato la creatività inconsapevole. A parte i casi considerati patologici, in determinate condizioni di tensione emotiva, a fronte del disorientamento del soggetto per l'assenza di un oggetto o situazione che diano senso alla realtà, il cervello è capace di produrre una immagine o un contesto ideali, sovrapponendole o integrandole a quelle 'razionalmente' e 'oggettivamente' fondate (Horowitz 1975).

L'ipotesi davvero ardita cui siamo pervenuti è che ci fu un tempo in cui la natura umana era scissa in due parti [...] Alcune persone provano difficoltà persino a immaginare che possano esserci voci mentali che si odono con la stessa qualità esperienziale di voci prodotte dall'esterno. Dopo tutto, nel cervello non ci sono né bocca né laringe! | Quali che siano le aree del cervello utilizzate, è assolutamente certo che tali voci esistono e che, per chi le sperimenta, sono assolutamente identiche a suoni reali. È inoltre molto probabile che le voci bicamerale dell'antichità fossero qualitativamente molto simili alle allucinazioni auditive in persone del nostro tempo. Esse vengono udite in vario grado da molte persone assolutamente normali. Spesso ciò accade in periodi di stress. [...] Nella schizofrenia le voci assumono qualsiasi tipo di rapporto con l'individuo [...] Le allucinazioni visive sono meno comuni nella schizofrenia, ma talvolta si manifestano con estrema chiarezza e vivacità (Jaines 1996: 111-120).

Le comari del *Figlio cambiato*, quando dicono di aver sentito le *donni*, non mentono (Pirandello 1987d: 498). Esse vedono ciò che Vanna Scoma, la 'santa' in comunione con quegli *esseri*, addirittura incarna. Gli Scalognati, nei *Giganti della montagna*, vedono il loro immaginario inverarsi; ciò a cui Cotrone in primo luogo e loro stessi danno vita. «Perché la realtà non esiste, è un'illusione dello spirito; ognuno di noi fabbrica da sé la propria e la impone a coloro che nella vita non sono riusciti a farsene una. Il genio impone la propria realtà a tutti coloro che hanno una forza creativa minore della sua» (Pirandello 2002a: 158). Nel *Figlio cambiato*, nella *Favola del figlio cambiato*, nei *Giganti della montagna* è detto chi è il genio, chi ha la forza creativa: il poeta, il mago (cfr. Buttitta E. 2004).

Il racconto di Gesa immerge il lettore e i suoi ascoltatori diegetici nell'ambito della 'superstiziosa' credenza

nell'azione dei morti. Ma la casiera è donna molto religiosa, cristianamente religiosa: «(vecchia e santa) [...] prima d'andare a letto si rincantucciava, tutta raffagottata, in un angolo a recitare il rosario di quindici poste». All'occhio della cultura borghese, ella è vittima di credenze superstiziose: l'associazione tra la quotidianità della preghiera cattolica e la credenza nell'Angelo Centuno, nella sua schiera e nel loro intervento risulta improponibile. Al contrario, la religiosità popolare rifiuta la rigidità della dottrina, i confini della 'verità'. E la Poponè per il popolo è «santa», prossima a Dio, perché è medium della comunicazione con una realtà invisibile; ed è in comunione speciale con le anime del Purgatorio e l'Angelo Centuno perché è depositaria della parola, attraverso novene e rosarii. È la preghiera cattolica a immerterla in un oltre: oltre la realtà visibile; oltre la dottrina accettata. Pirandello sa che a livello popolare alcune antiche credenze sono state coniugate con la religione monoteista in dispregio di alcuni suoi fondamenti ideologici: nel nostro caso, la presenza delle anime dei morti sulla Terra e l'impossibilità di un rapporto con loro. La fede tradizionale dei siciliani è un sistema organico, coerente e articolato; non un gran calderone superstizioso, come vuole Giovanni Verga, in cui a un male specifico non corrisponde uno specifico intervento, e che rende orrifico, volgare e dissacrante il sacro popolarmente vissuto: «*la coda del drago*, [tromba marina ...] Le donne gli facevano gli scongiuri con le dita, al drago, gli mostravano l'abitino della Madonna sul petto nudo, e gli sputavano in faccia, tirando giù la croce sull'ombelico, e pregavano Dio e le anime del purgatorio, e Santa Lucia (Verga: 1991: I, 387).

Antiche credenze e religione monoteista stanno insieme; sia per la gente (la «santa» Poponè, protagonista del racconto di Gesa, viveva «recitando rosarii per conto di devoti che [...] la compensavano delle grazie che riusciva a impetrare dalle anime sante del Purgatorio, con le quali durante la notte era in comunione»), sia per la «santa» («o Gesù mio, [...] Debbo mettermi in cammino, di notte? [...] Le animucce sante del Purgatorio mi accompagneranno [...] si fece il segno della croce»). L'Autore conosce il cattolicesimo pagano dei siciliani. Anche il canonico, pure egli «santo», sa che a livello popolare antiche credenze e religione monoteista sono una cosa sola. Alle prime battute del racconto, di fronte all'interesse del narratore intradiegetico (uno dei quattro ospiti del canonico) e di Bartolino Gaglio: «Raccontate! raccontate!», e all'ironia di Terilli: «come avete detto? Centuno? C'è l'angelo cento e l'angelo centuno?», il canonico spiega, senza scomporsi, «che si trattava di un angelo particolare, per cui la gente del paese aveva una special divozione». Anzi, egli condivide la credenza con la Poponè e donna Gesa, se questa lo apostrofa così: «Era buona la Poponè? Vossignoria lo sa: quella del miracolo dell'Angelo Centuno»; una domanda retorica: è la sicura affermazione della condivisione del giudizio sulla medium, e del suo contatto privilegiato con le anime del

Purgatorio. Infatti, alla fine del racconto di donna Gesa, a fronte dello scetticismo di Terilli, «Celestino Calandra protese le mani per rispondergli, e l'eterna discussione si riaccese più calorosa che mai».

Fatto sta che il narratore-personaggio, ora, nel raccontarci gli eventi di quella improbabile battuta di caccia, chiama «santo» e «santa» il canonico e la sua casiera, così come questa, allora, aveva chiamato «santa» la medium. Il narratore dà a loro la stessa qualifica: la credenza li accomuna. Ma perché proprio questo attributo? Donna Gesa aveva chiamato «santa» la Poponè; ma perché il narratore lo trova conveniente anche per la casiera e il canonico? In che senso i tre sono 'santi'? Solo alla fine dell'analisi potremo rispondere: individuati i significati della novella.

Facciamo due passi indietro. Prima che il racconto di donna Gesa abbia inizio, nelle prime due parti delle quattro di cui si compone la novella, individuate da uno spazio che le separa, Pirandello ci presenta, oltre alla credenza purgatoriale, il contesto, il clima, i personaggi di questo soggiorno nei dintorni di Agrigento («Montelusa»). La prima parte è occupata dalla fantasiosa zoologia di Stefano Traina sugli storni:

[...] ch'egli ci dipingeva come una vera calamità per le campagne, peggio assai delle cavallette, vero flagello di Dio. | Ma Stefano Traina era fatto così: parlando aveva bisogno di credere che qualcuno lo contraddicesse; e accalorandosi sempre più, volle far sapere a noi tre poveri innocenti che gli storni vanno a nugoli così fitti che, se passano davanti al sole, l'oscurano; se calano su un bosco d'olivi, in un batter d'occhio lo sterminano. Perché ogni storno si porta via con sé nientemeno che tre ulive, una per zampa e una nel becco; e questa del becco se la ingoja sana sana e la digerisce come niente.

È un siciliano: avventuroso geografo, impenitente improvvisatore, generoso millantatore:

[...] camminavamo da tre ore con una fame da lupi, per certe scorciatoie scellerate che, a dire di Stefano Traina, ci avrebbero fatto risparmiare un terzo di cammino: ma già tre o quattro volte ci era toccato di tornare indietro, non trovando l'uscita, e non so quanto tempo avevamo perduto a scavalcar muricce, e cercare il passo tra fitte siepi di agavi e di rovi, a traversar rigagnoli sui ciottoli: fatiche da bestie;

immaginoso lettore e iperbolico illustratore della realtà, sino a vederla eguale e contraria:

Per concludere che se da un canto noi dovevamo ringraziare Celestino Calandra – il più giovane e il più bello dei canonici di Montelusa – per averci invitati a passare una settimana nelle sue terre di Cumbo, dall'altro Celestino Calandra doveva restar grato a noi del

segnalato servizio che gli avremmo reso, salvandogli il racconto delle ulive con la nostra caccia agli storni;

sino a negare l'evidenza, anche a se stesso:

È vero che non eravamo mai stati a caccia [...]. Ma questo non voleva dir nulla. Agli storni – sosteneva Stefano Traina – si spara anche con gli occhi chiusi. [...] il fatto è che, dopo quattro giorni di caccia accanita nell'oliveto di Cumbo, non uno storno, che si dice uno, riuscimmo a far cadere, neppure per combinazione [...] corse in camera a prendere il fucile, e scappò via.

È una invenzione della realtà che passa in giudicato, pur tra la meraviglia degli altri tre cacciatori. Essi sono stanchi degli andirivieni campagnoli sotto la 'sapiente' guida di Traina. «Non hanno animo di contraddire Stefano Traina»; contestarlo non tanto per ristabilire la verità – ché, se è per questo, sembrerebbero disposti a cedere per assecondarlo: saggezza dei siciliani! – quanto per «difendere gli storni». Che senso ha all'interno della novella questa prima parte dedicata alla zoologia creativa di Traina, pur ammessa la possibile fedeltà dell'Autore a una memoria personale? È speculare alla terza parte, allo spiritismo popolare di Gesa: questo, mentre la zoologia passa in giudicato, suscita le proteste di Sebastiano Terilli, pur non essendo più incredibile; riaccendendo «l'eterna discussione», come nelle *Nonne*, poi *Il Figlio cambiato*, a proposito della credenza nelle *donni* («Nonne»): «Corbellerie, là! – dissero, scrollando le spalle, i ben pensanti» (Pirandello 1987e: 1189).

Terilli – è la seconda parte della novella – a differenza degli altri tre cacciatori, che possiedono un codice ideologico elastico, è uomo di quella specie, poco siciliana¹, che assume l'ideologia a metro universale e indefettibile, a modello e misura del mondo, e finisce per non comprenderlo, pur in apparenza dominandolo. Dice il narratore-personaggio:

Quel buon odore di casa campestre perduta in mezzo agli olivi e ai mandorli, quelle camere patriarcali, nude ampie sonore, dai pavimenti avvallati, che sapevano di antiche granaglie e di mosto e del sudore di chi fatica al sole e del fumo che esalano la paglia e la legna dei rozzi focolari, non erano riusciti a disarmare l'acre spirito di Sebastiano, filosofo dilettante e materialista convinto.

«L'acre spirito» del «materialista»; è una battuta, volutamente ossimorica. Da Pirandello ripresa in una intervista del luglio 1922, su «La Fiaccola»:

Sì, certo, per me tutto è spirito, ed ognuno di noi lo possiede in quanto che esso è attivo; i materialisti che lo negano ed ammettono la materia non si accorgono che con questo affermano sempre una forza che è in noi

attiva e che non si manifesta che per la sua attività. Che questa forza si chiami spirito o materia poco importa (Pirandello 2002a: 159).

Infatti, Sebastiano Terilli «ficcava l'anima in tutte le sue esclamazioni molto frequenti: – “All'anima di questo! all'anima di quello!” – ma quell'anima non era un'anima: era un modo d'intercalare». È insomma uno che fa «certe discussioni che non stavano né in cielo né in terra».

Dopo alcuni giorni di irritato silenzio, quando «Stefano Traina, che aveva in casa una suocera demonio, s'era scagliato in una invettiva furibonda contro tutte le suocere», la casiera, donna Gesa, già da giorni «tentata di interloquire e rintuzzare» nelle «calorose» discussioni serali dei giovani cacciatori e del canonico, sbotta: «sono vipere le nuore!». E di qui la terza parte della novella, il racconto sulla «santa» Poponè, a cui la nuora faceva «dispetti sopra dispetti, dalla mattina alla sera. Facciaccia tosta, che non arrossiva di nulla, linguacciuta e cimento-sa». Donna Gesa racconta:

Campava ancora sul suo, facendo novene e recitando rosarii per conto di divoti che venivano a trovarla fino a casa da miglia e miglia lontano, e la compensavano delle grazie che riusciva a impetrare dalle anime sante del Purgatorio, con le quali durante la notte era in comunione. | Se ne vedevano le prove ogni giorno.

Alcuni elementi meritano specifica attenzione:

1) le 'sante' popolari di cui parliamo, esattamente riconoscibili in Maragrazia Ajello, non sono delle *mabare*: non esercitano un potere sugli esseri, perché non hanno il potere di agire gli esseri; sono medium della comunicazione e pregano le anime, non le costringono. Essere *mabara* è un passo ulteriore. Questa opera anche da 'santa' popolare, ma esercita un potere sugli *esseri*. Pirandello sa tutto questo. Non la chiama mai maga o guaritrice o *donna*; non la confonde con altre figure dell'immaginario magico-religioso popolare.

2) Il credito di cui la Poponè gode: «venivano a trovarla fino a casa da miglia e miglia lontano»; «se ne vedevano le prove ogni giorno». A differenza di quanto scrive Capuana nel *Mago*, tutti i tramiti tradizionali col soprannaturale, una *mabara* come una «santa», sono tali in forza del riconoscimento della comunità. Nel *Mago*, se un intervento del *mabaru* non va a buon fine, si incrina la fiducia che il gruppo ripone su di lui. In realtà, in ambito popolare, quando l'agire magico-religioso non sortisce alcun effetto o quando il risultato è opposto a ciò che il paziente si prefigge, come può accadere a santi cristiani e clinici famosi, si dice che il *mabaru* non è voluto intervenire o che la 'forza' con la quale si è confrontato è superiore alla sua o, addirittura, può essere sospettato di avere agito contro chi ne ha richiesto l'intervento. Il *mabaru* è in una posizione diversa da quella del santo o dell'aspirante tale, i cui fallimenti vengono facilmente ma debolmente 'spiegati' dai

credenti nell'imperscrutabilità del disegno divino. Egli non può neanche essere messo al pari del medico, come fa Capuana nel *Mago*, facendone decretare lo statuto dai popolani in ragione di successi e insuccessi, attribuendo loro un metro di giudizio di stampo positivista. Non è che il *maharu* sa o non sa, egli fa o no, può o no. L'insuccesso o una serie di insuccessi, secondo una lettura tradizionale della realtà, difficilmente sono fonte di sospetto sulla 'potenza' del mago, che è poi cosa ben diversa dal ritenerlo un impostore. Diversamente, possono determinare dubbi sulla affidabilità, accrescendone, nell'opinione pubblica, la pericolosità. D'altra parte, non è stato riconosciuto per i successi. L'ottica da cui Capuana rappresenta il mago, da cui lo fa giudicare ai suoi popolani, è borghese: non appartiene alla cultura popolare. Il ragionamento che determina il discredito in cui cade il mago sarebbe, nell'ottica di Capuana, pressappoco questo: poiché a ogni problema esiste una risposta e una sola, il mago che non riesce non la conosce e dunque, se non la conosce, non è mago. È così che viene giudicato, in linea di massima e in primo luogo, un medico nel mondo borghese. Nell'opinione popolare, se il medico non riesce a guarire il malato, è perché non sa; non può sapere: la ragione o le ragioni del male sono 'altre'; bisogna interrogare il *maharu*. «Venivano a trovarla fino a casa da miglia e miglia lontano». Ella, a differenza del mago di Capuana, non si mostra con facilità in pubblico; non sta 'in giro'. La riservatezza è segretezza ed è carisma; l'attività magico-religiosa rende sconvenienti molti incontri di 'piazza'. Ascolta, sa, comanda, agisce senza muoversi, se non in spirito; non va certo correndo di qua e di là come il mago di Capuana, che invece potrebbe e dovrebbe muoversi in spirito.

3) La dignità economica del mestiere: «Campava ancora sul suo, facendo novene e recitando rosarii». Il credito presso la collettività, rispetto e gratitudine spingono la collettività a sostenerla economicamente con regali di vario genere, che vanno al di là delle ricompense per i suoi interventi.

4) L'indicazione temporale sul periodo del contatto con le anime: «durante la notte». La notte è il tempo infero, degli *esseri*: delle *armi du Priatoriu* come delle *donni*. Il *maharu* incontra le anime purganti nei suoi viaggi notturni in spirito o sono esse a venirlo a trovare. Nel primo caso la comunicazione è in genere da quelle volute, nel secondo da lui richiesta. A differenza delle *donni* con esse non fa gruppo: le *armi* sono pericolosamente liminari con l'altra faccia dell'Essere, viaggiano fra la vita e la morte: esperienza impossibile all'uomo e anche al *maharu*. I gruppi di *donni* invece appaiono costituiti da esseri non umani, di natura esclusivamente spirituale, ma anche da *mahari* o da uomini e donne semplicemente 'iniziati' che escono in spirito.

5) La schiera di morti è schiera di soldati: in Sicilia le anime del Purgatorio sono per eccellenza le anime di morti per morte violenta, di decollati, di impiccati e di annegati.

6) La relazione di vera e propria comunicazione

instaurata con esse: «con le quali [...] era in comunione»; non siamo davanti a semplici apparizioni.

7) Il rapporto di scambio: rosarii in cambio di grazie; non si prega per alleviare le pene dei morti, nel senso che questo non è il fine ma lo strumento per riceverne favori.

La Poponè è in paese il riconosciuto tramite con «l'altilà che sta quaggiù» (Le Roy Ladurie 1977: 430). La sua figura è rispondente alla verità fattuale. In lei Pirandello incarna una tipo di 'santa' popolare diffuso in tutta l'Isola. È colei che essendo in contatto con le anime del Purgatorio e con le anime vaganti in genere, mette in comunicazione i vivi con i loro defunti, e allo stesso tempo 'fa miracoli' impetrando l'intervento di quelle anime per sciogliere i nodi dell'esistenza. Le Goff ricorda quanto ha scritto in efficace sintesi Salomon Reinach: «i pagani pregavano i morti, mentre i cristiani pregavano per i morti» (1900: 164). La relazione di reciprocità è chiaramente configurata da Pirandello: l'Angelo Centouno «aveva in custodia cento anime del purgatorio e le guidava ogni notte a sante imprese». Anche un po' meno sante: «Una caffettierina, ... Tre pezzetti di zucchero, un vasetto di panna, quattro fettine di pane abbruscato. Oh animucce sante del Purgatorio!» (Pirandello 1973: 22). È una reciprocità che conosce anche Giovanni Verga: «la povera madre aveva acceso una lampada alle anime del purgatorio, e persino il curato era andato in casa di Peppa, a toccarle il cuore colla stola» (Verga 1991: I, 236); «se le anime del Purgatorio ci aiutano a levarci il debito dei lupini» (Verga 1972a: 88); «O anima benedetta di Bastianazzo! O anima di mia nuora Maruzza! fatelo voi il miracolo! [...] Son l'anime sante di sua madre e di suo padre che hanno fatto il miracolo» (*ivi*: 219). Non diversamente Vincenzo Consolo: «Si fermò a guardare un quadro, un ex-voto raffigurante zolfatari, due picconieri e un caruso, quasi sepolti da massi pel franamento interno d'una galleria, un San Michele in aria, in un alone d'oro, l'Anime ardenti in basso del santo Purgatorio» (Consolo 1988: 102). Andrea Camilleri, come tanti altri scrittori in innumerevoli passi, lo attesta genericamente. Invocazione d'aiuto ai 'vicini' è: «Madonna biniditta! Animucce sante di lu Priatòriu!» (Camilleri 2001: 159). Raramente appaiono attestazioni di una credenza che si possa far rientrare nella dottrina della Chiesa cattolica come l'offerta finalizzata ad abbreviare lo stato purgante:

Vidi calare da una finestra un panaro con dentro 'na pagnotta e un pugno di cerase. «Pe' l'anima purgante del mio sposo». Alzai gli occhi e vidi [...] la donna che teneva la funicella del panaro e accanto una fanciulla di quindici o sedici anni, la mantellina a lutto sulla testa [...] E 'na vota eran l'ova, 'n'atra la cassatella, 'n'atra la cedrata, sempre per l'anima purgante (Consolo 1987: 18).

Donna Gesa narra: «Un giorno la Poponè pensò di recarsi per qualche settimana al vicino paese di Favara, dove aveva una sorella, vedova come lei». Essere vedo-

va o non sposata è tratto caratterizzante molte donne in «comunione» col sacro. Le ragioni sono evidenti. Lo spazio economico e sociale di una donna che non ha o non ha più marito è più fragile; ella può facilmente trovarsi marginalizzata nella comunità, ma il contatto col sacro conferisce potere: attribuisce un ruolo nel corpo sociale e rappresenta un mezzo di sostentamento economico.

Anche la cornice narrativa nella quale è calata la credenza religiosa testimonia che Pirandello conosce bene il mondo che descrive. Egli entra con sapienza nello specifico e non si muove per pennellate vaghe, tratti generici. Bastano alcuni esempi. La casiera racconta:

1) «si chiamava veramente Maragrazia Ajello. Di soprannome, Poponè. Tutti gli Ajello, di padre in figlio, sono intesi così, chi sa perché. Il soprannome in Sicilia è perlopiù familiare e non individuale;

2) «la nuora [...] non voleva portare la *mantellina* come tutte le villane, perché diceva che il padre era della maestranza: portava il *manto* di lana, a pizzo e con la frangia, e voleva esser chiamata *'gnora e non comare*». La Poponè «vestiva come tutte le poverette, di baracane». Nella realtà tradizionale il vestito e l'epiteto qualificano la condizione economico-sociale esattamente nei termini in cui scrive Pirandello;

3) «com'egli intese proferire il nome di Favara, spirito, e cominciò a dire che mai e poi mai avrebbe consentito ch'ella andasse sola a quel paese d'assassini, dove ammazzare un uomo era come ammazzare una mosca». Ancora oggi si dice, della comunità favarese, «*ammazzacristiani*».

Ora è proprio Terilli a insistere, di fronte al lungo preambolo della casiera: «ma questo miracolo dell'Angelo Centuno?». Gesa riprende: Zi' Lisi, per convincere Maragrazia Ajello a farsi accompagnare a Favara, le racconta di un carrettiere che «aveva sgozzato come un agnello» un ragazzino perché «aveva inteso che gli suonavano in tasca tre soldi». «Ma l'animuccia del povero ucciso aveva gridato vendetta, e Dio aveva disposto che lui stesso [...] si fermasse davanti al posto di guardia e coi tre soldi nella mano insanguinata si denunziasse da sé, come se parlasse un altro per bocca sua»². Come per bocca della Poponè parla Pirandello, anticipando il tema centrale della novella, svolto esplicitamente nel finale. Ella infatti risponde a Zi' Lisi: «Vedete che può Dio? – gli disse allora la Poponè. – E perciò io non ho paura». Ecco il tema: la fede nelle proprie costruzioni mitiche restituisce senso al vissuto, e, attraverso i comportamenti conseguenti, modifica sensibilmente la realtà (qui, consentendo alla Poponè, e quindi alla comunità, di vivere serenamente la morte). È questo il tema dello *Storno e l'Angelo Centuno*; come di altri testi pirandelliani: *Il figlio cambiato*, *La favola del figlio cambiato*, *La nuova colonia*, *I giganti della montagna*; che indicano questa fede presso comunità estranee al mondo capitalista-borghese. In esso non c'è posto per la mitopoiesi. Questo dicono, per esempio, il

Fu Mattia Pascal, Uno, nessuno e centomila, La nuova colonia e I giganti della montagna.

Zi' Lisi si rassegna e prepara l'asina alla Poponè: «Il Signore e la bella Madre vi accompagnino». Il chiaro di luna lo inganna: è notte. Maragrazia Ajello decide di partire lo stesso: «O Gesù mio, [...] Debbo mettermi in cammino, di notte? Mah! Sono vecchia, c'è la luna; e non ho niente da perdere. Le animucce sante del Purgatorio mi accompagneranno [...] si fece il segno della croce e s'incamminò». È notte; la luna è piena; è il tempo degli *esseri*. La Poponè non li teme: è persona 'dotata'. Lei è in comunione con le anime del Purgatorio; anzi, a guardarla nello stradone, «ove la polvere era così alta, che non faceva neanche sentire il rumore degli zoccoli dell'asinella», con addosso «la mantellina in capo tirata fin sugli occhi», sembrerebbe un'*arma du Priatoriu*. Maragrazia Ajello non teme gli *esseri* ma gli uomini: «ammazzamenti e male vendette»; i favaresi: *ammazzacristiani*. «O animucce sante del Purgatorio, – diceva tra sé, – a voi mi raccomando!». Al risveglio dal sonno che l'ha vinta per la strada trova «due lunghe file di soldati»; «si sentiva riconfortare, e ringraziava Dio». Il sogno, come è noto, rappresenta, «nella cultura popolare, il luogo per il ritorno controllato del morto, lo spazio intermedio che congiunge la morte e la vita» (Lombardi Satriani - Meligrana 1988: 250). Territorio intermedio in cui morte e vita comunicano perché si equivalgono. È nel sonno che la *mahara* vola con gli *esseri* o con le *donni*. Ma i soldati «non si sentivano nemmeno camminare e non sollevavano nemmeno un po' di polvere». «Ma perché così silenziosi? La Poponè non sa «che pensarne». «Le parevano ombre, sotto la luna; eppure erano veri, soldati veri, sì». Si sbaglia? «Il capitano a un certo punto fermò il cavallo e aspettò ch'ella lo raggiungesse». È vero che sono «in vista del paese», ma è anche vero che è «il primo albeggiare»: il tempo della schiera dei morti è al termine. «Maragrazia Ajello, – le disse allora, – io sono l'Angelo Centuno, di cui sei tanto divota, e queste che ti hanno scortata fin qui sono le anime del Purgatorio». Dunque la Poponè non si è sbagliata: sono soldati veri; perché ella crede alla realtà delle anime del Purgatorio. «Appena arrivata, mettili in regola con Dio, ché prima di mezzogiorno tu morrai». «E così fu, difatti. Prima di mezzogiorno morì». Ecco il miracolo. Maragrazia Ajello ha fede nel mito delle anime vaganti. Come tutta la comunità: «E tutto il popolo di Favara scasò a vedere la santa che l'Angelo Centuno e le anime del purgatorio avevano scortata quella notte fino alle porte del paese». Questa fede consente di vivere un annuncio di morte come una grazia. Questi, i miracoli che la cultura popolare genera. Qui, la liceità della fede nelle proprie costruzioni simboliche, come strumento interpretativo e operativo sulla realtà – e non solo come ripiegamento interiore contraddittorio e subalterno rispetto a una comprensione-azione sul mondo scientificamente, 'oggettivamente' fondata –, consente di trasporre pienamente gli eventi della vita su un piano di senso e di continuare a vivere.

Donna Gesa tacque. Tacemmo, ammirati, io e il Gaglio e Monsignore, suo padrone. Ma Sebastiano Terilli, scrollandosi, esclamò: | – All’anima del miracolo! È questo il miracolo? E che miracolo è questo? Ma scusate... Miracolo? Perché miracolo? Ammettiamo tutto: [...] Altro che miracolo! Questa è crudeltà feroce. Annunziare imminente la morte a una poverina! Ma noi tutti, scusate, noi tutti possiamo vivere solo a patto che...

A patto di ignorare la morte? Pirandello risponde:

Ma la fede, la fede! non si doveva tener conto della fede, di cui si nutre e s’appaga la povera gente? Gli uomini così detti intellettuali non vedono, non sanno veder altro che la vita, e non pensano mai alla morte. La scienza, le scoperte, la gloria, il dominio! E si domandano come faccia a vivere senza tutte queste belle e grandi cose la gente del popolo, quella che zappa la terra e che appare loro condannata alle più dure e umili fatiche; come faccia a vivere e perché viva, e la stimano bruta, perché non pensano che una ben più grande idealità, di fronte alla quale diventano vane e ridicole miserie tutte le scoperte della scienza e il dominio del mondo e la gloria delle arti, vive come certezza irrefragabile in quelle povere anime e rende loro desiderabile come un giusto premio la morte.

Questa è la ragione popolare dell’immaginazione, che la ragione borghese del raziocinio non conosce. Questa «grande idealità», vissuta «come certezza irrefragabile», rende comprensibile anche la morte, l’altra faccia della realtà; mentre i miti moderni: «la scienza, le scoperte, la gloria, il dominio», non consentono di «veder altro che la vita». Quando «la vita è una vergogna da non potersi nemmeno confessare» (Pirandello 1987c: II/1, 206); perché la vita è anche la morte, solo la fede nella verità dei nostri miti rende accettabile l’eterno mutamento delle cose; concilia gli opposti. L’illusione è la coerenza del mondo. La cultura popolare, ‘superstiziosa’, spiega, ricompono le contraddizioni. Come nella *Fede*; una novella nella quale, come nel *Figlio cambiato*, nella realtà popolare, si compie un percorso d’illuminazione sul valore della credenza. Un mondo ‘superstizioso’ al contatto del quale deflagra quello ‘positivo’ borghese:

Era la zia Croce. [...] Veniva a piedi, con quella bisaccia sulle spalle, dalle pianure del Cannatello. Più di sette miglia di cammino. E con quell’offerta di due galletti e di quella bisaccia di mandorle e noci e con le tre lire della messa doveva placare San Calògero, il santo di tutte le grazie, che le aveva fatto guarire il figlio d’una malattia mortale. [...] – Questa è la tua fede? | Ma no: altri, altri non quella povera vecchia; altri i suoi colleghi sacerdoti avrebbe voluto afferrare per le spalle e scrolare, i suoi colleghi sacerdoti che tenevano in quell’abie-

zione di fede tanta povera gente [...] Il giorno avanti aveva discusso accanitamente con don Pietro sulla sua risoluzione d’abbandonare il sacerdozio, non perché avesse perduto la fede, no, ma perché con gli studi e la meditazione era sinceramente convinto d’averne acquistata un’altra, più viva e più libera, per cui ormai non poteva più sopportare i dommi, i vincoli [...] Ma vide davanti a quell’altare prosternata con la fronte a terra la vecchia, e si sentì come da un respiro non suo sollevare tutto il petto, e fendere la schiena da un brivido nuovo [...] la fede? Eccola lì, eccola lì, nella miseria di quel dolore inginocchiato, nella squallida angustia di quella paura prosternata, la fede! | E don Angelino salì come sospinto all’altare, esaltato di tanta carità, che le mani gli tremavano e tutta l’anima gli tremava, come la prima volta che gli si era accostato. | E per quella fede pregò, a occhi chiusi, entrando nell’anima di quella vecchia come in un oscuro e angusto tempio, dov’essa ardeva; pregò il Dio di quel tempio, qual esso era, quale poteva essere: unico bene, comunque, conforto unico per quella miseria (Pirandello 1987a: 976-982).

Ancora un miracolo. E «un altro miracolo, e questo vero, autentico, indiscutibile» interrompe la discussione. «Stefano Traina, col fucile da caccia in pugno, si precipitò nella sala da pranzo tutto ansante, esultante, col volto paonazzo, congestionato, sgraffiato, affumicato. | era riuscito finalmente a uccidere uno storno!». Egli ha avuto fede, ha creduto in una realtà inventata da lui. Ed è avvenuto il miracolo. «All’anima del miracolo! È questo il miracolo?»: «quella [la verità] degli uomini è a patto | che tale la credano, quale | la sentono» (Pirandello 1937: 384). Traina ha catturato solo uno storno, ma lui vede in ciò materializzate le sue fantasie. Da ciò il titolo originario della novella: *Lo storno e l’Angelo Centuno* | (*miracoli*). La cattura dello storno è come l’apparizione dell’Angelo. Che ci siano realmente o no, storni o angeli, basta crederlo vero. Può non esistere per il soggetto altra realtà che la propria verità. E siccome la realtà è fragile parvenza, effimera forma, dell’*unicum continuum*, la credenza può imporsi sulla realtà della vita: «Ma scusino! Perché vogliono guastare, in nome d’una verità volgare, di fatto, questo prodigio di una realtà che nasce, evocata, attratta, formata dalla stessa scena, e che ha più diritto di vivere qui, che loro; perché assai più vera di loro?» (Pirandello 1936: VI, 77).

Lo storno e l’Angelo Centuno addita, nella credenza nelle anime del Purgatorio, una specificazione di quella mentalità popolare che è fede nell’invenzione della realtà; la quale, collettivamente vissuta, è la via per risolvere sul piano simbolico non solo la morte dell’altro, come accade nel *Figlio cambiato*, ma anche la propria morte. La costruzione immaginifica risolve strutturalmente il non senso della realtà, ricomponendola all’interno di un universo comprensibile perché dall’uomo codificato. Ancora una volta (cfr. Buttitta E. 2004), come nel *Figlio cambiato*, aver fede nelle costruzioni mitico-simboliche dell’immaginazione – allora le

donni, ora l'*armuzzi santi du Priatoriu* – è il modo per restituire senso al vissuto, superare la crisi di realtà.

Ma la schiera dei morti non risolve soltanto a livello simbolico ciò che nella prassi appare irresolubile. La costruzione di una prospettiva di senso sulla realtà caotica, quand'anche sia del tutto ingannevole, ha una effettiva ricaduta sulla realtà stessa. Nelle due novelle si vede bene che i miti delle *donni* (che rapiscono bambini) e dell'*armi du Priatoriu* (che annunciano il futuro) costituiscono una struttura interpretativa degli eventi che, definendo una specifica rappresentazione della realtà, determina comportamenti conseguenti dei singoli e concreti cambiamenti nella vita sociale. È innegabile che quotidiane fantasie amorose, artistiche, politiche, ecc., che danno voce ai nostri sentimenti, si traducono in azioni reali. Dall'azione aggressiva, che è tangibile evidenza di un progetto, alla stessa inoperatività dell'attesa, che è fiduciosa aspettativa di qualcosa, ci troviamo davanti a comportamenti che presuppongono la trasfigurazione della realtà. Il fatto è che le nostre costruzioni simboliche, anche se assolutamente illusorie, come potremmo supporre nel caso delle *donni* e delle *armi du Priatoriu*, hanno una ricaduta sulla realtà. L'immaginazione, peraltro, non inganna, se rappresenta correttamente quanto noi sentiamo. Scrive Pirandello, in *Arte e scienza*, che le nostre fantasie sono figure del sentimento (Pirandello 1952: 181-196); possono essere assolutamente veridiche, nel momento in cui riusciamo a tradurre in immagini adeguate la nostra conoscenza empatica, sentimentale della realtà, perché «il sentimento è una realtà» (Pirandello 2002f: 381). L'immaginazione può produrre una lettura corretta di una realtà invisibile al cosiddetto pensiero logico-razionale. È dunque vero il contrario di quanto scrive Lauretta: che Pirandello declassò «il sentimento religioso ad una consolatoria possibilità concessa a vecchi e povere donne che frequentano le chiese» (Lauretta 1980: 69).

Fascismo e creazione di realtà

La mitopoiesi investe la realtà e la modifica. In numerosi testi dell'Agrigentino, per esempio nelle novelle *Lo storno e l'Angelo Centuno*, *Il figlio cambiato*, *La fede*, *Dono della Vergine Maria*, *Il Signore della Nave* e nei drammi: *Liola*, *La Sagra del Signore della Nave*, *La nuova colonia*, *La favola del figlio cambiato*, *I giganti della montagna*, vediamo una realtà che si compone e ricompono in ragione della lettura mitica che il popolo ne fa: o credendo in universi simbolici ereditati, patrimonio acquisito della comunità – per esempio la religione cattolica e le forme della religiosità popolare (*donni*, *armi du Priatoriu*, ecc.) –, talvolta incarnati da singolari personaggi (Vanna Scoma, che dialoga e va con le 'donne'; La Poponé, che dialoga e va con le anime del Purgatorio; ecc.); o credendo a trasfigurazioni del mondo del tutto nuove, operate da veri e propri inventori di nuove verità (La Spera, Cotrone, ecc.), quando le

costruzioni mitiche preesistenti, le illusorie e necessarie forme – valori, modelli sociali e politici, ecc. – hanno perso la loro forza trainante: sono incapaci di innescare dinamiche ricompositive della realtà. Pirandello sostiene la validità transitoria anche di quelli che potrebbero apparire principi inalienabili, diritti universali: «Uguaglianza, fraternità son frasi vecchie e logore. [...] È tempo che questi vecchi luoghi comuni spariscano dalla circolazione» (Pirandello 2002f: 381).

Dall'inizio alla fine della produzione pirandelliana il ruolo mitopoietico svolto dall'interprete della credenza si va marcando, e contemporaneamente si isterilisce la parte in tal senso giocata dal gruppo. Si arriva ai 'creatori di realtà' della *Nuova colonia* e dei *Giganti della montagna*, mentre progressivamente vanisce il concorso della gente nell'invenzione della verità. L'azione collettiva e decisiva del *Figlio cambiato* (1902) diviene l'atto del singolo, del principe, attore del sentimento diffuso, nella *Favola del figlio cambiato* (1934). Il fatto è che negli anni Venti Pirandello aveva subito il fascino del Duce:

Soltanto a pochi è dato di avvalorare questi sentimenti con l'opera: ad uno su centomila o su milioni. Ed il mondo sarebbe privo di senso se le masse sterili avessero ragione sui creatori. Io son fascista, perché io stesso sono un creatore. Arte e politica son cose differenti, benché ambedue siano volontà di creazione (*ibidem*).

L'Agrigentino sostiene che può non esistere altra verità che quella concepita con la fantasia da particolari uomini, se il popolo ha fede in essa. E se la costruzione simbolica del singolo, incarnando il sentimento comune, viene condivisa, la realtà si conforma all'immaginario o quantomeno si trasforma conseguentemente. Questo atteggiamento religioso dell'umanità è ciò che consente di andare avanti, di vivere in sintonia col Divenire e governarlo, e quindi di non sentire il disagio dell'esistenza cosciente (Forma vs Vita). Senza trasfigurazione del dato non ci può essere adesione e superamento dell'esistente, costruzione umana di nuova realtà. È per questo che per Pirandello la mentalità scientifica, positivista, propria della moderna società borghese, è una via alla conoscenza che condanna all'immobilità della rappresentazione mentale: l'uomo resta prigioniero di una Forma. In un mondo siffatto, mentre la Vita dell'Essere, il Divenire della realtà, dell'*unicum continuum* scorre, la Vita interiore, il sentimento che avverte l'Accadere della materia, resta inespresso, prigioniero della coscienza. All'uomo contemporaneo, scisso tra lo scorrere della Vita interiore e la rigidità del pensiero logico-razionale, che resta legato a determinate forme, Pirandello indica una via d'uscita dai labirinti del razionalismo. Il permanente investimento religioso, nel senso dell'immarcescibile fede in sempre diverse costruzioni mitiche, consente la riduzione all'unità della coscienza: la coincidenza fra la Vita dell'Essere, il Divenire, così come è avvertito, conosciuto dal sentimen-

to e forme interiori sempre cangianti frutto della fantasia che dà figura al sentimento: valori, modelli, ideologie sempre nuove: immaginifiche interpretazioni, figurazioni periture dell'Essere.

Dalle prime opere ai cosiddetti 'miti' non si accentua solamente il ruolo del 'creatore di realtà'. Si inasprisce anche lo scontro con la cultura positivista. A differenza di quanto accade nei cosiddetti 'miti', nelle prime opere, nell'ambito della diegesi, in cui pure il mito si 'invera' – quantomeno nel senso che la credenza in esso modifica la realtà – si attua un contatto fra il mondo popolare e il mondo borghese. La dicotomia non è ancora netta e irreparabile. C'è in Pirandello la speranza di un sovvertimento delle tendenze in atto nelle dinamiche culturali della società a lui contemporanea: la fiducia nella possibilità che essa non escluda, dal proprio approccio conoscitivo all'Essere, la capacità di trasfigurarla. Nei 'miti', diversamente, l'immaginazione può farsi realtà solamente al di fuori del mondo positivista, delle sue rigide, mortifere forme. Questo è detto espressamente da La Spera nella *Nuova colonia* e da Cotrone nei *Giganti*. Questo accade nell'isola della *Nuova colonia*, nel villaggio della *Favola*, nella villa dei *Giganti*. Nell'ultima produzione pirandelliana il mondo che dà voce al sentimento si riduce ai margini della società borghese; nelle prime opere non lo è ancora. Qui c'è la speranza di una comunicazione positivamente risolta fra cultura moderna e cultura arcaica; non nel senso di una convergenza fra mentalità scientifica e mentalità mitica ma di una abdicazione della prima alla seconda. I protagonisti del *Figlio cambiato* (1902), dello *Storno e l'Angelo Centuno* (1910), della *Fede* (1922) comprendono l'utilità di una mentalità mitica. Pirandello, d'altra parte, fino all'irreggimentarsi del fascismo, può riconoscere all'interno del mondo borghese una cultura antipositivista che si propone appunto come credenza, raggiungimento e superamento delle proprie costruzioni simboliche.

L'Agrigentino, riconosciuto come problema centrale dell'esistenza la discrasia, nel processo di conoscenza della realtà, fra come l'uomo sente l'Essere e come lo intellige, affronta il tema del rapporto fra fede e razionalità, fra mentalità mitica e mentalità 'positiva', e lo risolve nella tesi della ragionevolezza della credenza: della sua utilità per l'esistenza cosciente e della sua capacità di modificare la realtà. Al contrario, una cultura che riconosce solo il cosiddetto pensiero logico-razionale come strumento conoscitivo del reale, resta prigioniera di vecchi valori, di superati modelli interpretativi, mentre la realtà muta continuamente e necessita di nuovi ideali e ideologie per essere interpretata e governata. È questa una cultura che senza la credenza nella fantasia non può ritrovare la Vita, il contatto con la realtà diveniente, che il sentimento avverte e a cui l'immaginazione dà forma (Pirandello 1952: 181-196): «Il sentimento cieco deve esattamente riempire il vuoto dell'intelligenza» (Pirandello 2002a: 159). Il sentimento è la sostanza del pensiero; l'intelligenza ne è il principio ordinatore. Se

non si riconosce questo, risulta insanabile il conflitto della coscienza positivista, l'antitesi Forma vs Vita, che si manifesta con evidenza a livello individuale e dei rapporti sociali e si riverbera al livello della gestione politica della realtà.

Avere fede nell'immaginazione è ragionevole. È la via per cercare di risolvere le contraddizioni dell'esistenza cosciente. Non è, come molti hanno scritto, il sogno senescente dei 'miti'. Non è l'effimera formula salvifica dettata dalla necessità di scampo di un Pirandello prossimo alla fine. Che bisogna aver fede nell'immaginazione è detto chiaramente sin nelle primissime novelle. D'altra parte, le lettere a Marta Abba e le interviste rilasciate dallo scrittore mostrano che la struttura diegetica e il nucleo semantico dei *Giganti della montagna* erano già definiti nel 1930; cioè quando l'autore era nel pieno del suo vigore creativo e niente affatto moribondo. Peraltro, nei *Giganti* è centrale la ripresa di vecchie, evidentemente insuperate (non un giudizio di valore ma una constatazione di fatto) novelle: *Il figlio cambiato* e *Lo storno e l'Angelo Centuno*. Evidenze, queste, di quanto andiamo scrivendo: dell'omogeneità tematica e della coerenza ideologica dell'opera di Pirandello (cfr. Buttitta E. 2004: 191-219).

Bisogna poi considerare che il confronto con la morte, col principio di realtà, è la materia ideologica di tutta l'opera pirandelliana, non un problema ultimo; giacché d'altro non si tratta quando si discute di «Vita» e «Forma» (Pirandello 2002c: 266-278), di «Essere» e «Accadere» (Pirandello 1987f: III/1, 716), di «sentimento» e «conoscenza» del sé e della realtà (Pirandello 1952: 181-196):

Tutto il mio teatro riconosce solo una necessità, proprio nel senso greco, una duplice contraddittoria necessità primordiale alla base di ogni manifestazione di vita: la vita deve consistere e nello stesso tempo fluire. La vita ha pur da consistere in qualche cosa se vuole essere afferrata. Per consistere le occorre una forma, deve darsi una forma. D'altra parte questa forma è la sua morte perché l'arresta, l'imprigiona, le toglie il divenire. La necessità è questa, per la vita: non restar vittima della forma (Pirandello 2002c: 527).

Allo stesso modo, sin dall'inizio, dal 1895, Pirandello, cercando una soluzione alla contraddizione della materia e della coscienza, propone la ragionevolezza della fede nell'immaginazione in ragione della sua forza mitopoietica: «È bene fingerci | qualche cosa innanzi a noi | che ci faccia andar, fantasima | o fantoccio è uguale! E poi ... | poi raggiungerlo» (Pirandello 1996: 371).

Se la *pars construens* dell'opera pirandelliana è rimasta nell'ombra, è certo dovuto all'ampio spazio che nei suoi scritti ha l'analisi critica delle contraddizioni della società borghese, e alla incomprendimento, da parte di molta critica antropologicamente inavvertita, degli spaccati sulla cultura tradizionale siciliana e in particolare sulle forme della

religiosità popolare presenti nei suoi testi. Ciò però non basta a spiegare compiutamente il fatto che certi significati della sua opera sono stati sottostimati, se non ignorati e svalutati, quando nei 'miti' sono apparsi più evidenti. Non basta perché essi sono affidati e risaltano anche in testi non propriamente d'ambientazione popolare. Il fatto è che Pirandello propone un approccio conoscitivo e operativo sulla realtà in aperto conflitto con i fondamenti del pensiero borghese. Tale è la tesi della ragionevolezza della fede. Infatti, nel momento in cui nei 'miti' questo discorso si libera dell'ombra del dramma borghese ed è esposto nella sua irrefragabile nudità, quando non viene più indicata, come nelle prime opere, la possibilità di un confronto positivo fra due modalità gnoseologiche di concepimento dell'esistenza, allora, Pirandello diviene scandalosamente inaccettabile: violentemente contestato dalla stampa e da gruppi cattolici, e censurato dalle autorità. Una valutazione negativa perpetuata dalla critica letteraria per ragioni ideologiche: una prospettiva critica esprime sempre una cultura di classe:

Un principio che la teoria culturale ha probabilmente per sempre è che non esiste lettura neutra, innocente, di un'opera d'arte [...]. Quasi ovunque riconosciuta è la natura causale dei canoni letterari, la loro dipendenza da un determinato quadro di valori culturali, la verità che certi gruppi sociali ne sono stati ingiustamente esclusi. Per finire, nessuno è più tanto sicuro di dove termini la cultura alta e cominci quella popolare (Eagleton 1998: 289; cfr. *ivi*: 219).

Pirandello fascista

C'è, infine, un'altra ragione per cui la *pars construens* dell'opera dell'Agrigentino è rimasta occultata. Il fatto è che essa è coincidente col nucleo ideale della filosofia fascista, con la sua concezione del rapporto gnoseologico e ontologico tra l'uomo e la realtà. Adriano Tilgher ha sostenuto «l'identità culturale tra Fascismo e Pirandellismo» (Tilgher 1921: 63). Non «è difficile, anzi impossibile, conciliare gli atti di Pirandello col significato della sua opera» (Borsellino 2004: 154). Sembrerebbe impossibile, al contrario, sostenere «l'assurdità di una vera adesione al fascismo» (Lauretta 1980: 119). Ma è accaduto.

Innanzitutto bisogna liberarsi da un provincialismo tutto italiano che vuole ci sia «incompatibilità fra Fascismo e Intelligenza» (Pirandello 2002g: 265). Il quale finisce col creare due Pirandello: lo scrittore e l'uomo politico (cfr. De Castris 1995: 160). Doppiezza possibile nei cosiddetti 'intellettuali'; anzi, non infrequente.

La filosofia pirandelliana, i significati della sua opera narrativa, drammatica e poetica, le interviste rilasciate e gli atti compiuti testimoniano inequivocabilmente che ci troviamo davanti a un raro caso di coerenza tra vita e pensiero, di coincidenza fra dimensione politica e artisti-

ca. Sostenere l'inconciliabilità fra «gli atti di Pirandello e il significato della sua opera» è però funzionale a una lettura sostanzialmente nichilistica della sua opera. Non basta disconoscere i 'miti', ignorare molta produzione d'ambientazione popolare, travisare il discorso mitopoietico ovunque si palesi. È anche necessario affermare che Pirandello non era fascista. Perché è evidente che la sua adesione al P.N.F. rappresenta il momento in cui lo scrittore incarna la sua tesi dell'immaginazione costruttrice di realtà: la *pars construens* della sua opera. Oppure lo si può presentare come uno sprovveduto, contraddittorio intellettuale:

Pirandello era inadatto a capire di politica secondo un'intelligenza del tutto chiara e partecipe, ma, fino a un certo superficiale grado, di politica, s'interessò sempre. Gli mancherà spesso la capacità di darne accettabili giudizi di valore e apparirà quasi sempre seguace di concetti poco originali, grezzamente e talora con troppa foga e passionalità fatti propri e restituiti, ma ciò non toglie che egli nei vari momenti della sua vita non abbia voluto dire la sua, senza curarsi troppo neanche di contraddirsi o di contraddire al significato più serio della sua opera (Giudice 1963: 83).

Il che vuol dire che Pirandello non comprendeva la realtà politica che gli stava innanzi, cioè la realtà. Semplicemente assurdo! È un giudizio, quello di Gaspare Giudice, che sottende una certa diffusa inadeguatezza a capire la vita politica, cioè la vita; ché vuole che la concezione e i comportamenti politici, di cui si suppone l'erroneità, siano figli di una lettura distorta della realtà, dell'unica vera e possibile, e non già, invece, che la percezione dei dati esterni, e in primo luogo dell'esistenza sociale, sia sempre ideologica, cioè deformata, e che peraltro, come ha insegnato Machiavelli, ognuno sceglie come sceglie perché sa ciò che vuole (Berlín 2000: 39-138). Il giudizio di Giudice, preso per buono, sarebbe naturalmente da estendere a tutti gli intellettuali fascisti, che sempre si tacciono e si vorrebbero dimenticare. Tutti mancanti di capacità e inadatti a capire. Anche questo è assurdo. In secondo luogo, Giudice ripropone la già nota supposta contraddizione delle idee politiche di Pirandello col «significato più serio [?] della sua opera». Una idea che diremmo folle, se più d'uno non l'avesse concepita; della quale abbiamo comunque mostrato l'erroneità.

Pirandello si professò «anarchico individualista», racconta una sua alunna. Certamente è credibile. Cosa è infatti un anarchico individualista che disprezza le masse, e dal primo all'ultimo suo scritto sostiene la necessità di una personalità superiore a guidarle? Dimostrare che Pirandello non era fascista è «impresa difficile, se non impossibile». Perché non c'è soltanto il significato dell'opera che lo testimonia. Ci sono le numerose interviste in cui afferma con veemenza di essere fascista, dichiara il suo nazionalismo, approva l'autoritarismo, sostiene la

bontà del sistema dittatoriale, dichiara la sua ammirazione per il Duce – a cui anzi rimprovera di «non andare sino alle estreme conseguenze della sua idealità» (Pirandello 2002b: 249) – e infine spiega con una chiarezza palmare che la sua concezione del mondo è coincidente con l'ideologia fascista. Ci sono anche i suoi atti incontrovertibili. Basta ricordare la richiesta d'iscrizione al P.N.F., il 17 settembre 1924, all'indomani del delitto Matteotti. Pirandello vi dichiara «una fede nutrita e servita sempre in silenzio» (Giudice 1963: 425). Sorprendente assunzione di responsabilità nel Paese in cui si corre «in soccorso del vincitore»; straniante consequenzialità fra pensiero e azione, quando anche molti 'codini' abbandonavano il P.N.F. Ma l'intellettuale, quello vero, «è colui che giudica il reale col metro dell'ideale; ora, se egli rinuncia ai valori, se si disinteressa del reale, abdica alla sua stessa funzione» (Todorov 1995: 310). «La politica [...] è vita e nessuno, e tanto meno gli artisti, ha il diritto di sottrarsi al conflitto, spesso triste ma sempre necessario, delle idee» (Pirandello 2002d: 290). È fin dai suoi primi passi letterari che Pirandello manifesta una vocazione fascista. Avverte infatti con forza l'esigenza che l'individuo e la società si rifondino. Scrive, nel 1893, in *Arte e coscienza d'oggi*:

Crollate le vecchie norme, non ancora sorte o bene stabilite le nuove; è naturale che il concetto della relatività d'ogni cosa si sia talmente allargato in noi da farci quasi del tutto perdere l'estimativa. Il campo è libero ad ogni supposizione. L'intelletto ha acquistato una straordinaria mobilità. [...] Non mai, credo, la vita nostra eticamente ed esteticamente fu più disgregata. Slegata, senz'alcun principio di dottrina e di fede, i nostri pensieri turbinano entro i fati attuosi, che stan come nubi sopra una rovina. Da ciò, a parer mio, deriva per la massima parte il nostro malessere intellettuale. Aspettiamo, e invano, pur troppo! che sorga finalmente qualcuno ad annunziarci il *verbo nuovo* (Pirandello 1984).

Ancora nel 1904 Pirandello, che si definirà «antidemocratico per eccellenza» (Pirandello 2002b: 249), fa dire a Mattia Pascal:

Ma la causa vera di tutti i nostri mali, di questa tristezza nostra, sai qual è? La democrazia, mio caro, la democrazia, cioè il governo della maggioranza. Perché, quando il potere è in mano d'uno solo, quest'uno sa d'esser uno e di dover contentare molti; ma quando i molti governano, pensano soltanto a contentar se stessi, e si ha allora la tirannia più balorda e più odiosa: la tirannia mascherata da libertà. Ma sicuramente! Oh perché credi che soffra io? Io soffro appunto per questa tirannia mascherata da libertà... (Pirandello 1973b: 448-449).

Pirandello, interprete dello spirito irrazionalistico del secolo nascente, in tutta evidenza possiede una salda griglia ideologica. È in attesa di qualcuno che la traduca e la

annunci in una dottrina politica. Il Duce incarna «il *verbo nuovo*»: l'immaginazione che trasfigura la realtà, lo spirito che dà nuova 'forma' alla materia, il pensiero mitico che consente all'uomo di aderire al Divenire. «La massa di per se stessa ha bisogno di chi la formi, [...] Ho grandissima stima di Mussolini: è datore di realtà, perché ha potenza di sentimenti e mirabile lucidità d'intelligenza» (Pirandello 2002b: 249). Una riflessione convergente con quella di Benito Mussolini, che dice: «La fantasia poetica è indispensabile all'uomo d'azione [...] Solo la fede smuove le montagne, non la ragione. Questo è uno strumento, ma non può mai essere la forza motrice della massa [...] La disposizione dell'uomo moderno a credere è incredibile» (Ludwig 1932: 64). Mussolini era «creatore di realtà», come in modi tra loro diversi Vanna Scoma del *Figlio cambiato*, la «santa» Poponé dello *Storno e l'Angelo Centuno*, Liolà, La Spera della *Nuova colonia*, il principe della *Favola*, Cotrone dei *Giganti della montagna*. Mago, poeta e leader politico sono la stessa cosa; sono creatori di realtà per una massa la cui mentalità mitica il pensiero 'positivo' sta soffocando:

Io sono fascista perché credo soltanto nella creatività dei singoli e non in quella delle masse. L'umanità è fatta di creatori e di materia inerte. Le masse costituiscono la materia, esse non hanno né una volontà né una forza propria e sono soltanto materia nelle mani di un grande creatore. Il creatore imprime un forza e un movimento a questa materia inerte. L'Italia di oggi non è più quella di ieri, perché uno spirito l'ha ricreata. [...] Io sono fascista perché io stesso sono un creatore (Pirandello 2002f: 381).

«Lo spirito è questo. È un nascere continuo di cose possibili» (Pirandello 2002h: 363). L'idea della necessità di sempre nuove 'forme' per aderire al Divenire del sé e governare il *continuum* della realtà è l'anima del Fascismo, almeno sino alla cristallizzazione nella dittatura. Pirandello riconosce nel P.N.F. la soluzione all'impasse di cui scrive nel 1893. Vede nel Fascismo, da un lato, la possibilità di risolvere l'ingessatura ideologica liberale di fronte all'urgere della vita economica e sociale italiana; dall'altro, la possibilità di proseguire l'azione risorgimentale di costruzione della nazione che vecchi modelli ideologici non erano più in grado di gestire. Al momento dell'adesione al P.N.F., Pirandello può ben riconoscerci lo spirito di una rifondatrice rivolta permanente. Il Duce, come il mago e poeta, incarna e dà voce alla 'vita' che si rinnova:

La vera morte consiste nel creare una realtà ed adagiarsi indefinitamente. La vita, invece, si crea e si rinnova ad ogni momento. C'è nella mia arte quasi la volontà di creare il terreno sotto i piedi ad ogni passo che viene mosso dai miei personaggi; e fra un passo e l'altro l'abisso. Io concepisco la vicenda umana come

una lotta incessante ed aspra fra la vita e la forma. La vita è dinamica, fluida, multiforme, tesa in un inquieto moto di continuo divenire. La forma è la stasi, il dogma; essa è circoscritta ed immobile. La forma imprigiona la vita e l'annulla [...] Certo che è necessario il coraggio di rinnovarsi. C'è tutta un'etica in questa enunciazione. Non tutti gli uomini sono capaci di creare a sé stessi la realtà: essa, d'altronde, è così labile che si può smontare ad ogni momento. Ci devono essere quindi i creatori, i datori di realtà! (Pirandello 2002d: 289).

Lo scardinatore di certezze, dissacratore di idoli e smascheratore di 'forme' non è nichilista. Egli ha fede nell'immaginario che indica come via d'uscita dai disperanti dedali del razioicinio, delle sue forme morte, dai modelli borghesi della «dignità umana» (Pirandello 1987g: 418-27):

Spero che apparirà in esso [*Uno, nessuno e centomila*], più chiaro di quel che non sia apparso sinora, il lato positivo del mio pensiero. Ciò che, infatti, predomina agli occhi di tutti è solo il lato negativo: appaio come un diavolo distruttore, che tolga la terra di sotto i piedi alla gente. E invece! Non consiglio forse dove i piedi si debban posare quando di sotto ai piedi tiro via la terra? La realtà, io dico, siamo noi che ce la creiamo: ed è indispensabile che sia così. Ma guai a fermarsi a una sola realtà! In essa si finisce per soffocare, per atrofizzarsi, per morire. Bisogna invece variarla, mutarla continuamente, mutare e variare la nostra illusione (Pirandello 2002a: 165).

L'intervista di Telesio Interlandi a Pirandello, riportata sotto forma di relazione, toglie ogni dubbio. È un manifesto del fascismo dell'Agrigentino e della coincidenza fra la concezione pirandelliana della vita e l'ideologia fascista:

La lettera con cui Pirandello chiede l'iscrizione al Partito Nazionale Fascista è un atto di coraggio e di fede [...] egli è, per natura, un antidemocratico, un nemico dichiarato d'ogni ideologia intessuta d'*immortali principi*. [...] Pirandello ha spiegato il suo atto con una sola parola: Matteotti. L'intuizione pirandelliana della vita politica è sostanzialmente fascista (e tale era anche prima che il fascismo si definisse) in quanto nega i concetti di assoluto (vedi *immortali principi*) e afferma la vitale necessità della continua creazione di *illusioni*, di realtà relative, mete sempre fuggenti delle aspirazioni umane che, così solo, in questa perpetua corsa a una verità mai raggiungibile in assoluto, possono vivere e dar frutti. Il Fascismo infatti nega l'assoluto di ideologie che furono ieri realtà relative e nobilissime mete: il Fascismo afferma che la vita di un popolo non può raggelarsi in una *forma* che, per esser forma, non è più dunque vita, impetuoso divenire senza requie; il Fascismo crea per sé, e

impone, a quelli che non sanno crearsene una per proprio conto, la nuova realtà verso cui occorre tendere con tutte le forze, salvo poi a superarla nel momento stesso in cui la si conquista. In questo perpetuo implacabile tendere verso forme nuove, in questo divenire affannoso è la vita dei popoli, è la *Vita*, e quella che gli avversari e gli spiriti più tardi chiamano normalizzazione altro non è se *Morte*, l'adagiarsi in un sarcofago dal quale non sarebbe più possibile slancio alcuno. | In questo senso Pirandello vede in Mussolini un formidabile creatore di realtà contingenti, un superbo animatore, un artefice di vita. Non tutte le creature umane sono capaci di crearsi un'illusione cui tendere con tutte le forze (Pirandello 2002g: 265-66).

La fedeltà di Interlandi al pensiero dello scrittore è confermata dall'Agrigentino stesso, che invia una lettera di rettifica all'*Impero*, ma semplicemente per spiegare meglio il suo giudizio su un provvedimento del Governo mirato a limitare la libertà di stampa. Pirandello, osservandone gli effetti, implicitamente lo discute dal punto di vista tecnico. Senza peraltro contestare, in linea di principio, la censura sulla stampa. La rettifica conferma la fresca 'purezza' del fascismo pirandelliano; sublimato nel brivido del coito interrotto: «senza neppure alzare le mani»:

A chiarimento del mio pensiero, mi permetto di farle osservare che io non dissi così recisamente e crudamente, come appare dalla sua intervista, che avrei voluto la "soppressione della stampa avversaria". Dissi che applicato il decreto sulla stampa come misura eccezionale per impedire una macabra e oscena propaganda d'odio partigiano, s'era soppresso ben poco e col solo risultato di rendere vana ad un tempo e nociva l'applicazione di quel decreto. Vana, perché la propaganda d'odio poté avere il suo esito nefando nell'uccisione dell'on. Casalini [fascista], nociva perché è stata, e seguita ad essere facile pretesto di gridi di vendette per la conculcata [oppressa] libertà. | Beato Paese, il nostro, il nostro, dove certe parole vanno tronfie per via gorgogliando e sparando a ventaglio la coda come tanti taccini. E pure si è visto sempre che un po' di bene si è avuto solo quando, senza gridare e senza neppure alzare le mani, semplicemente e risolutamente si è andati incontro a queste parole che subito sono scappate via, perdendosi di qua e di là con la coda bassa e illividite dalla paura (*ivi*, 269).

Dallo scritto del 1893 alle ultime opere di Pirandello emerge una visione articolata e organica del soggetto e della società: come la mobile veridica spontaneità della vita spirituale dell'individuo è oppressa da 'forme', così anche la mutevolezza del corpo sociale nella sua globalità è schiacciata da valori, modelli, ideologie che inaridiscono, che nel tempo esauriscono la loro forza motrice. Pirandello ha agito, con l'adesione al P.N.F., questa sua

idea di una società ‘costretta’; e l’ha sempre scritta. Il conflitto tra la “vita” che urge e la “forma” che persiste non è un problema esclusivamente individuale, dei personaggi della crisi. Ricordiamo soltanto una novella, un romanzo, un dramma: *C’è qualcuno che ride*, *I vecchi e i giovani*, *La nuova colonia*, in cui sulla crisi del soggetto emerge la speculare lacerazione del macrocontesto politico. Anche il primo dei tre testi ricordati, nel quale è comunemente riconosciuta una critica al Regime, testimonia quanto scriviamo. Era infatti il novembre 1934 quando venne pubblicata. Lo scrittore avverte che il fascismo, nel Regime, ha esaurito la continua tensione verso mete sempre nuove ed è incapace di superare ciò che ha conquistato.

Il percorso letterario di Pirandello è dunque perfettamente coerente con quello politico. La necessità di una rifondazione della vita, del soggetto e della collettività, espressa nei testi ‘borghesi’, è indicata, in primo luogo in quelli ‘popolari’, anche come concreta possibilità. Viene additato un percorso risolutivo della dicotomia della coscienza e della vita sociale: Forma *vs* Vita. Una tensione positiva attraversa l’attività scrittoria di Pirandello, dall’inizio alla fine; parallelamente alla speranza nella politica fascista; non si manifesta tardivamente nei ‘miti’. Anzi, nelle ultime opere, come *La nuova colonia*, *La favola del figlio cambiato* e *I giganti della montagna*, simmetricamente alla delusione delle sue aspettative di rinnovamento da parte del Regime – la presa di distanza si legge in *C’è qualcuno che ride* – c’è scetticismo rispetto alla possibilità di una comunione fra i due orizzonti culturali, quello borghese e quello popolare. Nei ‘miti’ la possibilità di una ricreazione dell’esistenza psichica del singolo e della vita sociale si presenta come alternativa radicale al sistema. Forse improbabile, disperante, confinata all’isola di La Spera (*La nuova colonia*), al podere di Sara (*Lazzaro*), al villaggio del principe (*La favola del figlio cambiato*) e alla villa di Cotrone (*I giganti della montagna*), ma non una dimensione onirica, una esistenza che non può essere altro che individuale, come la critica vuole, depotenziando il messaggio rivoluzionario di Pirandello. È una dimensione sociale ai margini del mondo borghese: un’altra possibilità d’essere, precisamente e sempre localizzata nel mondo subalterno. Se è vero che l’esperienza della *Nuova colonia* è destinata a fallire, è anche vero che i sogni di Cotrone, degli Scalognati, della Contessa potrebbero inverarsi anche fuori della villa senza l’ottusità-ostilità borghese dei *Giganti*; che in *Lazzaro* la fattoria edenica di Sara e Arcadipane è una realtà concreta, come il villaggio in cui, nella *Favola del figlio cambiato*, il principe realizza la sua vera vita. Sono i personaggi borghesi dello stesso Pirandello (Pascal, Moscarda, etc.), a essere individui soli nella loro ultima interiorità. Quelli dei ‘miti’ sono uomini membri di una comunità, persone in una società.

Una attenta analisi della presenza della cultura popolare nella produzione letteraria di Pirandello e in parallelo uno sguardo alle opere d’ambientazione borghese e alle interviste permettono di vedere meglio la *pars construens* della cosiddetta ‘poetica’ pirandelliana e le sue implicazioni politiche.

Lo storno e l’Angelo Centuno testimonia che Pirandello conosce bene il mondo tradizionale siciliano. E della credenza nelle *armuzzi santi du Priatoriu* egli ha compreso le dinamiche e capito il senso nella vita della comunità popolare, all’interno della cultura tradizionale. La fede nelle *armuzzi* serve a interpretare la realtà, a risolvere l’Essere caotico e contraddittorio. Tale visione dell’‘oggetto’, prodotta appunto dalla credenza, è modello dell’azione; e con ciò cambia la realtà e il modo in cui essa viene vissuta.

Pirandello ha conosciuto e compreso un mondo, la sua cultura, la sua ‘mentalità’; e nella letteratura rappresenta questa sua chiara, straordinaria visione antropologica. Ma ciò che è ancor più straordinario, nel panorama della letteratura culta, della cultura contemporanea è – come abbiamo già scritto analizzando i testi pirandelliani sul mito delle *donni* negli *Scrittori siciliani e le «donne»* – che egli assume la mentalità tradizionale mitopoietica – che chiamerei la cultura del soggetto – a valore da contrapporre alla mentalità contemporanea scienziata – la cultura dell’oggetto. Pirandello oppone i miti delle *donni* e delle *armuzzi santi* ai valori ‘positivi’ della società borghese: «la scienza, le scoperte, la gloria, il dominio». Una società incapace di sognare, di produrre miti, una società della scienza, è destinata all’immobilità in una ‘forma’; che è dolorosa prigionia, una volta deflagrata la consapevolezza del vuoto, dello iato tra la ‘vita’ diveniente e la ‘forma’ immutabile. Tradito dalla verità ‘positiva’, che non risolve il mondo, che non garantisce le certezze che promette, l’essere umano, cosciente della vacuità della sua condizione ‘formale’, incapace di trasfigurare e ricreare la realtà altrimenti incomprensibile, è senza difese; privo di ogni significato in una fissa nullità senza senso. Per non morire col *Vecchio Dio* (Pirandello 1987h: 748), bisogna credere, non sapere. Perché non c’è conoscenza senza credenza, scienza senza immaginazione. Bisogna vivere credendo, per sapere. È la verità di Pirandello dal 1895 al 1936: la verità della *Via*, della *Fede* e di *Lazzaro*, dello *Storno* e *l’Angelo Centuno* e dei *Giganti della montagna*, del *Figlio cambiato* e della *Favola del figlio cambiato*, di *Arte e scienza* e della *Nuova colonia*. Il Pirandello di sempre. Non uno diverso, dei ‘miti’. Pirandello, l’altro? Lo stesso.

Note

¹ Pirandello sceglieva i cognomi dei suoi personaggi con cura: da una ricerca sulle Pagine Bianche risultano in provincia di Agrigento: 150 Traina (14 in Agrigento e Porto Empedocle); 56 Gaglio (24 in A. e P.E.); 71 Calandra (33 in A. e P.E.); 0 Terilli. Il quinto della compagnia è il narratore di cui non conosciamo il cognome (l'autore?); né di donna Gesa.

² È credenza diffusa in Sicilia che gli *esseri* possano parlare per bocca di un altro. Questi in tal caso è posseduto dall'*essere* o dagli *esseri*. Il *mabaru* è colui che ha in sé uno o più esseri ma, attraverso un apprendistato, ha assunto il sapere per dominarli e muoverli, e quindi il potere sulla realtà (cfr. Guggino 1978).

Riferimenti

- Alighieri D., *La Divina Commedia*, I e XXVI.
- Berlin I.
2000 *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, Adelphi, Milano.
- Borsellino N.
2004 *Il dio di Pirandello*, Sellerio, Palermo.
- Bottiglioni G.
2001 *Vita sarda*, a cura di G. Paulis e M. Atzori, EDES, Sassari.
- Buttitta A.
1996 *La festa dei morti*, in Id., *Dei segni e dei miti*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta E.
2004 *Gli scrittori siciliani e le «donne»*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo».
- Camilleri A.
2001 *Il re di Girgenti*, Sellerio, Palermo.
- Capuana L.
1884 *Spiritismo*, Giannotta, Catania.
- Consolo V.
1987 *Retablo*, Sellerio, Palermo.
1988 *Le pietre di Pantalica*, Mondadori, Milano.
- De Castris A.L.
1995 *Il decadentismo italiano. Svevo Pirandello D'Annunzio*, Laterza, Roma-Bari.
- De Matteis S. - Niola M.
1997 *Antropologia delle anime in pena morte*, Argo, Napoli.
- Eagleton T.
1998 *Introduzione alla teoria letteraria*, Editori Riuniti, Roma.
- Ferraris M.
2005 *Se l'Altro è da mangiare*, in «Il Sole-24 Ore», 22 maggio.
- Giudice G.
1963 *Luigi Pirandello*, Utet, Torino.
- Guggino E.
1978 *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Guggino E.
2004 *Del mutevole essere delle «donne»*, in Id., *I canti e la magia*, Sellerio, Palermo.
- Horowitz M.J.
1975 *Hallucinations: An information-processing approach*, in AA.VV. *Hallucinations: Behavior, Experience, and Theory*, Wiley, New York.
- Jaynes J.
1996 *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano.
- Lauretta E.
1980 *Luigi Pirandello*, Mursia, Milano.
- Le Goff J.
1982 *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino.
- Le Roy Ladurie E.
1977 *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitano durante l'Inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano.
- Lombardi Satriani L.M. - Meligrana M.
1988 *Il ponte di S. Giacomo*, Sellerio, Palermo.
- Ludwig E.
1932 *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, Milano.
- Pirandello L.
1936 *Sei personaggi in cerca d'autore*, in Id., *Maschere nude*, Mondadori, Milano.
1937 *La favola del figlio cambiato*, in Id., *Maschere nude*, Mondadori, Milano.
1952 *Arte e scienza*, in Id., *Saggi*, Mondadori, Milano.
1973a *I vecchi e i giovani*, in Id., *Tutti i romanzi*, Mondadori, Milano.
1987a *La fede*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, III/1.
1987b *Lo storno e l'Angelo Centuno*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, II/1.
1987c *Pena di vivere così*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, II/2.
1987d *Il figlio cambiato*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, II/1.
1987e *Le nonne*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, II/2.
1987f *Quando s'è capito il gioco*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, III/1.
1987g *Il Signore della Nave*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, III/1.
1987h *Il vecchio Dio*, in Id., *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano, II/2.

- 1994 *Arte e coscienza d'oggi*, in Id., *L'umorismo e altri saggi*, Giunti, Firenze.
- 1996 *La via*, in Id., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano.
- 2002a *Conversando con Luigi Pirandello*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002b *Colloqui con Pirandello*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002c *Introduzione a Pirandello*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002d *L'arte e il pensiero di L. Pirandello*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002e *La vita e la forma*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002f *Luigi Pirandello*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002g *Perché Pirandello è fascista*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002h *Pirandello tra i fantasmi*, in *Interviste a Luigi Pirandello*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Pitrè G.
1889 *Usi e costumi, credenze e pregiudizj del popolo siciliano*, Pedone-Lauriel, Palermo.
- Reinach S.
1900 *De l'origine des prières pour les morts*, in «Revue des études juives», Paris.
- Sciascia L.
1984 *Occhio di Capra*, Einaudi, Torino.
2000 *Feste religiose in Sicilia*, in Id., *Opere. 1956-1971*, Mondadori, Milano.
2002 *Alfabeto pirandelliano*, in Id., *Opere. 1984-1989*, Mondadori, Milano.
- Solinas B.
2004 *Bosco, spiriti ed orchi nella narrativa popolare sarda*, in *Îles de Mémoires*, a cura di M. Atzori e F. Albertini, Edes-Editions Dumane, Bastia-Sassari.
- Tilgher A.
1921 *Relativisti contemporanei*, Libreria di scienze e lettere, Roma.
- Todorov T.
1995 *Le morali della storia*, Einaudi, Torino.
- Verga G.
1972a *I Malavoglia*, in Id., *I grandi romanzi*, Mondadori, Milano.
1972b *Mastro don Gesualdo*, in Id., *I grandi romanzi*, Mondadori, Milano.
1991 *Novelle*, Bompiani, Milano.

Francesco Benozzo

«Solcare il mare e navigare terre»: su un fenomeno percettivo della musica tradizionale ligure*

E 'nt'a barca du vin che naveghiemu 'nsc'i scbeuggi
F. De André, *Creuzza de mä*

Le coraggiose e vaste ricerche di etnolinguistica e paleodialettologia di Mario Alinei hanno mostrato in questi anni come le attestazioni orali e viventi dei dialetti mantengono spesso procedimenti motivazionali più arcaici delle antiche attestazioni scritte, le quali, in quanto espressioni di gruppi elitari, non sono altro che il punto di arrivo di un'elaborazione, spesso individuale che ha poco a che fare con l'originarietà dei fenomeni linguistici (Alinei 1996-2000). In questa prospettiva motivazionale (Alinei 1995, 2006), passando dalla storia della lingua alla storia dei fatti culturali, ho analizzato, in un libro pubblicato recentemente (Benozzo 2007a), la grande tradizione poetica europea dalle sue origini più remote, rintracciando nella cosiddetta "letteratura" popolare vestigia di concezioni e modi percettivi che sembrano appartenere a un'antropologia ben diversa e ben più arcaica di quella della letteratura "ufficiale" scritta. Nella prospettiva etnofilologica in cui mi colloco (Benozzo 2007b), così, le letterature romanze delle origini recano ancora tracce evidenti di concezioni, immagini e significati che devono rimontare a un passato paleolitico.

L'ipotesi di ricerca che regge questo mio intervento non mira certo a ricostruire una stratigrafia di spettro così ampio. Nel suo piccolo, e più semplicemente, vorrebbe provare a mettere in evidenza come un modo di vedere il paesaggio presente nei canti orali della Liguria ha al tempo stesso il carattere di una peculiarità e l'evidenza di un archetipo. Come i dialetti parlati sono più antichi delle attestazioni scritte (come, per fare un esempio, i nomi dialettali europei di certi animali portano con sé una motivazione totemica, presumibilmente originatasi in epoca paleolitica, che i nomi delle lingue nazionali hanno quasi completamente cancellato) (Benozzo 2007c), allo stesso modo certi procedimenti, una lingua espressione della mentalità orale, certe immagini presenti nel canto tradizionale possono attestare, se non rappresentare, concezioni – diciamo – preletterarie, e una visione del mondo, o della realtà, che (in altre tradizioni oltre che nel nostro modo di guardare) si è smarrita o opacizzata (Costa 1998, Benozzo 2008c).

In particolare, vorrei qui concentrarmi su un fatto legato alla fenomenologia della percezione dei luoghi fisici osservabile in questi canti, e cioè a quella particolare attitudine in base alla quale il mare è percepito e sentito come terraferma, e la terraferma attraversata e vissuta come mare. Si tratta di una commistione percettiva che deve essere in qualche modo tipica di tutte le tradizioni legate a luoghi di costa, appartenente a una specie di "fenomenologia del litorale", e che certamente fa parte di un sistema di opposizioni e integrazioni primarie grazie alle quali l'uomo vede e comprende lo spazio in cui vive e si muove (Hallowell 1977). Su questa doppia appartenenza dell'uomo alla terra e al mare, d'altronde, nel 1942 ha scritto un saggio anche Carl Schmitt, dal titolo *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* – divenuto poi famoso in quanto embrionalmente legato al più noto lavoro di Schmitt, la summa, del 1950, *Il nomos della terra* – nel quale il grande giurista tedesco costruisce una interpretazione generale della storia dell'uomo proprio a partire dall'opposizione-integrazione delle civiltà di mare e delle civiltà di terra, e dove, tra l'altro, capita di leggere: «è significativo il fatto che l'uomo, quando si trova su una costa, guardi spontaneamente dalla terra verso il mare aperto, e non, al contrario, dal mare verso la terra» (Schmitt 1954: 32). Per quanto riguarda le attestazioni del canto popolare ligure – in particolare di quello che si chiama il *trallalero*, il canto polivocale di origine marinara più caratteristico della regione – questo guardare il mare dalla terra diventa anche, e spesso contemporaneamente, un guardare la terra dal mare; direi che si tratta, sempre, di una *percezione stratificata* di mare e terra.

Le potenzialità narrative e letterarie di questo rovesciamento sono molteplici; le ha sfruttate recentemente lo scrittore gallese Richard Collins (2004), in un romanzo intitolato, appunto, *The Land as Viewed from the Sea*. Anche qui, nel mare c'è sempre la terra, e viceversa. Per la Liguria, come ha scritto Nelio Ferrando (1968: 44), si tratta di un'autentica peculiarità percettiva:

L'animo degli uomini liguri è sui monti, e i liguri si tengono sempre un po' di terra a portata di mano: in casa, sul terrazzo, sull'altana, magari in una latta appesa a un gancio fuori dalla finestra. Dappertutto spuntano acrobatici giardini pensili. Il risultato è che questi uomi-

ni vivono in perpetuo adulterio ideologico: sposati con il mare, ma il cuore è ardentissimamente terragno.

Vediamo allora alcuni dati: li traggo dalle raccolte classiche di canti liguri, in particolare quelle di Arnoldo Marcoaldi (1855), Edward Neill (1968), Maurizio Mancioti (1973) e Virgilio Savona e Michele Straniero (1980):

1) IL MARE COME FORESTA

(Aia de bosco)

O neuvio giorno o sta nascendo / e chi in to bosco mi o staggio vivendo / in questo bosco d'unde alte alte [Il nuovo giorno sta nascendo / e qui nel bosco io lo sto vivendo / in questo bosco d'onde alte alte]

2) IL MARE COME DISTESA DI CAMPI O DI STRADE

(Canson de marso)

Primmaveia baxia i campi / i campi luntani, i campi de ma [Primavera bacia i campi / i campi lontani, i campi del mare]

(Mi vojo 'nbarca 'nt questu brigantinu)

Mi vojo 'nbarca 'nt questu brigantinu / l'eva del ma sarà lu miu giardinu [Voglio imbarcarmi in questo brigantino / L'acqua del mare sarà il mio giardino]

(Il fero blu)

Sopra questa montagna / naviga il marinaio / senza barca risale / sopra il sentier del mare

3) LA TERRAFERMA COME MARE

(Il fero blu)

Sopra questa montagna / naviga il marinaio / senza barca risale / sopra il sentier del mare

(Chi sta in ma scievula)

Chi sta in ma scievula / e chi sta in taera nàvega [Chi sta in mare scivola / e chi sta in terra naviga]

4) IL MARE COME TERRAFERMA, LA TERRAFERMA COME MARE

(La luna splende in cielo)

Siam marinar fedeli / siam lieti di vogare / siam marinar del monte / siam cacciator del mare.

(E lo mi amore sta di là dal mare)

Ma camminare è come navigare / qui su pei monti ci

vuol acqua e vento / e navigare è come camminare / barchetta d'oro e barchetta d'argento

Mare calmo di monti e mar di campi / alte montagne d'acqua qui davanti.

(Lo ma l'è fatu per i pescatori)

Lo ma l'è faetu per i pescatori / e le montagne per li cacciaduri / ma me che sun de Zena càso in mare / e supra i munti vado a navigare. [Il mare è fatto per i pescatori / e le montagne per i cacciatori, / ma io che son di Genova caccio in mare / e sui monti vado a navigare]

Apparentemente, ci troviamo di fronte a uno dei più noti espedienti del canto tradizionale, tra le cui tecniche di improvvisazione si trova spesso l'accostamento di argomenti, elementi e valori contrastanti (vecchi e giovani, giorno e notte, luna e sole, bello e brutto) (Chechi 1997: 65). Ma nel nostro caso questa capacità di filtrare le percezioni dei due elementi è diventata per i professionisti del canto popolare un autentico modo di guardare, che è ben al di là di un puro fatto stilistico (o etnostilistico); a conferma di questo, basta riflettere sulle parole che sto per citare: un membro del gruppo di canto di squadra savonese, Dante Valle, ricorda così, in una conversazione con il musicologo-etnologo Mauro Balma avvenuta il 20 dicembre del 2000, una delle trasferte, in Piemonte, del gruppo di canterini savonese; si tratta di una testimonianza raccolta, insieme a numerose altre, nel bel volume di Balma intitolato *Nel cerchio del canto* (2001: 55):

quanto abbiamo cantato quel giorno lì! Siamo partiti di qui alle 8; ci siamo fermati a Mondavi a cantarne due, poi siamo andati a Cuneo. Lì abbiamo detto: – Mangiamo un boccone poi andiamo in su. Siamo arrivati per le 11; ci siamo messi in un bar, dopo un po' vediamo spuntare il cameriere del bar di sotto: venite a cantarne due laggiù. E avanti così, tutto il giorno. *Le montagne – come diciamo noi – erano un mare. E intanto che cantavamo pensavamo alle nostre di montagne: le nostre montagne sono il mare davanti a Savona.*

Si faccia attenzione a come anche qui si ribadisce, proprio come nell'ultimo dei canti popolari citati prima, una rivendicazione di appartenenza di tipo etnologico, che si potrebbe sciogliere, grosso modo, nella frase «Siamo liguri, e quindi cacciatori del mare, navigatori della terra; siamo liguri, e quindi noi parliamo del mare come di montagne e delle montagne come mare». È insomma la rivendicazione di un'appartenenza alla Liguria che sembra caratterizzare e determinare questa percezione.

Questo fatto è di estremo interesse. Si tratta di fenomeni ancora poco indagati dall'etnologia, soprattutto in quei casi in cui la dichiarazione di appartenenza a un gruppo determinato non trova connotazioni ostentate

nelle banali stereotipizzazioni create in ambiente elitario ed esterno al gruppo (questi casi, sì, sono stati studiati dall'antropologia, e penso in particolare ai saggi di Gerald Jones (2004) sulla "gallesità" dei gallesi o a quelli di Angelo Viridis sulla "sardegna" dei sardi: studi che evidenziano come un *topos* originariamente elitario e spesso nato con intenzioni canzonatorie-parodistiche diventi spesso, trasformandosi nel suo esatto opposto, un simbolo del gruppo di appartenenza). Il caso di cui mi occupo in questo studio è, palesemente, di tutt'altra natura. Sembra che a essere rivendicata sia un'arcaica e arcana doppia appartenenza alla terra e al mare, e una specie di anfibia indifferenza nel passare dall'una all'altra realtà.

Cacciatori del mare, navigatori della terra.

Vorrei sottolineare come negli esempi citati a veicolare la percezione terracquea siano immagini, anche se formulate in parole, passibili di interpretazione, o – meglio – passibili di «proiezione» (nel senso teorizzato da Carlo Ginzburg [1989]). Ecco perché anche in molte leggende liguri ritroviamo la stessa modalità percettiva: prati che diventano specchi d'acqua (come a Monte Domenico, sopra Chiavari) o luoghi di mare da cui affiora una terra di piane fertili (come le leggende attestate sul promontorio di Recco) (Ferraro 2003: 33, 66), secondo uno schema ben attestato nel folklore europeo, fin nelle sue propaggini atlantiche (Alinei - Benozzo 2006). Ma proviamo a partire proprio dal linguaggio. Esiste tutta una serie di metafore, in letteratura e anche nella lingua comune, relativa al "mare di montagne", e – all'opposto – ai "campi del mare"; le ha tra l'altro studiate di recente, a partire dal tardoantico, Peter Dronke (2003), in un volume che dedica un intero capitolo alla metafora delle acque. Casi di interpenetrazione di questo tipo non sono certo rari. Tra gli esempi più noti c'è senz'altro la poesia *Le steppe di Ackerman*, uno dei *Sonetti di Crimea* (del 1826) di Adam Mickiewicz, dove l'attraversamento della steppa si trasforma in una fantasmagorica navigazione in cui i cardi diventano coralli, le dune onde del mare, la carrozza una barca alla deriva (Mickiewicz 1977). Qui, certo, le possibilità espressive e percettive sono moltiplicate e interagiscono ai più diversi livelli. La metafora, davvero, ha generato immagini, ha "prodotto immaginazione". Sempre in ambito romantico, su questa compenetrazione di acqua e terra, di spazio terrestre e spazio marino, si è soffermata la grande pittura di paesaggio di scuola tedesca; e due poeti come Clemens Brentano e Achim von Arnim, in uno scritto poco noto del 1810 intitolato *Sensazioni dinanzi a un paesaggio marino di Friedrich*, analizzano proprio le prospettive metaforiche e linguistiche prodotte dall'incontro dei due elementi (Brentano - von Arnim 1810). Questo però non accade, non accade ancora, negli esempi di canto popolare ligure. In essi, infatti, la percezione del mare attraverso la terraferma e della terraferma attraverso il mare sembra essere ancora di tipo pre-metaforico. È dichiarata, non risolta. Rimane un'icona, un fossile statico: apparentemente, non genera nuove visioni. In

modo meno vago, avendo in mente la lucida terminologia di Harald Weinrich, si potrebbe dire che nel canto popolare questa interpenetrazione non appartiene al sistema di un campo metaforico, ma, a monte, al sistema di un campo semantico (Weinrich 1976: 85-104).

L'opposizione, cioè, resiste, è ancora un'opposizione binaria, non artefatta, non compenetrata: mare – terraferma / il mare – la terraferma. Nessun terzo elemento è generato dall'incontro. Terra e mare, epicamente, continuano ad affrontarsi, diventando l'una l'altro, continuamente. La differenza non è di poco conto. Paradossalmente, infatti, restando a monte della metafora questo accostamento mantiene intatte tutte quelle potenzialità che la metafora, in quanto svelata e 'sciolta', alla fine sclerotizza in se stessa o riduce, fatalmente, a espediente più letterario che autenticamente percettivo.

Il mare e la montagna, l'entroterra solido e le lontananze liquide, sono – insomma – ancora se stessi; restano ben riconoscibili i poli di una frontiera mobile, irrisolta, fluttuante. Se anche vengono accostati da uno sguardo metonimico che vive di entrambi, essi non sono (cioè non sono ancora) intrecciati in una funzione metaforica nella quale il campo semantico di ciascuno dei due poli determina qualcosa del campo semantico dell'altro. Questo è proprio quello che accade, invece, nella poesia di Mickiewicz, ed è ciò che accade anche in molta poesia scritta sulla Liguria; penso alle grandi prove di Ceccardo Roccatagliata Ceccardi (che, non a caso, scrive spesso del mare quando si trova in Appennino e delle montagne quando si trova sulla costa) (Benozzo 1999), alle vertiginose metamorfosi di acqua e terra in certi testi di Giorgio Caproni (Benozzo 2003); e penso a certe prose di un grande scrittore di mare come Lorenzo Viani (Benozzo 2008).

Ebbene, tutti questi testi non presentano delle vere e proprie corrispondenze con i canti popolari di cui ci stiamo occupando; diciamo che il linguaggio del canto popolare e il linguaggio della poesia sembrano ancora, almeno a questo livello, separati. Una corrispondenza significativa ed eclatante si trova invece in alcuni esempi arcaici di poesia europea, e in particolare nella letteratura irlandese più antica.

Nell'*Imram Bran* ['La navigazione di Bran'] del VII secolo, ad esempio, si legge:

Caíne amraélasin mBran / ina churchán tar muir nglan; / os mé im charput do chéin, / is mag scothach imam-réid. // A n-as muir glan / don nóif bro(i)nig i-tá Bran, / is mag meld co n-immut scoth / damsá i carput dá roth. // At-chí Bran / lín tonn tibri tar muir glan; / at-chíu cadéin i mMaig Mon / scotha cennderca cen on. // [...] Lí na fairci for a-táif, / geldod mora imme-ráif, / ros-sert bude ocus glass: / is talam nád écom-rass (Mac Mathúna 1985: 38-40). [Bran vede i colori delle onde / dal suo cùrago sopra il chiaro mare; / ma in verità è su un carro silenzioso / e incede sopra una piana fiorita.

// Quello che sembra il chiao mare / per la barca dove
 si trova Bran / è una piana di abbondanti fiori / dove
 incede un carro a due ruote. // Bran vede molte onde
 / che si frangono nel chiaro mare, / sono i fiori dai pet-
 tali rossi / della pianura verde di Mag Mon. // [...] Il
 colore dell'oceano sul quale si trova / il brillante colore
 del mare su cui sta remando / è diventato giallo e verde,
 / è una terra non liquida].

Ancora, nel *Leabbar Gabbála* [‘Il libro delle invasioni’]
 datato al IX secolo, si leggono i seguenti versi, attribuiti a
 un poeta leggendario di nome Amairgen:

Iascach muir / mothach tir / tomaidm neisc / iascach
 fu thuinn / rethaibh é / fairrci cruaidh / cassair fionn /
 cedaibh iach / lethan mil / portach laid / tomaidm neisc
 (Macalister - Mac Neill 1940: 180-181). [Mare pieno
 di pesci / terra fertile / branchi di pesci / pesci sotto le
 acque / stormi di uccelli / mare selvaggio / bianca pia-
 nura / centinaia di salmoni / grandi balene / porti e ri-
 fugi / un branco di pesci].

Anche nel *Boneddyr Arthur* [‘La tomba di Artù’], un testo
 gallese datato al X secolo, i due cavalieri Geriadur e
 Gwasgon guardano la piana di Lenann, e la piana di Le-
 nann diventa per loro un mare blu e profondo da naviga-
 re (Roberts 1974). Il fatto che la corrispondenza più pros-
 sima, palesemente non di tipo genetico, sia quella che le-
 ga gli esempi di canto popolare liguri a procedimenti del-
 la poesia arcaica di area celtica – una tradizione nella qua-
 le il paesaggio è ancora autentico paradigma, struttura
 dello sguardo, figura percettiva preletteraria (Benozzo
 2004) – deve far riflettere. Questa connessione indica che
 la percezione terracquea è anzitutto un prezioso indizio,
 incastonato nel linguaggio apparentemente semplice del
 canto popolare – un linguaggio che, come abbiamo det-
 to, è in sé motivazionalmente più arcaico delle più antiche
 attestazioni letterarie scritte – di un particolare rapporto
 con la realtà. Potremmo dire che, come la lingua poetica
 preistorica e protostorica, la lingua del canto popolare «è
 pertanto anche la mappa cognitiva che guida all'interno
 dell'organizzazione delle differenze percepite ed estratte
 dalla realtà», vale a dire «il reticolo di meta-informazioni
 che costituisce la mappa del SISE [Sistema di Immagaz-
 zinamento Simbolico Esterno (Donald 1991: 357)]», reti-
 colo «formato dalle tassonomie, cioè dalle strutture dei le-
 gami tra le proposizioni autoconvalidantesi che governa-
 no la segmentazione in schemi del flusso dell'esperienza»
 (Costa 1998: 288, 302-303). Le stesse parlate liguri at-
 testano una dimensione stratificata e onirica del rapporto
 tra i due elementi: non soltanto, infatti, sono numerose le
 occorrenze di *cammenà* col significato – oltre che di ‘cam-
 minare’ e di ‘andar veloce’ – di ‘andar per mare’, ma nel-
 l'entroterra genovese, ad esempio nel dialetto di Torriglia,
 il verbo *navegà*, oltre che ‘navigare’, significa addirittura
 ‘sognare’ (Plomteux 1975: II, 84).

Nel caso dei canti popolari liguri, poi, tutto questo
 viene condensato nella particolare struttura sonora del
trallalero tradizionale. A questo proposito, tornano utili al-
 cune conclusioni alle quali è approdato Gaetano Roi
 (1998), là dove arriva a dimostrare come nelle situazioni
 comunicative del canto, e in particolare del canto tradi-
 zionale, prima del senso delle parole prevalgono altri ele-
 menti dell'enunciazione. Negli esempi di *trallalero* che vei-
 colano l'interpenetrazione terra-mare, alla parte linguisti-
 ca, a un'organizzazione “secondo il senso”, si aggiunge
 cioè un'organizzazione “secondo il suono” (Agamenno-
 ne 1991: 56-58). Le configurazioni sonore regolari seguono,
 si adeguano, deformano il senso delle parole (Caravel-
 li 1982). In questo senso azzardo l'ipotesi, e in ogni caso
 propongo questa immagine come spunto di riflessione,
 che la struttura stessa del *trallalero*, struttura binaria per
 eccellenza, con due cori che si incontrano senza mai fare
 da contralto l'uno all'altro – come accade invece nei casi
 più noti di canto tradizionale “a cappella” dell'Italia set-
 tentrionale –, e che poi si scambiano l'argomento nella se-
 conda parte del canto, creando una specie di chiasmo se-
 mantico, sia una cristallizzazione, o quantomeno una “fi-
 gura”, di questa soggiacente interpenetrazione di terra e
 acqua. In ogni caso, è bene insistere sul fatto che è pro-
 prio l'atto di cantare, la vocalità in quanto tale, che pro-
 duce questa percezione. Dice Elisa Cagnoli, figlia del mi-
 tico canterino *O Cagnoli*:

lui non desiderava altro: cantare un po' farsi una be-
 vuta, stare con gli amici... la domenica, mi ricordo, la
 mamma faceva il caffè, lui cantava, e anche io e mia so-
 rella cantavamo. Cantavamo e cantavamo, poi lui usci-
 va, dopo pranzo, e andava a cantare all'osteria. E questa
 era la vita di mio padre, che poi andava in mare; e diceva
che cantando gli sembrava di essere sui monti di Molassana; e
 quando eravamo giù nel bosco del nonno, lui cantava
 sempre e diceva *che se cantava gli sembrava di essere sul mare di*
Sturla (Balma 2001: 66).

Stando a questa testimonianza, cioè, è il canto in se-
 stesso, il fatto stesso di cantare, che genera la sincronia
 percettiva di terra e acqua. Da questo punto di vista, le
 immagini di cui ho parlato non fanno che tradurre linguisti-
 camente una percezione essenzialmente e archetipica-
 mente prelinguistica e presemantica: “secondo il suono”,
 appunto. Nella marca ritmico-musicale si mantiene, inca-
 stonato, un modello cognitivo, come accade nella lingua
 poetica tradizionale (Nagy 1990: 37), che svolge in questo
 caso anche la funzione di interfaccia tra due «regioni si-
 stemiche» (per dirla con Gregory Bateson 1975: 36), so-
 stituendo in un contesto tridimensionale la nozione di
 confine (Costa 1998: 142-145):

L'interfaccia è la saldatura tra due zone diverse: at-
 traverso di essa passano, in entrambe le direzioni, espe-
 rienze e prodotti, uomini e tecnologie, elaborazioni coe-

renti con i caratteri delle rispettive zone e manchevoli in quelle adiacenti [...]. I fenomeni di interfaccia producono talvolta lo spostamento fisico dei nuclei umani: tipica in questo senso la transumanza stagionale di pastori attestati a sfruttare interfacce del tipo montagna/pianura o del tipo vallata irrigua/steppa arida. Ma più spesso i gruppi umani pur stabili sfruttano la loro collocazione a ridosso dell'interfaccia mediante un accesso privilegiato a risorse differenziate e complementari (Liverani 1988: 29).

Esula dalle finalità di questo mio intervento quella di formulare un'ipotesi sull'origine di questo modello. Noto soltanto che il fatto che molta della toponomastica di origine paleoeuropea, soprattutto quella di area iberica, attesti lo stesso procedimento – zone di mare il cui nome significa originariamente ‘monte, altura, collina, pendio’ e zone di montagna il cui nome significa originariamente ‘mare, onda, distesa d’acqua’ (Ballester 2007) – farebbe pensare che ci troviamo di fronte a un tipo di funzione percettiva risalente a un periodo preistorico (mesolitico) in cui la civiltà dell'attuale Europa era essenzialmente quella dei pescatori di costa (Broglia 2006: 259-278). La stessa espressione ‘cacciatori del mare’, con la sua motivazione ancora densamente preistorica, è – forse non per una pura coincidenza – un'espressione frequente nelle letterature arcaiche, ad esempio quelle dell'area germanica settentrionale, per designare i pescatori di costa (Buti 2007). È oltretutto a questo stesso periodo paleo-mesolitico che si può datare la lessicalizzazione di una nutrita serie di opposizioni legate alla percezione dei fenomeni atmosferici e naturali (quali ‘estate’ *vs* ‘inverno’, ‘luce’ *vs* ‘buio’, ‘freddo’ *vs* ‘caldo’, ‘terra’ *vs* ‘cielo’), la cui concettualizzazione rimonta a fasi ben più remote (Meschieri 2008) e le cui radici sono state non a caso spesso

confuse e ‘scambiate’ durante l'evoluzione delle principali lingue storiche d'Europa (Alinei 1996-2000: I, 505-508). Non a caso, tra l'altro, questa dimensione di interpenetrazione terraquea sembra all'origine del più vasto fenomeno culturale e archeologico europeo di epoca meso-neolitica: quello del megalitismo atlantico (Cooney 2003, Alinei - Benozzo 2008), la cui prima emergenza coincide senza dubbio con una necessità di demarcazione territoriale-costiera delle comunità di pescatori gravitanti tra il Portogallo e le Ebridi, e con una dislocazione sulla terraferma di culti a carattere marittimo (è oggi accertato che le pie-tre dei primi complessi megalitici sono pietre originariamente depositate sui fondali: Phillips 2003, Benozzo 2008b).

In conclusione, allora, mi viene da pensare che, nella sua essenza, questa particolare fenomenologia percettiva del canto popolare, che è a monte del processo metaforico e al di là dei procedimenti della letteratura, rappresenta da un lato una strategia cognitiva per la gestione di informazioni riguardanti il mondo circostante (che si continua in questo modo a vedere e vivere nella sua fondamentale unità di strati), e dall'altro la forma cristallizzata di una nostalgia archetipica: sognare il mare dalla terra, anelare alla terra dal mare. Una malinconia di terra e di mare che – se non mi sbaglio – potrebbe quasi considerarsi, alla fine, una specie di definizione antropologica della terra ligure, la cui particolare conformazione l'ha resa da sempre una estesa e irregolare *creuxa de mä* per le genti che l'hanno popolata.

* Testo della comunicazione tenuta al Colloquio internazionale *La Liguria. Romanciers, poètes et artistes du XV^e siècle à nos jours* (Nizza, 12-14 aprile 2007).

Riferimenti

- Agamennone M.
1991 *Grammatica della musica etnica*, Bulzoni, Roma.
- Alinei M.
1995 *Principi di teoria motivazionale (iconimia) e di lessicologia motivazionale (iconomastica)*, in AA.VV., *Lessicologia e lessicografia. Atti del XX Convegno della Società Italiana di Glottologia* (Chieti-Pescara, 12-14 ottobre 1995), a cura di L. Mucchiante e T. Telmon, Il Calamo, Roma: 9-36.
1996-2000 *Origini delle lingue d'Europa*, 2 voll., Bologna, il Mulino.
2006 *The Role of Motivation (Iconymy) in Naming: Six Responses to a List of Questions*, in AA.VV., *Nature Knowledge, Ethnoscience, Cognition, and Utility*, ed. G. Sanga e G. Ortalli, Berghahn Books, New York-Oxford: 108-118.
- Alinei M. - Benozzo F.
2006 *L'area galiziana nella preistoria celtica d'Europa*, in «Studi celtici», IV: 13-55.
2008 *Megalithism as a Manifestation of a Celtic Primacy in Meso-Neolithic Europe*, in «Studi celtici», V: 13-66.
- Ballester X.
2007 *Hidronimia Paleoeuropea: una aproximación paleolítica*, in «Quaderni di Semantica», XXVIII: 25-40.
- Balma M.
2001 *Nel cerchio del canto. Storia del trallalero genovese*, De Ferrari, Genova.
- Bateson G.
1975 *Steps in to an Ecology of Mind*, Ballantyne, New York; trad. it, Milano, Adelphi, 1977.
- Benozzo F.
1998 *Poeti della marea. Testi bardici gallesi dal VI al X secolo*, a cura di F. Benozzo, numero monografico della rivista «In forma di parole», XVIII, vol. 2.
1999 *Il puro paesaggio nelle poesie di Ceccardo Roccatagliata Ceccardi*, in «Studi e problemi di critica testuale», LVIII: 153-171.
2003 *Il porto*, in AA.VV., *Luoghi della letteratura italiana*, a cura di G.M. Anselmi e G. Ruozi, Bruno Mondadori, Milano: 307-318.
2004 *Landscape Perception in Early Celtic Literature*, Celtic Studies Publications, Aberystwyth.
2007a *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella.
2007b *Etnofilologia*, in «Ecdotica», IV: 208-230.
2007c *La flora, la fauna, il paesaggio: l'importanza dei nomi dialettali per la conoscenza del passato preistorico*, in *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, vol. II, *La vita nei campi: flora, fauna, attività agricole*, a cura di F. Benozzo, Amministrazione Comunale, San Cesario sul Panaro, 2007: 7-48.
2008a *Barca*, in AA.VV., *Oggetti della letteratura italiana*, a cura di G.M. Anselmi e G. Ruozi, Carocci, Roma: 28-37.
2008b *Names and Legends of European Megaliths: Evidence of an Ethnolinguistic Continuity from Prehistory*, conferenza plenaria tenuta al "6th World Archaeological Congress" (Dublin, 29th June - 4th July 2008).
- 2008c *Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa*, in AA.VV., *La medicina magica. Segni e parole per guarire*, a cura di S.M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell'Orso: 45-55.
- Bonazinga S.
1992 *Forme sonore e spazio simbolico*, Archivio delle tradizioni popolari siciliane, 31-32, Palermo.
- Brentano C. - von Arnim A.
1810 *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, in «Berliner Abendblätter», 1810: 347-48; trad. it., *Sensazioni dinanzi a un paesaggio marino di Friedrich*, in C. D. Friedrich, *Scritti sull'arte*, Abscondita, Milano, 2001: 103-104.
- Broglio A.
2006 *Introduzione al Paleolitico*, Laterza, Roma-Bari.
- Buti G.G.
2007 *Il pescatore-contadino germanico*, in Id., *Studi interdisciplinari di filologia germanica*, a cura di F. Benozzo, Patron, Bologna: 131-148.
- Caraveli A.
1982 *The Song beyond the Song*, in «Journal of American Folklore», XCII: 129-158.
- Carpitella D.
1959 *Considérations sur le folklore musical italien dans ses rapports avec la structure sociale du pays*, in «Journal of the International Folk Music Council», XI: 34-42.
- Cataletti G.
1968 *I canti delle comunità marinare*, in AA.VV., *Canti delle tradizioni marinare*, Edindustria Editoriale, Roma.
- Cechi M.
1997 *Come si improvvisa cantando. Storia e tecnica sull'uso di versi e rime*, Archivio di Stato, Grosseto.
- Collins R.
2004 *The Land as Viewed from the Sea*, Seren, Bridgend.
- Cooney G.
2003 *Seeing Land from the Sea*, in «World Archaeology», XXXV: 323-328.
- Costa G.
1998 *Le origini della lingua poetica indoeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*, Olschki, Firenze.
- Dolcino M. - Pessino C.P. - Romano N.
1976 *Liguria folk, canti, cantilene e filastrocche*, ERGA, Genova.
- Donald M.
1991 *Origins of the Modern Mind*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. Garzanti, Milano, 1996.
- Dronke P.
2003 *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Fernando, N.
1968 *Pe moddo de di*, De Ferrari, Genova.
- Ferraro G.
2003 *Leggende e racconti popolari della Liguria*, Newton Compton, Milano.
- Fugazzotto G.
1987 *Una metodologia di analisi del canto popolare*, Università degli Studi, Bologna.
- Ginzburg C.
1989 *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.
- Giuriati G.
1985 *Forme e comportamenti della musica folklorica italiana*, Unicopli, Milano.
- Hallowell A.I.
1977 *Cultural Factors in Spatial Orientation*, in J.L. Dolgin (ed.), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Their Meanings*, Routledge, New York-London: 23-45.
- Jones G.
2004 *A Place in the Mind*, Gomer, Llandysul.
- Liverani M.
1998 *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Laterza, Roma-Bari.
- Macalister R.A. - Mac Neill J.
1940 *Leabhar Gabhála*, The Irish Text Society, Dublin.
- Mac Mathúna S.
1985 *Immram Brain*, Niemeyer, Tübingen.
- Magrini T.
1992 *Lo studio del comportamento musicale come fondamento del processo analitico. Riflessioni sulla musica vocale di tradizione orale*, in «Analisi», VIII: 6-20.
- Manciotti M.
1973 *Trallaleri e canti popolari*, Sagep, Genova.
- Marcoaldi O.
1855 *Canti popolari inediti umbri, liguri, piceni, piemontesi, latini*, Re-
gio Istituto de' Sordomuti, Genova [rist. Forni, Sala Bolognese, 2000].
- Meschiari M.
2008 "Terra sapiens". *Per una preistoria del paesaggio*, in «Quaderni di Semantica», XXIX: 149-162.
- Mickiewicz A.
1977 *I sonetti di Crimea e altre poesie*, trad. it., Milano, Adelphi.
- Nagy G.
1990 *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Neill E.
1968 *Canti popolari di Liguria*, Archivio CNSMP, 1968.
- Phillips T.
2003 *Seascapes and Landscapes in Orkney and Northern Scotland*, in «World Archaeology», XXXV: 371-384.
- Plomteux H.
1975 *I dialetti della Liguria orientale odierna*, 2 voll., Pàtron, Bologna.
- Roberts B.F.
1974 *Testunau Hanes Cymraeg Canol*, in G. Bowen (ed.), *Y Tradodiad Rhyddiaith yn yr Oesau Canol*, Gomer, Llan-dysul: 274-302.
- Roi G.
1998 *La bellezza dell'invisibile. L'ombra poetica del sintomo*, Franco Angeli, Milano.
- Savona V. - Straniero M.
1980 *I canti del mare nella tradizione popolare italiana*, Mursia, Milano.
- Schmitt C.
1954 *Land und Meer*, trad. it., *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2003.
- Weinrich H.
1976 *Metafora e menzogna. La serenità dell'arte*, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna.

Chiara Brocco

Associazioni di villaggio nel cuore d'Europa.

Dinamismi sociali degli Attié della Costa d'Avorio nella regione di Parigi *

L'inchiesta

A partire da un'inchiesta etnografica dedicata ad alcune associazioni di migranti ivoriani a Parigi, si sono individuati i criteri di base che regolano l'interazione possibile tra i sentimenti di appartenenza alla terra d'origine e l'adattamento alla società di destinazione. Le forme associative osservate si fondano sulla comune origine di villaggio e sulla comune appartenenza etnica dei loro creatori, pur essendo, questi ultimi, ivoriani ben integrati nella vita sociale urbana e per lo più in possesso della cittadinanza e della nazionalità francese. La conservazione dei legami con la società d'origine testimonia di un dinamismo sociale e simbolico, fatto di reinvenzioni di elementi tradizionali, che è apparso utile documentare e presentare. Si tratta infatti di fenomeni che smentiscono le interpretazioni prevalenti in Francia o in Italia, che vogliono gli africani prigionieri delle loro tradizioni, fattore che ne inibirebbe la capacità integrativa.

Le scienze umane e sociali francesi hanno formalizzato l'immigrazione e i suoi attori in un campo definito di ricerca solo a partire dagli anni Settanta del Novecento, una data che appare tardiva se si pensa che i fenomeni migratori di massa avevano al momento in Francia già più di un secolo di storia. Gli studi più recenti, inseguendo l'abitudine di ridurre le migrazioni alla sola ragione economica, si sono occupati dei migranti o come forza-lavoro o come problema sociale, connesso per esempio alla precarietà delle loro condizioni abitative, ma hanno per lo più ignorato la dimensione sociale e simbolica connessa con le trasformazioni dei loro modi di vita (Rea - Tripier 2003; Noiriel 1988).

Gli studi sui migranti africani si sono concentrati per lo più sulle popolazioni provenienti da Mali, Senegal e Mauritania, che per prime e in numero maggiore hanno raggiunto il territorio francese (Adams 1977; Barou 1978; Quiminal 1991; Timera 1996; Daum 1998). Le migrazioni provenienti da altri paesi dell'Africa subsahariana non hanno attirato finora l'interesse degli studiosi. Questo silenzio, oltre ad occultare le particolarità delle esperienze migratorie e a perpetuare il misconoscimento della molteplicità delle Afriche fuori dall'Africa, ha favorito la fortuna delle rappresentazioni devalorizzanti e riduzionistiche dei fenomeni migratori. Essi sono presentati per lo

più secondo una retorica miserabilista e vittimizzante, retorica che si è limitata ad aggiornare i cliché del nero di memoria coloniale. In tempi più recenti questa tendenza ha ricevuto nuovo impulso dalla sinergia tra il progressivo inasprimento delle politiche migratorie e le polarizzazioni mediatiche tese a giustificare queste ultime. Cosicché la rappresentazione dell'africano come capro espiatorio della crisi economica e sociale francese si accompagna allo stereotipo del clandestino esposto a comportamenti criminali, latore di una diversità destinata prima o poi a confliggere con i valori francesi. Oltre a ingenerare nell'opinione pubblica francese un clima di insicurezza, di paura e di rigetto degli africani, queste letture dei fenomeni migratori hanno impedito il discernimento e l'intelligenza del loro composito universo culturale e delle loro singole e irriducibili storie.

La particolarità con la quale gli ivoriani immigrati in Francia organizzano la loro esperienza migratoria in associazioni a base etnica e di villaggio sembra risiedere nella trasplantazione della carta etnografica di ascendenza coloniale all'interno della società d'inserzione. Studiando il caso specifico di un gruppo umano determinato, quello degli Attié (popolazione originaria dei villaggi situati nella zona Sud est della Costa d'Avorio, i cui più anziani migranti cominciarono a raggiungere la Francia sin dagli anni '60), la ricerca ha avuto come scopo di descrivere e comprendere le dinamiche legate al processo di adattamento alla società europea, attraverso l'osservazione delle attività delle associazioni di villaggio costituite nella regione di Parigi.

Iscrivendo il tema della ricerca all'interno della traiettoria che dal paese d'origine ha condotto i migranti verso il paese d'accoglienza, la direttrice epistemologica che ha guidato lo studio si identifica nel quadro teorico dell'antropologia della contemporaneità, quello che ha inteso rilevare i dinamismi sociali e culturali tenendo conto del doppio sistema di riferimenti in campo. L'inchiesta, incentrata essenzialmente sulla vita associativa così come essa è sperimentata e vissuta dai suoi attori, si basa sull'indagine etnografica. La ricerca sul campo ha riguardato momenti di osservazione partecipante in occasione delle attività promosse dalle associazioni di villaggio Attié e la raccolta e lo studio di storie di vita individuali, sia dei presidenti delle associazioni considerate sia dei loro numero-

si membri, selezionati in base all'età e in base ai periodi della loro permanenza a Parigi (dal 1960 al 2004).

Le associazioni direttamente implicate nello studio sono state:

- l'*Union des ressortissants de Bécédi-Brignan en France "Mafa"* (UBBF);
- l'*Association des Jeunes Yakassé-Meens en France (AJYM)*;
- l'*Association des ressortissants de Nyan en Europe "Awalé"*;
- l'*Association des ressortissants de la Commune d'Akoupé en France "Kossapi"*;
- la *Confederation des Associations des Ressortissants Attié en France (CARAF)*.

Mediante l'analisi dei processi di fondazione, delle strutture e dei contenuti espressi da questi collettivi si è cercato di comprendere come sia possibile essere e rappresentarsi socialmente al contempo come cittadino ivoriano e cittadino francese, come si costruisce questa doppia identità in tensione tra i due poli dell'itinerario migratorio: quello della società d'origine e quello della società di inserzione.

Il lavoro sul terreno, data la sua natura dinamica e inductiva, ha contribuito alla continua ridefinizione dei problemi. Quale posto le associazioni attribuiscono alle pratiche tradizionali trapiantate dalla società d'origine? Si tratta di pratiche generate da una logica comunitarista? Attraverso quali forme, gli attori sociali rivivono il loro legame di origine? Riescono ad armonizzarlo al modo di vita francese? In che modo gli attori sociali considerati pervengono a produrre delle mediazioni simboliche tra pratiche sociali e principi ideali che regolano la vita del luogo di provenienza e del luogo di destinazione? La declinazione etnica e di villaggio delle associazioni in questione prelude all'espressione di un'appartenenza identitaria concepita come prevalente e essenziale o si configura come materia duttile e aperta alla negoziazione e alla reinterpretazione? La condizionalità migratoria incide su questo modo di declinazione dell'identità iniziale nella società di inserzione?

Si è voluto insomma rendere conto dei cambiamenti sociali e culturali indotti dalla migrazione e si è cercato di spiegare che posto e che peso attribuiscono i migranti alle associazioni di originari. E per fare ciò ci si è dovuti chiedere da dove provengono gli elementi che danno vita alla fabbricazione di questo tipo di "cultura dell'immigrazione".

Itinerario geosociale di una migrazione

La riproduzione delle traiettorie e della mobilità che dalla zona sud-est della Costa d'Avorio ha condotto migliaia di uomini e donne a raggiungere la Francia e a definire nel corso del tempo le trasformazioni dei loro modi di vita e di pensiero è connessa con la grande sto-

ria politica e sociale del paese d'origine, rispetto alla quale si definiscono i contorni delle storie individuali e dei profili sociali degli attori che hanno fatto di questa migrazione un'esperienza collettiva. Dagli anni '60 ai giorni nostri, la determinante migratoria da volontaria è divenuta economica (anni '80) e, successivamente, politica a partire dal 2002.

La crescita economica, di cui la Costa d'Avorio ha goduto dopo l'indipendenza (1960), le ha conferito il proverbiale carattere di "territorio d'accoglienza e di ospitalità". La decisione di emigrare in Francia per i pionieri della mobilità attié corrispondeva ad una sorta di "strategia politica familiare". Le famiglie borghesi dei piantatori sceglievano di investire le loro rendite inviando uno dei loro figli in Francia, perché potesse concludere i suoi studi in una delle rinomate università parigine e ritornare poi in patria per conquistare un posto nella direzione dell'apparato statale. Se il carattere temporaneo di questa migrazione iniziale si è realizzato per alcuni, per altri le circostanze della vita (come per esempio gli studi non portati a termine, il precoce accesso al lavoro e la formazione di una famiglia) hanno determinato la rinuncia al ritorno e l'istallazione definitiva in Francia. Sono questi primi migranti ex-studenti ad aver assunto la funzione di testa di ponte per gli arrivi successivi, tanto più che a partire dagli anni '80 la recessione economica ivoriana, causata dal crollo del prezzo del cacao e dalla riduzione degli impieghi pubblici imposti dal programma degli aggiustamenti strutturali del FMI (Fondo Monetario Internazionale), da una parte ha scoraggiato definitivamente il ritorno degli Attié di anziana immigrazione, dall'altra ha intensificato un nuovo flusso di migranti che sin dalla partenza concepiscono il loro trasferimento come durevole.

La migrazione ha trovato gli elementi necessari alla sua riproduzione nella presenza di "reti migratorie familiari" tese a facilitare l'inserzione in Francia dei nuovi arrivati, che possono così godere di molteplici vantaggi: abitano presso un parente, grazie al ricongiungimento familiare evitano le leggi restrittive che negano il diritto al soggiorno e costringono i cittadini stranieri all'emarginazione della clandestinità, entrano rapidamente nella vita attiva favoriti dall'esistenza di un circuito di relazioni sociali e professionali costruito dagli Attié già residenti in Francia.

In seguito, la degenerazione della situazione politica e sociale in Costa d'Avorio, inserendosi nel contesto della crisi economica pregressa, ha provocato un clima crescente di tensioni, di criminalità e di violenze intercomunitarie. Nel dicembre 1999 anche la Costa d'Avorio conosce un colpo di Stato. L'instabilità politica incrudelisce e alimenta le lacerazioni interne fino al colpo di stato del 19 settembre 2002, che in parte fallisce ma che di fatto divide il territorio ivoriano in due parti, scatenando violenze e morti e precipitando la Costa d'Avorio in una situazione drammatica, di guerra civile. Questi episodi hanno cancellato definitivamente le speranze dei giovani dentro

e fuori la Costa d'Avorio. Hanno seppellito definitivamente le intenzioni di ritorno in patria e hanno dato nuove e pressanti motivazioni alle ragioni dell'esodo, che anche negli immaginari si presenta come l'unica e sola strada per sfuggire ad una precarietà opprimente, priva di ragionevoli speranze.

Se nei discorsi dei migranti Attié all'origine della scelta della Francia come destinazione figura il fattore vantaggioso della francofonia, oltre che l'idea di inserirsi in una traiettoria già tracciata anni prima da emigrati della stessa regione, ciò non impedisce di analizzare tale mobilità in un contesto più ampio e definirla come la proiezione sociale e antropologica dell'effetto delle connessioni storiche che legano l'Africa francofona e in maniera privilegiata la Costa d'Avorio all'ex-potenza coloniale, segnatamente nella costruzione del sistema francoafricano all'indomani delle indipendenze. Le relazioni politiche ed economiche prolungate, accompagnate dal progresso delle comunicazioni e dall'intensificazione della circolazione delle informazioni e dei media francesi nell'Africa francofona, avrebbero suscitato negli africani veri e propri, sul piano sociale e simbolico, la fabbricazione di un immaginario dove la Francia viene resa vicina e familiare. Si tratta di quel sentimento di "francofilia" grazie al quale essi, gli africani, si sentirebbero già quasi francesi e ancor più motivati dalla possibilità di trasferirsi in Francia (Dozon 2003: 315).

Altra particolarità dell'itinerario migratorio degli Attié del sud-est della Costa d'Avorio è che esso si è sviluppato come il prolungamento, di là dalle frontiere, di una mobilità già esistente nel contesto nazionale, quella dalle campagne verso le città, che sin dal periodo coloniale ha dato vita al fenomeno dell'urbanizzazione. In questo processo, il fattore dell'estroversione, caratteristico e globalmente costitutivo delle società tradizionali del sud ivoriano, ha giocato un ruolo fondamentale. Una specificità che ha preso forma grazie ad un tessuto economico fondato sulla valorizzazione commerciale delle piantagioni di caffè e cacao di cui il territorio è ricco. Sin dal periodo coloniale, infatti, le relazioni strette esistenti tra l'economia locale delle piantagioni e i poli di attrazione urbana hanno sviluppato una dialettica particolare secondo la quale «l'universo autoctono non si determina unicamente attraverso i suoi territori e la sua piccola produzione di mercato, ma sempre più attraverso i suoi poli urbani e salariali (*doubles villageois*), come se l'economia di piantagione non fosse che un trampolino verso un altro modo di iscrizione sociale» (Dozon 1985: 335).

Tra gli effetti dell'urbanizzazione vi sono la ridefinizione dei rapporti sociali all'interno dello spazio cittadino e l'emergere della creatività organizzativa della società civile sia nelle città sia nei villaggi rurali. Essa si arricchisce di numerose associazioni dei migranti rurali che ricreano in città, con forme molteplici, spazi organizzati e sistemi solidali ispirati alla cultura dei villaggi d'origine (*«mutuelles»*, associazioni ricreative e di amicizia). Si tratta di asso-

ciazioni che si prendono cura anche dei territori di provenienza, con progetti che contribuiscono alla modernizzazione dei villaggi di provenienza (Gibbal 1974).

Nel caso particolare degli Attié cui questa ricerca è dedicata, la forma estroversa della società tradizionale si amplifica e si estende fino a creare le basi del flusso migratorio internazionale. Il polo di attrazione metropolitano e transnazionale prende vita dopo quello della capitale ivoriana che, per la sua prossimità con la regione Attié, ne ha assorbito la migrazione urbana, mettendo in relazione i migranti rurali con un universo moderno e cosmopolita e preparando la loro emigrazione in Francia e i loro raggruppamenti associativi conseguenti.

Morfologia, strutture e funzionamento delle associazioni di villaggio attié a Parigi

Le ragioni che inducono i migranti ivoriani a riunirsi in associazioni di uomini e donne provenienti dallo stesso villaggio e appartenenti al medesimo gruppo etnico dipendono da una pratica sociale che mira a gestire gli effetti dell'allontanamento dall'ambiente d'origine e a ridurre i rischi di disorientamento, attraverso la rivitalizzazione di pratiche identitarie riconoscibili come tradizionali ma interne alla società di destinazione. Le modalità con cui queste associazioni sono state fondate, la continuità temporale in cui si sviluppano le loro attività, l'organizzazione e il coordinamento puntuale cui obbediscono, traducono un paradigma del percorso e dell'affermazione di questo tipo di collettività. Esso è riconoscibile, in forme simili, anche nei gruppi migranti provenienti da altre regioni della Costa d'Avorio. La descrizione delle modalità con cui l'elaborazione di tali collettività ha trovato una strutturazione e una formalizzazione nella società d'accoglienza illustra sempre una sintesi operata tra la manifestazione ideale e pratica del legame con l'origine e l'integrazione alla società d'accoglienza.

La preconditione alla fondazione delle associazioni Attié è stato l'arrivo di un numero considerevole di migranti provenienti dagli stessi villaggi. Le date di fondazione coprono il periodo che va dal 1985 al 2003. Ciò rende l'idea della continuità che caratterizza la loro produzione/riproduzione e la loro innegabile forza aggregativa, se si considera il fatto che le associazioni più recenti corrispondono normalmente a dei collettivi già esistenti negli anni '80, sciolti a causa di cattiva gestione e poi ricreati. Se abitualmente le associazioni dei migranti africani o europei o asiatici hanno trovato impulso nella concentrazione residenziale delle comunità etniche, la peculiarità dei collettivi Attié sta nel non essere determinati dal vetore residenziale, visto che i domicili dei membri sono sparsi tra Parigi e la sua *banlieu*.

Il legame con l'origine, uno dei valori condivisi dalle associazioni qui considerate, è percepibile già nelle scelte simboliche di carattere più immediato. I nomi delle asso-

ciazioni, che rinviano alle località di provenienza rispettive, e la scelta di designatori territoriali già fortemente connotati sul piano simbolico, leggendari e/o naturali (come *Mafa*¹ per gli originari di Becedi Brignan, *Kossapɔ*² per quelli di Akoupé e *Awalé*³ per coloro arrivati da Nyan), ribadiscono il valore fondante dei luoghi per l'articolazione del sentimento di appartenenza basato sulle origini. Si potrebbe dire che più le associazioni ricordano anche nel nome i luoghi di origine, meno i loro membri hanno necessità di condividere in Francia gli stessi quartieri di residenza.

I processi di fondazione, pur avendo un carattere comune nell'iniziativa proveniente dal basso, distinguono da una parte le associazioni la cui formazione risulta da un avvenimento scatenante, come un lutto e la necessità di rimpatriare il cadavere, e dall'altra quelle organizzazioni che hanno assimilato modelli di riferimento di carattere urbano già attivi a Parigi e ad Abidjan. La costituzione in associazioni risponde alla necessità di esaudire un duplice bisogno generato dalla nuova configurazione geografica, sociale e politica in cui i migranti si trovano a sperimentare modi di vita nuovi. Questa doppia esigenza corrisponde a due forme di solidarietà. La prima, che definiamo "interna", riguarda gli individui che fanno parte del gruppo e consiste nell'aiuto mutuale formale e informale che i membri prodigano in caso di difficoltà (lutto, malattia, disoccupazione). La seconda, "esterna", è indirizzata ai villaggi di provenienza sottoforma di una sorta di "aiuto allo sviluppo".

La presenza di quaranta associazioni di villaggio Attié a Parigi suscita l'impressione di un universo associativo frammentato. In realtà il comune legame alla terra d'origine e il perseguimento delle stesse finalità, sostrato ideale alla produzione di manifestazioni identitarie di gruppo, si aggiungono ad un ulteriore elemento unificatore che corrisponde al modo di organizzazione formale che ogni associazione di villaggio si è assegnata, sia soggettivamente sia collettivamente, per creare e sviluppare nel corso del tempo una struttura di coordinamento: la *Confederation des Associations des Ressortissants Attié en France* (CARAF) che rappresenta l'"associazione madre", la comunità. L'adesione delle associazioni di base alla Caraf è subordinata al pagamento di un'iscrizione annuale. Il sistema dell'autofinanziamento regola e permette allo stesso modo la vita delle singole associazioni di villaggio. Alle sottoscrizioni fisse che ogni membro è tenuto a versare mensilmente, si aggiungono le sottoscrizioni occasionali che gli aderenti devono assicurare nel caso in cui uno di loro si sposa o è colpito da un lutto.

Un meccanismo democratico regola la scelta dei presidenti eletti ogni due anni dall'assemblea degli iscritti. Tra loro c'è anche qualche donna. Benché la figura del presidente sia percepita dagli aderenti come un'autorità morale simile a quella del capo del villaggio, esso non è scelto in funzione dello status sociale o familiare che occuperebbe nel villaggio di origine, ma piuttosto per le sue

qualità, le sue competenze, la sua conoscenza delle procedure francesi, la sua capacità di comunicare con i membri e con le istituzioni sia in Costa d'Avorio sia in Francia. Tutto questo testimonia una capacità e una volontà di sintesi tra i diversi principi che regolano la vita sociale nei luoghi di provenienza e nei luoghi di arrivo.

Si tratta quindi di associazioni istituzionalizzate, più o meno gerarchizzate, che hanno acquisito legittimità giuridica nel quadro normativo della società di inserzione, essendo registrate alle prefetture e disponendo di uno statuto legale che fissa le loro regole di funzionamento. Ciò si configura come fattore di integrazione e rende esplicita l'intenzione dei collettivi di interessare relazioni equivalenti, rispettose sia delle consuetudini attié sia di quelle francesi.

Società come solidarietà: il mutuo soccorso

La permanenza prolungata in Francia e l'inserzione nel suo mondo sociale e lavorativo ha permesso ai membri delle associazioni di interessare rapporti sociali interpersonali scelti liberamente, seguendo i criteri delle affinità personali e intrattenuti parallelamente al quadro associativo. Tuttavia, dove le situazioni personali richiedono la mobilitazione di solidarietà è l'associazione che riveste il ruolo di supporto e conforto, diventando luogo di attivazione di azioni di mutuo aiuto tra i membri. La morte di un aderente in Francia o di un congiunto in Costa d'Avorio mette in moto un sistema informale di previdenza-assicurazione reciproca, istituzionalizzato e fissato dallo statuto dell'associazione, che mira a sollevare la famiglia del defunto moralmente ed economicamente, provvedendo alle spese del rimpatrio del corpo o del biglietto aereo per permettere al membro di partecipare ai funerali in Costa d'Avorio. Queste pratiche, che intervengono anche in altre situazioni di precarietà, come la malattia o la perdita del lavoro, rispondono da un lato al bisogno di assicurare e di vedersi assicurato il sostegno da parte dei propri compaesani in caso di sopraggiunte difficoltà che l'individuo isolato farebbe fatica a fronteggiare, dall'altro lato, traducono la volontà di trapiantare nel contesto migratorio i comportamenti solidaristici considerati essere tipici del villaggio africano.

La solidarietà che abbiamo definito esterna, perché destinata dalle associazioni a migliorare le condizioni di vita di coloro che sono rimasti al villaggio, svela la versatilità di questi collettivi che assumono, in questo caso, le funzioni di donatori o cooperanti allo sviluppo. Si tratta però sempre degli stessi principi ideali che spingono le associazioni a investire sia nella solidarietà interna sia in quella esterna. Nel secondo caso, il legame con l'origine si compone di molteplici e ambivalenti sentimenti, dove la nostalgia per il paese di nascita si confonde con l'avvertirsi in debito nei confronti della comunità del villaggio. I migranti traducono in azione collettiva questo stato

mentale e sentimentale, «donando» una parte dei loro salari e della loro energia per soddisfare i bisogni dei villaggi. Per realizzare i progetti in campo, che vanno dalla donazione di beni materiali o sanitari alla costruzione di poli culturali o ospedalieri, tutte le associazioni si servono del partenariato dei gruppi di originari dello stesso villaggio presenti ad Abidjan. Tuttavia, se la funzione di «aiuto al villaggio» è assunta da tutti i collettivi con una relativa omogeneità, nelle istanze e nelle procedure operazionali che la traducono in azione sociale si notano varietà e originalità delle scelte operative. I compiti svolti in questo campo dai collettivi si collocano su una scala che va dall'assistenzialismo puro e semplice alla funzione di «cerniere di sviluppo» (Olivier de Sardan 1995), che si concepiscono esplicitamente come interfaccia tra le istituzioni sovralocali delegate allo sviluppo e i villaggi.

Ritualità

Le finalità descritte sopra prendono vita grazie alle riunioni periodiche e alla serata annuale di ogni associazione. Parliamo di momenti di microritualità formalizzata che, oltre a rappresentare gli spazi in cui si rendono visibili l'investimento ideale e la mobilitazione economica di ciascuno, sono occasioni di rafforzamento dell'identità comune, occasioni in cui migranti dello stesso villaggio o della stessa regione ritrovano e affermano la loro coesione e rinsaldano i legami di amicizia, nel quadro dei riferimenti culturali fondanti: la lingua, il cibo, l'abbigliamento, la musica e la danza. Durante la serata annuale a cui abbiamo preso parte, uno dei momenti clou è stato la riproduzione del matrimonio tradizionale Akan⁴ in cui un francese rappresentava lo sposo. L'originalità della scena sintetizza efficacemente lo stile della negoziazione che informa l'intero mondo ideale e pratico di cui si dà qui testimonianza. Appare chiara la volontà di mettere in scena e valorizzare la cultura Attié in Francia, agli occhi dei francesi, ma essi diventano protagonisti di una sintesi in cui il «diverso» diventa prossimo per eccellenza nell'intreccio di un comune destino. Non è casuale inoltre che tale «matrimonio» sia ludicamente rappresentato, proprio perché inesprimibile secondo i canoni propriamente tradizionali.

La perpetuazione dei canoni tradizionali veri e propri copre il campo semantico principale dove si costruisce la continuità ideale e pratica della società Attié, quello del culto dei morti. La veglia funebre è organizzata con rigore formale. Si sollecita la partecipazione di tutta la comunità e prelude al rimpatrio delle spoglie. È strutturata in una serie di sequenze rituali mutate dai funerali tradizionali. Lungi dall'essere interpretata come una forma di ripiegamento identitario, tale pratica rituale dimostra l'elaborazione di una strategia orientata a intrattenere un rapporto positivo dei migranti con le loro tradizioni, rapporto che si lascia leggere in un ordine

protettivo, che assicura spazi di «stabilità culturale» nel processo di integrazione alla società francese, proprio perché capace di definire il confine tra ciò che può essere sintetizzato e ciò che deve essere riconosciuto come tradizionale e non negoziabile.

La doppia presenza

L'osservazione delle attività associative mostra i protagonisti nell'atto di produrre apparati simbolici capaci di reinterpretare principi ritenuti costanti nelle forme e nei modi dell'esperienza migratoria, che da quei principi non era prevista. Si tratta dunque di una sintesi dinamica che riguarda sia il mondo mentale sia quello fattuale, il modo di pensarsi e il modo di agire tra la Costa d'Avorio e la Francia, dove l'idea di persona viene aggiornata attraverso pratiche e simboli che la mettono in relazione organica con il territorio di origine e quello di residenza, con la continuità delle generazioni e il mutamento sociale, con le appartenenze etniche e quelle nazionali. Tali attività associative si lasciano leggere, inoltre, come un correttivo del modello di integrazione francese, imperniato sull'assimilazionismo e guidato dalla razionalità universalista che, imponendo di fare di tutti gli individui cittadini uguali davanti allo Stato, può essere avvertito dai migranti come astratto, rigido e dogmatico rispetto alla complessità delle situazioni reali in cui essi sono immersi (Wieworka 1993). Nel nostro studio i migranti Attié appaiono come interpreti e protagonisti della mediazione ideologica tra i sistemi all'opera nella società d'origine e il quadro di riferimento repubblicano francese. Forse più efficacemente che in Costa d'Avorio, propongono in Francia una scala simbolica e pratica di corrispondenze tra collettività e individuo, fra tradizione e modernità, vita di villaggio e vita urbana, regole del lignaggio e regole dello Stato.

In questo contesto di riferimento, l'ideologia comunitaria del villaggio africano non entra in contrasto con l'individualismo metropolitano. I meccanismi di solidarietà in vigore nella società d'origine dipendono da relazioni di subordinazione definite dalla genealogia, dai gruppi familiari di appartenenza, dalla differenza d'età. Questo elemento è costitutivo della comunità di villaggio e concorre a fondarne e perpetuarne la stabilità. La preservazione della coesione comunitaria si pone sempre in tensione con l'emancipazione delle singole persone e induce lo scatenarsi di un controllo sociale invadente e «totalitario» (Augé 1977), che pesca nel serbatoio delle credenze tradizionali come la stregoneria, dispositivo sociale utilizzato per regolare i conflitti e per censurare aspirazioni o comportamenti ritenuti minacciosi per la solidità e l'unità della struttura comunitaria. In situazione migratoria e all'interno del mondo associativo Attié, la libertà e l'autonomia dell'individuo sono moralmente accettate e non sono considerate un pericolo per l'equilibrio del gruppo. La forma rinnovata di solidarietà comu-

nitaria non è in contraddizione con l'emancipazione individuale, al contrario essa autorizza le strategie di "preoccupazione di sé" di ogni membro.

Le attività solidaristiche osservate, considerate "tradizionali" dagli attori della ricerca, sono reinterpretate nell'ottica previdenziale individuale e collettiva, sia per fondare una strategia di protezione esistenziale utile in situazione migratoria sia per confortare il villaggio d'origine. Dietro una scelta maturata individualmente si legge l'intenzione di vivere il proprio adattamento alla società d'accoglienza inventando modi di vita orientati a sperimentare simbolicamente e praticamente il senso di una doppia presenza. L'appartenenza etnica e l'etnicizzazione delle relazioni, pur essendo i vettori che preludono all'organizzazione associativa osservata, non vengono vissuti come tratti essenzialistici e statici. La dimensione etnica collettivamente mobilitata, benché traduca un riferimento identitario all'origine, va letta nella sua dinamicità, situazionalità e processualità, come uno dei modi possibili per reagire ai cambiamenti intervenuti con l'esperienza migratoria. La presenza in Francia di questi collettivi etnici organizzati non si colloca in opposizione con le altre identità assunte individualmente dagli stessi migranti: identità ivoriana, identità francese, eventuali identità religiose o politiche. Tali livelli di appartenenza multipla trovano la loro armonizzazione all'interno stesso dei collettivi migranti, trattandosi di gruppi sociali aperti verso l'esterno, orientati pragmaticamente in occasioni definite e determinate. I protagonisti della ricerca vanno considerati come creatori di un processo adattativo particolare. Hanno cioè prodotto istituti sociali mutuandone gli elementi da due configurazioni e hanno dispiegato un'energia sociale sufficiente per affermare la loro propria presenza al contempo nel paese d'immigrazione e in quello d'origine. Abbiamo inteso qui testimoniare la capacità dei migranti ivoriani di reinventarsi un nuovo modo di vita, in cui si definiscono equilibri plurimi e molteplici mediazioni, suscettibili di avvicinare due universi culturali che il senso comune e la ragion di stato presentano più distanti di quanto essi in realtà siano.

Note

* Si presentano qui in sintesi i risultati di una ricerca condotta a Parigi nel 2007 sotto la direzione dei professori Jean-Pierre Dozon e Valerio Petrarca nel quadro del master in antropologia sociale ed etnologia dell'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

¹ Montagne ritenute protettrici del villaggio, a cui la popolazione confida desideri e invocazioni di speranza.

² Sorgente considerata prodigiosa, venerata dagli abitanti del villaggio.

³ Gioco di carte tradizionale del sud ivoriano.

⁴ Grande famiglia etnica in cui, per convenzione etnografica, è stato inserito il gruppo Attié.

Riferimenti

- Adams A.
1977 *Le long voyage des gens du fleuve*, Maspero, Paris.
- Augé M.
1977 *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*, Flammarion, Paris.
- Barou J.
1978 *Travailleurs africains en France. Role des cultures d'origine*, PUG, Grenoble.
- Daum C.
1998 *Les associations des maliens en France, Karthala, Paris.*
- Dozon J.-P.
1985 *La société Bété. Histoire d'une ethnie de Cote d'Ivoire*, Karthala, Paris.
2003 *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Flammarion, Paris.
- Gibbal J.-M.
1974 *Citadins et paysans dans la ville africaine. L'exemple d'Abidjan*, Maspero, Grenoble.
- Le Pape M.
1997 *L'énergie sociale à Abidjan. Economie politique de la ville en Afrique noire 1930-1995*, Karthala, Paris.
- Marie A.
1997 *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Karthala, Paris.
- Noiriel G.
1988 *Le creuset français. Histoire de l'immigration. XIX^e-XX^e siècle*, Seuil, Paris.
- Olivier de Sardan J.-P.
1995 *Anthropologie et développement*, Karthala, Paris.
- Petrarca V.
2000 *Pagani e cristiani nell'Africa nera*, Sellerio, Palermo.
- Quiminal C.
1991 *Gens d'ici et gens d'ailleurs*, Bourgois, Paris.
- Rea A. - Tripiet M.
2003 *Sociologie de l'immigration*, La Découverte, Paris.
- Timera M.
1996 *Les soninké en France*, Karthala, Paris.
- Wieworka M.
1993 *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris.

Veracité du récit et formes du témoignage chez les Wayuu (Colombie et Venezuela Septentrionaux)

1. Introduction

Dans la littérature ethnographique sur les populations amérindiennes des basses terres sud-américaines, les histoires de vie occupent une place beaucoup moins importante que dans le cas de l'Amérique Septentrionale¹.

Dans un essai publié il y a quelques années sur la biographie et l'autobiographie en anthropologie, Carlo Severi proposait quelques explications de ce fait². Il observait que, bien que les histoires de vie constituent un secteur assez important dans la littérature ethnographique, « la biographie (et surtout l'autobiographie) n'existe pas en tant que telle dans la tradition orale, elle n'en est pas un genre. [...] En l'absence d'écriture, la biographie n'apparaît pas dans les documents oraux d'une tradition, tels que les mythes, les proverbes, les chants rituels » (1990: 896). En dehors de l'Europe, et en particulier dans les formes de discours des populations amérindiennes, « les genres [...], loin de se caractériser par leur contenu (comme Propp l'a fait pour les contes de fées), se définissent au contraire par la présence de critères strictement formels : techniques de transmission et conditions de l'énonciation. Il est significatif qu'aucun de ces deux critères ne s'applique pas au cas de la biographie » (1990: 897).

Le paradoxe du nombre considérable d'histoires de vie recueillies par les ethnologues auprès des groupes indigènes de l'Amérique du Nord s'explique par le fait que la grande majorité de celles-ci ont été racontées suite à une demande précise posée par l'ethnologue. Il s'agit donc « d'autobiographies indirectes » (1990: 898) dans lesquelles le récit publié intègre souvent les remaniements, les ajouts et les commentaires du chercheur au texte original, afin de le rendre conforme aux propriétés de linéarité chronologique et narrative généralement attribuées à l'autobiographie moderne. Pour ces modes de « production *dialogique* », non seulement les textes de ces histoires de vie « sont souvent *adressés* à quelqu'un », mais ils se caractérisent souvent par une véritable « intériorisation spontanée d'un observateur, dont l'image "guide" le portrait que l'observé fait de lui-même » (1990: 909 et 913, soulignés dans le texte).

À la lumière de ces remarques de Severi, nous pouvons nous demander si, dans la littérature ethnographique sur les groupes amérindiens de l'Amérique méridionale, il existe une véritable connexion entre le petit nombre d'histoires de vie et la grande importance qu'ont au contraire la documentation et l'analyse d'un genre de productions discursives longtemps considérées comme étant de nature 'collective' et 'impersonnelle': celles qui constitueraient la 'mythologie' de ces groupes³. Cette entreprise a connu son essor entre les années Soixante et Soixante-dix suite à la publication des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss, ouvrage dans lequel le célèbre anthropologue, comme on le sait, exposait l'hypothèse de l'existence d'une 'pensée mythique' (dont l'Amérique aurait conservé les expressions les plus intègres et les plus cohérentes) dotée de principes spécifiques d'organisation symbolique et de fonctionnement.

Une telle hypothèse a de toute façon dû soutenir la comparaison avec un ensemble de questions théoriques et empiriques qui sont depuis toujours au centre des disciplines anthropologiques. D'une part, la 'pensée mythique' a en effet souvent été décrite par Lévi-Strauss comme un 'code' qui, agissant selon les principes d'une 'logique du concret' et des qualités sensibles, offre une interprétation de la nature et des événements du 'monde réel'. Mais cela a soulevé le problème de son rapport à l'action rituelle et aux attitudes dispositionnelles généralement cataloguées en termes de croyance⁴.

D'autre part, les anthropologues et les linguistes se sont interrogés sur la question de savoir si les énoncés dans lesquels cette 'pensée mythique' se manifesterait sont marqués par des caractéristiques spécifiques qui interviendraient non seulement au niveau du contenu et de son organisation formelle, mais également à celui du contexte de l'énonciation⁵.

Le lien entre ces deux questions a donné une importance centrale à l'enquête ethnographique et linguistique de deux aspects : le rapport entre énoncé et position de l'énonciateur, et l'identification des 'genres du discours' présents dans un groupe ou une aire culturelle donnée.

Dans l'essai cité plus haut, Severi applique cette perspective d'enquête à l'écriture ethnographique. En ce sens,

dans le texte ethnographique - qu'il s'agisse d'une histoire de vie ou d'une monographie sur un groupe ethnique - « le recours au registre biographique [...] est la figure rhétorique principale qui confère aux faits une apparence de vérité » (1990: 912). L'autobiographie (en tant que genre de discours né avec le développement de la modernité) et le texte ethnographique semblent par ailleurs partager un trait encore plus particulier : dans les deux cas, la 'mise en discours' de ce que Severi, dans la lignée de Geertz (1988), appelle un 'moi témoin', constitue une 'preuve' de la vérité des faits racontés.

Nous trouvons par contre une situation très différente dans de nombreux contextes communicatifs amérindiens : l'attribution de véracité au récit d'événements et de faits, y compris ceux qui concernent directement l'énonciateur, est liée à des mécanismes et des stratégies de l'énonciation qui excluent souvent l'emploi de la première personne dans le discours. Ces mécanismes et stratégies comportent souvent la citation d'une personne qui, selon les termes analytiques proposés par Desclés et Guentchéva (2000), est un 'médiateur' de l'information entre l'énonciateur et ceux qui ont vécu les faits reportés.

Même pour les auteurs d'un récent compte-rendu sur le *discourse-centered approach* dans l'ethnologie des Basses Terres d'Amérique du Sud, les modalités d'évidentialité du 'statut épistémologique' des énoncés qui sont utilisées dans cette aire culturelle seraient généralement caractérisées par la « predominant use of reported speech to represent human agency and subjectivity in discourse. In societies where this is the case, communication about the agency and subjectivity of individuals does not rely on direct reference to mental or emotional states and processes, such as beliefs and decisions, but instead typically involves reporting the speech of the individuals in question » (Beier - Michael - Sherzer 2002: 134)⁶.

Néanmoins, selon Desclés et Guentchéva, même au sein des groupes amérindiens, cette forme « [d'] énonciation médiatisée » (2000: 94) d'un fait, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'un 'opérateur d'assertion' du genre 'c'est vrai', « tout en indiquant un mode d'accès à l'information, exprime cependant un certain désengagement de l'énonciateur » (2000: 108) par rapport à ce que les deux chercheurs appellent la 'prise en charge' de ce qui est dit. Desclés et Guentchéva notent toutefois qu'au sein de ces mêmes populations, l'identification de la source (par l'utilisation d'éléments grammaticaux particuliers, dans le cas de certaines langues amérindiennes) de ce qui se rapporte au 'savoir collectif' de la 'communauté' à laquelle l'énonciateur appartient, a parfois la même fonction qu'un 'opérateur d'assertion'. Ils introduisent en outre l'hypothèse d'un « référentiel "mythique" », dans lequel « les événements, processus et états ne sont plus repérés par rapport à l'énonciation en cours, ni même insérables dans un référentiel narratif qui pourrait s'instancier dans un univers accessible à notre seule perception (visuelle, auditive, olfactive, tactile...) ; ils se déploient dans un univers

qui est entièrement autonome, c'est-à-dire sans relation avec l'univers dialogique » (2000: 103).

Les chercheurs semblent donc soutenir que les référentiels mythiques incluent tous les récits caractérisés par l'absence de 'sujets' qui partagent la même condition humaine que l'énonciateur, et donc l'appartenance au même 'univers dialogique'. « Même si aucun lien n'a pu être établi entre ces faits et le réalisé de l'énonciateur », les histoires de ces êtres 'extra-humains' (héros fondateurs, entités 'surnaturelles', etc.), qui concernent justement souvent l'origine de la distinction entre eux et les êtres humains, sont « cependant considérées comme étant vraies par celui qui les énonce ; en cela, elles se distinguent bien des fictions qui ne sont ni vraies, ni fausses » (2000: 107 et 103). Desclés et Guentchéva affirment que cette véracité est souvent le produit de la possibilité pour ces faits « [d'] être présentés par l'intermédiaire d'un médiateur qui a autorité et qui assume ce rôle » (2000: 108). Comme nous l'avons dit, ce 'médiateur notoire' doit en effet être identifié dans la « communauté entière à laquelle se joint l'énonciateur » (2000: 93).

Même pour Carlos Fausto, ce qui distingue les 'mythes' des autres genres de récits chez les populations amazoniennes, c'est l'identification des premiers à des « "conversations anciennes"... une histoire véritable dont l'origine de l'énonciation est méconnue. Dans ces cosmologies où le statut de récits et de toute information dépend du crédit porté au témoignage de celui qui les a vécus et de celui qui les a racontés, les "mythes" apparaissent comme l'unique histoire véritable puisqu'elle ne dépend pas de la source d'énonciation » (Fausto 2002: 83).

Ce qui ressort de ces différentes positions, c'est l'identification du récit mythique à un type de discours narratif caractérisé par la nature 'extra-ordinaire' des 'référentiels' qu'il implique, et par le statut épistémologique de véracité. Ce dernier semble être le résultat d'une configuration particulière des rapports entre l'énonciateur, les événements qu'il raconte, et l'autorité attribuée au médiateur de l'information.

La vérification de cette hypothèse amène en définitive à considérer les possibilités de combinaison entre deux variables : d'une part, la manière de définir la relation entre énonciateur et 'médiateur' ; de l'autre, la condition '[d'] humanité' ou 'non-humanité' de celui qui est lié aux faits racontés pour en avoir été le protagoniste et/ ou le témoin.

En effet, comme nous chercherons à le démontrer, la considération de ces paramètres est utile pour expliquer deux aspects de l'attribution de véracité aux 'référentiels mythiques'. Le premier est le lien entre la nature 'extra-humaine' des protagonistes des événements racontés, et l'identification du médiateur garant de leur véracité avec un sujet humain collectif qui est associé à un point de vue auquel se subordonne le point de vue de l'énonciateur. Le second aspect, lié au premier, est la constatation que, lorsque entrent en crise le rapport et les conditions défi-

nissant l'autorité que l'énonciateur reconnaît à tel sujet collectif (la 'communauté', les ancêtres, les vieux), les récits qui mettent en scène des événements concernant exclusivement des sujets 'non-humains' sont en général ceux qui passent le plus rapidement du statut '[d'] histoire véritable' à celui de 'fiction'. Au contraire, dans le cas du récit de faits et d'événements impliquant l'expérience d'interaction entre un être humain et des êtres non-humains, cette crise semble peu influencer sur la véracité qui leur est attribuée par celui qui les énonce ou en fait un commentaire. Ses effets semblent également limités dans tous ces cas d'énoncés – qui, chez les populations indigènes sud-américaines, sont largement documentés – dans lesquels nous avons « une construction en abîme, en ce sens qu'ils mettent en scène, encadrée dans l'histoire "impersonnelle" du mythe, la description par un témoin » (Taylor 1993: 438). Ce fait, qui peut surprendre dans un premier temps, doit être analysé à la lumière des conceptions métalinguistiques de la « relation entre langage et vérité » (Taylor 1993: 439 ; voir également Gnerre 2003 et 2007) répandues parmi les groupes amérindiens.

De ce point de vue, l'emploi de formes de 'médiation' de l'information rapportée au sein de l'énoncé peut avoir différentes connotations parmi celles que distinguent Desclés et Guentchéva. Celui-ci doit en effet être mis en rapport avec la conception, propre à plusieurs groupes amérindiens, selon laquelle : « le langage est congénitalement ambigu et irrémédiablement frappé de suspicion du point de vue de la connaissance. [...] En effet] un usage créatif du langage est susceptible de produire exactement le même effet que le récit d'une histoire "vraie", à ceci près qu'il est "faux". C'est donc la faculté reconnue à l'intentionnalité linguistique de produire des virtualités visualisables a priori impossibles à distinguer des invisibilités objets de croyance qui est en définitive le sujet réel de ces histoires » (Taylor 1993: 440).

Par conséquent, « la seule façon d'authentifier un irréel collectif nécessairement lié au langage, [...] est de conjuguer tous les échanges sémiotiques qui s'y donnent sur le registre de l'inintentionnel » (Taylor 1993: 441). C'est précisément le cas, analysé par Ann Christine Taylor, des histoires dans lesquelles les Achuars (Amazonie équatorienne) racontent les rencontres d'un sujet humain avec un sujet 'extra-humain'. La véracité accordée au récit de ces rencontres, caractérisés par des formes de communication particulières et distinctes de celles qui définissent l'univers dialogique normal des êtres humains, dépend de la possibilité de rendre exempte l'énonciation « du moindre soupçon d'intentionnalité linguistique humaine ; d'où la construction en abîme qui préside au déroulement de l'expérience, l'enchaînement compliqué des différentes figures de communication » (1993: 442).

Comme nous le verrons plus loin, une telle hypothèse implique de considérer le rapport particulier entre la conception du langage, les idéologies du pouvoir et de

l'action et les théories de la personne dans les cultures indigènes de l'Amérique du Sud (Gnerre 2007: 115-117). Cela permettrait ensuite d'interpréter non seulement les récits dans lesquels la véracité des faits rapportés est exprimée à travers des formes de l'énoncé dans lequel le sujet et/ou le témoin humain qui les a vécus se distingue de celui qui les raconte, mais également ceux dans lesquels apparaît un 'moi témoin'.

Dans les pages suivantes, nous chercherons à sonder cette hypothèse à travers l'analyse de certains types de production discursive entre la population Wayuu (qui, avec plus de 300 000 individus, représente le groupe amérindien le plus nombreux aujourd'hui présent aussi bien en Colombie qu'au Venezuela). Dans ce but, nous reparcourrons la manière dont les questions exposées ci-dessus ont été traitées dans certaines études importantes sur ce groupe, en en proposant une relecture et en la croisant avec certains matériaux provenant de nos recherches sur le terrain⁷.

2. *Les Wayuu et leur 'mythologie'*

Connus par le passé dans la littérature ethnographique sous le nom de *Guajiros*, attribué par les Espagnols, les Wayuu forment un groupe amérindien présentant certaines particularités qui les distinguent de la majorité des populations des Basses Terres sud-américaines. La première, soulignée par de nombreux spécialistes d'ethnologie de cette aire (Jackson 1975 ; Wilbert 1970), est l'adoption précoce – dès le 16^{ème} siècle – de l'élevage de bétail comme source de subsistance et d'échange avec l'extérieur. D'autres éléments de spécificité, dont le développement semble lié à l'adoption de l'élevage, concernent l'organisation sociale. Par exemple, l'alliance matrimoniale se perfectionne grâce au système du versement du *brideprice* ou *bridewealth* (littéralement "le prix" ou "la fortune de l'épousée") et non, comme cela arrive généralement dans l'aire amazonienne, par le système de prestations de travail que l'époux fournit à ses beaux-parents (*brideservice*). Il existe par ailleurs un système articulé de résolution des conflits (y compris ceux découlant d'un homicide) basé sur le versement d'une indemnisation en biens matériels, qui constitue une alternative possible à la forme la plus répandue (par le passé) de gestion des conflits dans l'univers amérindien : la vengeance⁸.

Une grande partie de la population Wayuu a joué un rôle actif dans l'organisation des réseaux commerciaux, essentiellement de contrebandes, qui, depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui, ont fait de leur territoire, la péninsule de la Guajira (la pointe septentrionale du continent sud-américain), un point stratégique d'articulation entre les Antilles et l'arrière-pays continental. La durée et l'importance de ces formes d'interaction avec le monde non indigène (européen mais pas uniquement, puisque la présence de populations descendant des esclaves amenés

d'Afrique sur les bords de la péninsule de la Guajira a été et reste importante encore aujourd'hui) ont eu plusieurs conséquences. D'une part, il y a eu le développement des différences de statuts sociaux, basés sur la possession de biens matériels (en premier lieu le bétail, au moins jusqu'à la moitié du XX^e siècle). D'autre part, il y a eu une croissance (surtout à partir de la moitié du XIX^e siècle) des unions entre femmes wayuu et hommes non indigènes, dont résulte aujourd'hui une population caractérisée par un important métissage.

La population wayuu semble avoir malgré tout maintenu, au moins jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, une grande capacité de contrôle sur la gestion des rapports avec l'extérieur. Au cours des siècles de régime colonial espagnol et dans les premières décennies qui ont suivi sa fin et la naissance de la Colombie et du Venezuela, le développement de l'élevage de bétail, la participation à la constitution des circuits commerciaux internationaux, l'introduction de nouvelles marchandises ont été insérés au sein du système de relations sociales et de valeurs culturelles caractéristiques de la société indigène, permettant même aux Wayuu de résister aux tentatives d'installation d'avant-postes militaires et de missions en Guajira⁹. Encore en 1979, Benson Saler affirmait que l'organisation sociale wayuu constituait, selon les termes de Sally Falk Moore (2000, 1^e éd., 1978), un « champ semi-autonome » (Saler 1988: 120)¹⁰.

En effet, ce n'est qu'à partir de la moitié du Vingtième Siècle que les conditions et les mécanismes de contrôle de la société indigène sur sa reproduction sociale et culturelle et sur l'assimilation d'éléments étrangers, s'affaiblissent et entrent définitivement en crise. Dans ce processus, le déclin écologique et économique des activités pastorales et l'apparition de nouveaux modes d'exploitation du territoire wayuu jouent un rôle fondamental (implantation de certains centres urbains, extraction considérable de ressources minières et énergétiques, route de passage du trafic de narcotiques et, enfin, tourisme)¹¹.

L'amenuisement des principales sources de subsistance dans les terres a ainsi produit, à partir de la fin des années Trente, ce que Michel Perrin a appelé une « hémorragie humaine » (1996: 11) vers les centres urbains (en premier lieu Maracaibo, mais également aujourd'hui Maicao, Uribia et Riohacha), et les haciendas agricoles situées aux confins de la péninsule. Dans la dernière moitié du siècle, en effet, de nombreux indigènes, attirés par les possibilités d'emploi salarié aussi bien dans l'agriculture que dans les activités amenées par le développement de l'économie pétrolifère du Venezuela, s'y sont installés de façon durable ou temporaire¹². Toutefois, encore aujourd'hui, une partie importante de la population indigène (en Guajira colombienne uniquement, presque 130 000 personnes, selon le recensement de 1992) vit dans une multitude de campements dispersés sur la péninsule et continue à parler couramment le *wayuunaiki*, une langue *aravak*.

Ces annotations ethnographiques générales, forcément rapides et schématiques, laissent néanmoins présenter la façon dont, au sein d'une population aussi nombreuse et diversifiée que celle des Wayuu, nous trouvons aujourd'hui aussi bien des formes de discours oral proches de celles décrites chez d'autres groupes indigènes des Basses Terres sud-américaines, que, comme nous l'évoquerons dans les conclusions, des formes d'écriture poétique, romanesque et, au moins dans un cas, autobiographique (Jusayu 1993).

Nous nous intéresserons surtout aux formes du premier type et, en particulier, sur les récits autour des expériences de rencontres avec des sujets 'extra-humains'. Dans la dernière partie, nous chercherons de toute façon à montrer comment les conceptions qui président à la présentation d'un témoignage convaincant dans ces domaines de discours interviennent également dans les récits d'événements purement humains (par exemple lorsque sont rapportés des faits importants pour la discussion d'un conflit) et se reflètent dans la façon dont on parle du soi biographique, même quand cela est fait par le biais d'un recours à des formes d'écriture.

Pour approfondir ces thèmes, les travaux de Michel Perrin constituent une référence incontournable, dont nous nous limiterons cependant à analyser certains aspects concernant la question des rapports entre mythe, narration, témoignage, croyance et moi biographique dans le monde social wayuu. Tout d'abord, nous prendrons en considération *Le Chemin des Indiens morts* (1996, 1^e éd. 1976), consacré à la documentation et l'analyse de la 'mythologie' wayuu et inspiré, pour ce qui est de la perspective d'analyse employée, des *Mythologiques* de Lévi-Strauss. Le livre est nettement divisé en deux parties. Dans la première, Perrin présente une série de textes wayuu, généralement de caractère narratif, tirés des enregistrements magnétophoniques. Dans la seconde partie, Perrin montre tout d'abord comment, dans la trame de ces textes, il est possible de retrouver la logique d'oppositions binaires typique de la 'pensée mythique'; il cherche ensuite à démontrer comment cette logique informe tout le 'système de représentations' à la base de la cosmologie wayuu, en particulier les conceptions relatives à la vie, à la mort et à l'au-delà¹³.

De ce point de vue, la valeur [d'] 'authenticité', de 'foi', attribuée aux récits par les narrateurs est, pour Perrin, un critère crucial de sélection des textes à prendre en considération pour une analyse non pas tant de la 'pensée mythique' en soi, mais de la façon dont celle-ci arrive à structurer le sens de la vie et de l'expérience quotidienne des Wayuu¹⁴. Perrin explique comment cela l'amène à exclure de son corpus les formes d'énonciation chantée attribuée au genre des *Jayeechi*, puisque leur contenu est surtout « soit anecdotique, soit biographique, soit historique », et que très rarement « mythique » (1996: 120 et note **). Mais il exclut également les chants chamaniques, dont le contenu verbal, contrairement à ce

qu'il se passe dans d'autres populations amérindiennes, est dépourvu d'une « signification profonde », et consiste généralement « en un grommellement ponctué de rares mots intelligibles » (1996: 121). Parmi ceux qu'il appelle les « récits parlés », le chercheur trace une bipartition. D'une part, il distingue les narrations qui « évoquent le démiurge Maléiwa, créateur des hommes et modificateur du monde », dont de nombreux épisodes « se retrouvent sous d'autres formes dans de nombreuses littératures orales de l'Amérique du Sud » (*ibidem*). Même si, de par les thèmes et les protagonistes, ces narrations peuvent être attribuées au genre des 'récits mythiques', Perrin relève le « faible intérêt que les Goajiro portaient à ces récits. Peu d'entre eux les connaissaient. La majorité n'en savait que les épisodes les plus frappants et les collecter ressemblait parfois à un travail d'archéologie. Lorsque nous parlons de Maléiwa, nombreux sont ceux que nous observaient le silence. [...] au terme de cette recherche nous sommes persuadés que [...] aujourd'hui, Maléiwa importe peu aux Goajiro » (1996: 122-123).

Selon Perrin, les Wayuu contemporains manifesteraient en somme une attitude sceptique, agnostique et de toute façon un détachement par rapport aux faits que les récits traditionnels attribuent à la figure de *Maléiwa*. Le chercheur suggère que cela est en grande partie la conséquence de l'œuvre des missionnaires capucins installés en Guajira depuis le début du XX^e siècle. Suite à l'influence exercée sur les Wayuu, en particulier par le biais des *internados* (c'est-à-dire de collèges où séjournent les enfants indigènes, recevant une éducation scolaire outre, naturellement, celle religieuse), aujourd'hui la figure de *Maléiwa* – qui avait, dans les narrations traditionnelles, les traits d'un démiurge et un antagoniste des grands prédateurs animaux – est de fait généralement identifiée au Dieu biblique (1996: 127-128).

D'autre part, il distingue un autre groupe de récits « qui, au contraire, donnaient constamment les preuves de leur actualité. [...] Ils impliquent *Pulówi*, *Huyá*, *Wanülüü*, *Yoluba* et tous les êtres surnaturels qui pour les Goajiro ont une existence réelle puisqu'ils sont les sources de préoccupations et de tourments presque journaliers. Ils évoquent la maladie, la mort, l'au-delà... Les Goajiro se sentent toujours très concernés par ce genre de récits. [...] On les écoute parfois avec un mélange de crainte et de respect. L'auditoire est limité, le ton confidentiel... » (1996: 122)¹⁵.

Dans le cas de ce deuxième genre de 'récits parlés', ajoute Perrin, après la narration, « chacun communiquait alors son expérience, ou racontait comme preuve ce qu'il avait vécu ou ce qui était arrivé à un proche. C'était en quelque sorte pour les Indiens une occasion de confirmer leurs croyances » (1996: 123). Ces croyances comportent donc l'attribution d'une « existence réelle » aux êtres « surhumains » ou « surnaturels » (1996: 250) dont parlent ces récits. Parmi ces êtres, il faut mentionner : *Pulowi*, *Huyá*, les *Wanülüü* et les *Yoluba*.

Pulowi peut être considérée comme une sorte de maîtresse du gibier et des lieux non habités par les êtres humains. Ces derniers, suite à la rencontre avec une des formes sous lesquelles elle se manifeste, disparaissent ou meurent, sauf dans de rares cas où ils réussissent à survivre et même à jouir, grâce à sa bienveillance, d'un sort heureux dans les activités de la chasse. *Huyá*, littéralement 'pluie', est en effet représenté à la fois comme le 'Maître' de celle-ci et comme une figure de chasseur et de berger idéal, 'père' des Wayuu et 'mari' de *Pulowi*. *Huyá* et *Pulowi* sont en somme deux figures qui sont à la fois opposées et complémentaires : « Huyá est le Maître des eaux célestes. Il symbolise la vie renaissante, la fécondité: lié à l'horticulture et à l'élevage, il fait germer les semences et reverdir les pâturages. Hypermasculin, unique, il est très mobile, comme les pluies orageuses qui inondent chaque année les terres indiennes, comme l'homme polygame qui visite ses épouses dispersées sur un large territoire. Il est aussi le maître de la chasse ; son arme infallible est la foudre. Maîtresse souterraine des animaux et des plantes sauvages, *Pulowi* est associée à la mort, à la sécheresse et à l'obscurité. Liée à la terre ou à la mer, elle est fixe mais multiple » (Perrin 2001, 1^e éd. 1992: 48).

Les *Yoluba* sont les fantômes des Wayuu morts qui apparaissent aux vivants sous la forme de silhouettes floues, d'ombres. Suite à une deuxième mort qui a lieu dans le monde de l'au-delà (appelé *Hepira*), les *Yoluba* deviennent des *Wanülüü*, c'est-à-dire des êtres prédateurs d'âmes humaines associés aux *Pulowi*, ou bien ils se transforment en pluie (signification littérale du terme *Huyá*, comme nous l'avons vu). Dans ces figures et dans les rapports qui les lient aussi bien l'une avec l'autre qu'avec les êtres humains, c'est-à-dire les Wayuu ("être humain", "personne", "gens", sont les traductions les plus fréquentes de l'ethnonyme donnée par les bilingues), il se manifeste donc une conception articulée des relations entre la vie et la mort, entre les personnes et l'ordre cosmologique (Perrin 1996: 183-184 ; 2001: 50-51).

Il faut néanmoins observer qu'un autre spécialiste du monde wayuu, Benson Saler, a soutenu qu'une grande partie des personnes avec lesquelles il était en contact au cours de sa recherche (réalisée plus ou moins dans la même période que celle de Perrin), se montrait sceptique envers non seulement des histoires concernant *Maléiwa*, mais envers l'ensemble des récits concernant des 'êtres surnaturels'. Souvent, après les avoir racontées, ces personnes déclaraient : « we don't believe that these things happened » et affirmaient sans hésitation que pour elles « Maleiwa, Huya, and other godlike beings don't actually exist. It is entertaining and instructive to tell stories about them. Further, the multiple meanings of some of the terms used to name them lend themselves to rhetorical artifice. But the godlike beings of myth are what we would call fictional characters. They do have a certain truth to them, however, for the themes and conditions expressed in stories about them – drought, sickness,

death, grief, desire, fecundity, and so on – are real enough, and the narratives often capture in poignant and dramatic ways the existential realities of Wayú experience. The godlike characters of Wayú myth, in short, are very meaningful tropes » (Saler 2006: 165).

En résumé, Saler soutient qu'il faut dissocier la question de la véracité attribuée aux récits (en ce qui concerne les faits racontés mais également l'existence des êtres 'surnaturels' qui y apparaissent) de celle de la participation émotive que ceux-ci suscitent et de la valeur exemplaire que les Wayuu y attachent. Alors que Perrin soutient que l'expérience personnelle est citée pour témoigner de la véracité de ce qui est rapporté dans les récits, Saler argue que ces derniers sont considérés comme 'véridiques' dans la mesure où ils constituent une forme d'expression significative de l'expérience personnelle.

La divergence entre ces deux positions concerne en fait la façon de considérer la nature des 'visions du monde' présentes parmi les membres de ce groupe indigène : en effet, pour Perrin le sens ultime de leur expérience personnelle est donné par la possibilité de l'interpréter à travers un système cohérent de notions où les principes sont ceux de la 'pensée mythique'. Pour Saler, le cas wayuu montre au contraire que les croyances ne se réfèrent que rarement à des 'systèmes de pensée', et uniquement par rapport à des domaines restreints et des circonstances spécifiques de l'expérience.

Quoi qu'il en soit, la controverse entre les deux spécialistes attire l'attention sur la complexité de la 'preuve' ethnographique de toute conclusion concernant les dispositions partagées au sein d'une population, surtout lorsque, comme dans le cas des Wayuu, celle-ci se compose d'un grand nombre d'individus caractérisés par des biographies souvent très différentes¹⁶.

L'examen des procédures utilisées auprès de nombreuses populations amérindiennes pour marquer le statut épistémologique des discours semble nous un point de vue différent pour affronter ce genre de questions. Comme l'écrit Ann-Christine Taylor à propos des rapports entre langage et croyance dans la pensée Achuar, il existe, dans de nombreux groupes amérindiens, l'idée que : « tandis que le réel se dispense du langage pour exister, [...] l'irréel collectif (l'objet de croyance) comme la fiction s'enracinent nécessairement dans le langage, à tout le moins dans la communication sociale ; qu'on y croie ou non, l'irréel transmis est une description. Que la croyance soit proche du mensonge possible est donc combattu par la mise en œuvre de procédures visant à la séparer des irréalités produites par un usage intentionnel de la créativité linguistique » (1993: 444). Il apparaît donc opportun de vérifier si, dans la configuration des discours sur des êtres 'surhumains' chez les Wayuu, interviennent ou non des modalités de 'neutralisation' spécifiques de l'intentionnalité de l'énonciateur.

3. Formes de médiation de la 'prise en charge' des faits racontés et statut ontologique des protagonistes du récit

Dans une note qui accompagne son partage des 'récits parlés', Perrin affirme que : « les Goajiro n'ont apparemment aucun nom spécifique pour désigner ce genre, mis à part le mot *kuentshi*, dérivant de l'espagnol "cuento". De même, ils ne se réfèrent pas à une typologie des genres de récits parlés, comme le font d'autres sociétés. Tout juste distinguent-ils "ce que racontent les vieux", *süküjala laülayu* ou *süküaitpa wayú alaüla* – c'est-à-dire les histoires traditionnelles – des anecdotes ou des discours individuels, *aküjala wané wayú*, "ce que raconte Untel". Pour renseigner les auditeurs sur le sujet à venir ils font généralement des périphrases introduites par des expressions telles que *nüchükua* (si le sujet est masculin) ou *süchükua* (si le sujet est féminin), "au sujet de...", ou bien de *nüküaitpa* ou *süküaitpa*, "selon la manière de..." (de *aküaitpa* mot polysémique pouvant être rendu par "mode, manière" ou "conduit, procédé", ou "coutume"). Un récit débutera par exemple par *nüchükua wayuu jashichi simáima...*, "au sujet d'un Indien féroce d'antan...", ou *nüküaitpa Juyá*, "sur la manière de Juyá". A moins que le récit ne soit simplement introduit par des expressions telles que *taküjeechi wane nükuentshi...* "je vais te raconter l'histoire...", ou plus simplement encore par : *éshi wané wayú*, ou *étashi wané wayú*, "c'est un Goajiro qui..." » (1996: 127)¹⁷.

La différence entre les 'récits parlés' considérés comme 'véridiques' (en wayuunaiki : *shimuin*) et les narrations auxquelles ce caractère est au contraire refusé ou mis en doute, ne se manifesterait donc ni dans une distinction terminologique interne au genre (*kuentshi*), ni dans l'utilisation de différentes clauses d'introduction à leur contenu (dans tous les cas, les formes *süküjala*, *süchükua*, *éshi wané*, etc.). Selon Perrin, l'utilisation de clauses d'introduction spéciales signalerait bien une distinction entre les 'histoires traditionnelles' (clause : "ce que racontent les vieux") et les 'anecdotes ou discours individuels' (clause : "ce que raconte Untel"), mais cette distinction concernerait plus l'origine et l'ancienneté du 'récit' que la véracité de ce qui est raconté.

En ce sens, bien que même les épisodes qui composent l'épopée de *Maléiva* soient présentés comme 'ce que racontent les vieux', les commentaires que suscitent leur récit montreraient qu'aucune véracité ne leur est attribuée. Au contraire, l'absence de cette clause de présentation n'exclut en rien l'attribution d'un caractère véridique aux faits racontés, puisque la preuve de cette véracité est donnée à travers d'autres modalités énonciatives qui tendent à prendre la forme d'un commentaire venant s'ajouter à la véritable narration.

Pour examiner ces dernières, nous pouvons partir des textes, publiés dans la première partie du *Chemin des Indiens morts*, qui sont interposés entre les véritables textes

narratifs et marqués par un format typographique particulier. Dans ces textes de raccord, les Wayuu interrogés par Perrin donnent une sorte de glose à la narration qui précède ou qui vient juste après¹⁸.

Il faut avant tout souligner que dans tous ces textes narratifs – tant ceux auxquels, selon Perrin, les Wayuu attribueraient ‘authenticité’, ‘actualité’ (c’est-à-dire ceux qui concernent les êtres ‘surnaturels’ appelés *Pulowi*, *Huyá*, *Wanüliü*, *Yoluba*), que ceux qui au contraire réveilleraient un ‘faible intérêt’ (y compris ceux qui constituent ce que Perrin appelle le ‘cycle de Maléiwa’) – les sujets des événements et des actions racontés sont invariablement déclinés à la troisième personne. Dans les énoncés où est présenté un commentaire sur la véracité des faits racontés, la personne qui parle, lorsqu’elle s’adresse à l’ethnographe, utilise par contre les formes pronominales “je” (*tayá*) ou “nous” (*wayá*). Elle lui dit alors : « Je connais un Goajiro à qui la même aventure arriva » (1996: 61)¹⁹. La véracité d’un récit est donc liée au fait d’avoir connu un Wayuu qui aurait vécu les événements racontés ou des péripéties similaires.

Il faut par ailleurs noter qu’en ce qui concerne tous les récits présentés dans *Le Chemin des Indiens morts*, la personne qui raconte ou commente les faits arrivés n’est jamais la même personne qui dit y avoir pris part. Pour en comprendre les raisons, il faut considérer une variable qui joue un rôle fondamental dans la configuration des cosmologies amérindiennes : le statut humain ou non-humain des sujets d’action et de relation²⁰. Pour ce qui est des ‘récits parlés’ wayuu dont il est question ici, cette variable concerne aussi bien les sujets des actions racontées que l’identité du témoin cité par celui qui en affirme ou en nie la véracité.

Pour Perrin, tous les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts* sont à considérer comme des ‘mythes’, puisqu’ils parlent d’êtres qui sont des *pülashi*, c’est-à-dire des « êtres interdits, tabous, dangereux, occultes, altérés, étranges » (Perrin 1996: 135 et Perrin 2001: 112, note 1). Il s’agit en fait d’êtres dont les effets sur la vie des Wayuu qui les rencontrent sont ‘extraordinaires’, ou plus précisément ‘non ordinaires’.

Dans les narrations, la nature *pülashi* d’un être est liée à la révélation du caractère illusoire des apparences humaines sous lesquelles il apparaît au départ au protagoniste wayuu. Du fait de cette caractéristique, les êtres *pülashi* sont assimilables à des ‘esprits’, c’est-à-dire à des êtres qui se distinguent ontologiquement des êtres humains, mais également du reste des êtres vivants. Ils constituent en effet « a third type of intentional beings occurring in indigenous cosmologies, which are neither human nor animal (I refer to ‘spirits’) » (Viveiros de Castro 1998: 483). Parmi les êtres humains, la connotation de *pülashi* est attribuée exclusivement aux chamans, puisqu’ils sont considérés comme les médiateurs d’une communication bénéfique (*anasii*) entre eux et les

‘esprits’, pouvant neutraliser les effets nuisibles et souvent mortels que cette communication a sur les premiers quand elle a lieu sous la forme d’une rencontre ‘immédiate’ avec les seconds²¹.

Ces caractéristiques de la rencontre entre des êtres humains et des ‘esprits’ sont à interpréter à la lumière de ce que E. Viveiros de Castro a appelé le « perspectivisme amérindien ». Cela consisterait en « the conception, common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view » (1998: 469).

Cette conception « cannot be reduced to our current concept of relativism » (*ibidem*), puisque ce qui est impliqué n’est pas tant l’existence de différentes ‘représentations’ d’une même réalité ‘objective’ (« the point of view creates the object »), que l’existence, au contraire, de différentes ‘subjectivités’, à savoir des genres de ‘personnes’, associées à des ‘perspectives’ spécifiques (« the point of view creates the subject »), lesquelles s’articulent à partir de configurations ‘intersubjectives’ particulières (1998: 476). Derrière ces perceptions où « the common condition of humans and animals is humanity » et « any being which vicariously occupies the point of view of reference, being in the position of subject, sees itself as a member of the human species », il y a en effet l’idée selon laquelle « “humanity” is the name for the general form taken by the Subject » (1998: 477).

Dans de nombreux groupes amérindiens, cette conception, qui se trouverait associée au caractère dominant de ce qui peut être défini comme une éthique de la ‘prédation’, expliquerait non seulement pourquoi les êtres non-humains sont souvent conçus comme des ‘personnes’, mais également pourquoi ce qui est ‘appris’ d’une certaine façon par un être humain est ‘appris’ d’une autre façon par un animal ou par un esprit. Ainsi, un être humain perçoit un cerf ‘tel quel’, et cela est lié au fait que leur relation est une relation intersubjective entre le prédateur et la proie ; le cerf se perçoit au contraire comme un être humain, alors que de son point de vue, ‘nous’ les humains, puisque nous sommes ses prédateurs, nous sommes des animaux féroces ou des esprits ; enfin, un esprit perçoit à son tour un être humain comme un cerf dont il est le prédateur²².

Il s’agit en effet d’une conception que nous retrouvons dans les récits wayuu et dans les commentaires qui les accompagnent. Par exemple, pour ce qui est du *Wanüliü*, qui est considéré, comme nous l’avons dit, comme un esprit dont la rencontre avec un Wayuu en provoque la mort ou une maladie grave, « on dit qu’il nous voit sous la forme de cerfs » (Perrin 1996: 74). Mais il y a plus : les apparences sous lesquelles il apparaît sont souvent celles d’un *alibuna*, d’un “étranger”, ce qui revient presque à souligner que pour les Wayuu, tous deux sont dotés de la « même puissance mortelle » (Perrin 1996: 240).

Par certains aspects, le récit de la façon dont les esprits se manifestent sous une apparence humaine au protagoniste wayuu et qui se révèle ensuite une illusion transitoire pouvant en déterminer la mort, met en évidence le danger d'une 'erreur de perspective' sur la nature de la relation intersubjective impliquée par la rencontre.

En tenant compte des remarques précédentes, il faut souligner que dans l'ensemble des narrations publiées dans *Le Chemin des Indiens morts*, nous pouvons distinguer celles – illustrées par les récits qui constituent l'épopée de *Maléiwa* – dans lesquelles un personnage 'réellement wayuu' est absent, de celles où, au contraire, celui-ci est l'antagoniste d'une rencontre avec des êtres 'extra-humains'. Dans les premières, en effet, les sujets wayuu apparaissent uniquement sous la forme d'êtres que *Maléiwa* fait naître au cours de l'un de ses exploits, ou en les 'fabriquant' directement avec de la glaise, ou en rendant possible, comme nous le verrons un peu plus loin, leur génération par un être féminin primordial. À l'opposé, nous trouvons les textes narratifs dans lesquels la condition de 'wayuu', '[d]' être humain', identifie le protagoniste par sa rencontre avec un ou plusieurs êtres *pülashi*, comme *Pulowi*, *Hnyá*, *Wanülü*, *Yoluba*. Le résultat final d'une telle rencontre peut être le retour du protagoniste au monde ordinaire, ou sa mort, ce qui implique la transformation de son statut subjectif : d' 'humain' parce que vivant, à 'non plus humain' parce que mort. De ce point de vue, nous pouvons relever la différence entre l'incipit fréquent de ces récits qui, comme nous l'avons dit, est *éshi wané wayuu*, "c'était un Wayuu", et l'incipit de la séquence par laquelle s'ouvre la narration des exploits de *Maléiwa* : *éshi chi uchü*, "c'était un animal" (Perrin 1996: 103).

Le partage des 'récits parlés' wayuu que Perrin trace dans *Le Chemin des Indiens morts* en fonction de la participation émotionnelle qu'ils suscitent peut donc être associé à leur position par rapport à un continuum compris entre ces deux extrêmes. Nous pouvons supposer que l'élément déterminant pour l'attribution de véricité ne soit pas tant le statut ontologique ('humain/extra-humain') des protagonistes des narrations, que la possibilité, pour celui qui parle, de citer une personne humaine, un 'Wayuu', qui a vécu des expériences dont le sens est donné par les faits racontés auparavant. Cette hypothèse permet, à bien des égards, d'interpréter les désaccords mentionnés plus haut entre Perrin et Saler par rapport au domaine des êtres et des événements de caractère 'extra-humain' envers lesquels les Wayuu se montrent sceptiques.

4. Point de vue wayuu, ontologie du témoin et autorité de la source du récit

Pour sonder l'hypothèse formulée plus haut, nous utiliserons un cas dans lequel une modalité de 'validation' (ou, selon la terminologie adoptée par Sherzer, 'éviden-

tialité') de la véricité du récit analogue à celle adoptée dans les commentaires reportés par Perrin, est utilisée dans un commentaire à une narration concernant *Maléiwa*. L'épisode sur lequel porte le cas que nous discuterons est celui, rapporté également dans la version du *Chemin des Indiens morts*, dans lequel *Maléiwa*, en arrivant dans la localité de Haute Guajira connue sous le nom de *Wótkasainru*, rencontre une jeune femme, *Wolunka* (*Tónkolu* dans la version publiée par Perrin), qui se baigne dans un étang. La vulve de la femme est dentelée et dans de nombreuses versions, ce fait indique l'impossibilité des hommes, jusqu'alors, de procréer en allant au bout d'un acte sexuel fécond. *Maléiwa* 'remédie' à un tel inconvenient en frappant la vulve de *Wolunka* avec sa flèche et en détruisant ainsi ses dents.

Avant de reporter le commentaire en question, il faut souligner que même la version de l'épisode de *Maléiwa* et *Wolunka* publiée par Perrin se termine avec des mots qui semblent avoir valeur d'une 'validation' de ce qui est raconté : « la jeune fille sortit de l'eau, ensanglantée. Elle s'assit sur une pierre. Cette pierre, on la voit encore à *Wótkasainru*. Elle est rouge de ce sang, entourée de pierres rouges, plus petites » (1996: 116).

À l'endroit appelé *Wótkasainru* qui se trouve aux pieds de la chaîne montagneuse de la Makúira en Haute Guajira, la présence d'un étang entouré par un haut rocher parcouru de striures rougeâtres formant une série de marches naturelles, est donc indiquée par le narrateur comme une trace encore visible aujourd'hui des événements passés qu'il a racontés. Mais il est possible de penser que, à la différence de ce qui arrive dans le cas de la validation à travers le renvoi à un témoin humain, pour les Wayuu contemporains ce type de preuve 'indiciaire' n'implique pas un engagement de l'énonciateur envers la véricité du récit, mais a le simple valeur de rattacher rhétoriquement ce qui a été rapporté à un élément dont l'existence est indéniable.

Pour discuter cette interprétation, il faut donc revenir sur les clauses qui ont le rôle de marquer le début et la fin d'une narration en wayuunaiki. En effet, outre les clauses d'introduction, il existe des formules qui sont utilisées pour signaler la fin d'un 'récit parlé'. Il s'agit de certaines formes verbales, comme *jalájasü* : "c'est fini", ou *musü*, "c'est comme cela que cela a été dit". Dans de nombreux cas, à cette deuxième forme s'ajoute le terme *süküoitpa*, et la formule devient donc *musü süküoitpa*. Bien que nous reviendrons par la suite sur la complexité sémantique de *süküoitpa*, nous pouvons traduire provisoirement cette expression par : "c'est ainsi que cela a été transmis" ou "c'est ainsi que cela est rapporté d'habitude". Avec cette formule, qui peut ou non se rattacher à l'utilisation de la clause initiale *süküjala laülayu*, il est souligné, comme nous l'avons vu, que ce qui est raconté a été transmis par les anciens, et se réfère donc à des événements (comme ceux concernant *Maléiwa* et ses exploits) qui ont eu lieu avant la naissance du narrateur. Comme Perrin l'a

suggéré, au moins à partir de la période où les ethnologues ont commencé à enregistrer la production narrative orale wayuu (au début des années Soixante-dix), il n'y a pas de relation directe entre l'utilisation de ces clauses et l'attribution de véracité à l'énoncé qu'elles délimitent, lequel est confié à l'ajout d'un commentaire. Néanmoins, leur emploi, qu'il soit accompagné ou non par un tel commentaire, a encore aujourd'hui une valeur qui semble importante par rapport à la définition des bases de l'autorité de la connaissance.

En effet, il faut noter combien, aujourd'hui, l'identification de la source de l'autorité à laquelle il est juste de se référer, tant en matière de fondation du savoir qu'en matière de fondation politique de modèles d'action et de comportement, constitue l'un des problèmes les plus débattus chez les Wayuu. Ce problème est posé dans les termes d'une alternative entre l'attribution de cette autorité aux *laïlayu* (terme qui, outre "oncles maternels", "vieux", "ancêtres" signifie précisément "autorité politique") ou aux *alibuna* et, en sous-ordre, aux jeunes Wayuu scolarisés et urbanisés (dont la double identité est aujourd'hui accentuée par leur façon de jouer les rôles d'intermédiation entre la population qui réside sur le territoire indigène et les institutions publiques et privées)²⁵. Affirmer que la source de faits reportés et, plus généralement, de la connaissance personnelle consiste en 'ce qui a été dit par les vieux', et leur refuser en même temps tout caractère véridique, équivaut en effet à mettre explicitement en discussion l'identité wayuu des sources d'autorité, et presque automatiquement, attribuer à celles-ci une connotation 'étrangère'. C'est précisément pour cela que de nombreux Wayuu hésitent encore à faire ce pas²⁶.

De ce point de vue, la référence à la connaissance de quelqu'un, qui partage avec le narrateur une même identité wayuu, et qui a eu une expérience qui peut être interprétée à la lumière de ce qui est arrivé par le passé mythique raconté, constitue une façon de rétablir l'autorité d'un 'point de vue wayuu' sur la 'réalité', y compris celle d'aujourd'hui. Cela apparaît de façon évidente dans le cas que nous citerons maintenant. Il s'agit, en effet, d'un narrateur qui, après avoir parlé de *Maléima* et *Wolunka*, ajoute, en espagnol :

et j'ai pu moi-même trouver la confirmation de ce récit, le prouver, parce qu'un dimanche, en 1960, environ trente élèves [de l'internat de Nazareth] allèrent visiter ce lieu avec les soeurs. À cette occasion, une des jeunes filles resta seule. Dans les environs il y avait des mangues, des cannes à sucre, et d'autres plantes fruitières. Tandis que les autres jeunes filles la cherchaient, elle resta seule et alla se baigner. Alors, elle entendit soudain un bruit, une brise légère, parfumée. Elle tourna son regard vers le rocher et le vit grincer des dents, elle l'entendit grincer des dents. C'était les dents de la vulve de la femme [Wolunka]. Elle vit alors la vulve, tout entière, dans la pierre, qui grinçait de ses dents comme

celles d'un cheval. La jeune fille fut étonnée de voir une telle chose, elle n'avait jamais rien vu de tel. C'était une apparition, *epeihasu*. La jeune fille la regarda, l'admira et tout à coup regarda l'eau, et celle-ci devint rouge, comme la couleur du sang. C'était le sang qu'elle versa le premier jour, quand ils lui firent tomber les dents, c'était le sien. La femme qui lui était apparue souffrait d'une *shuwaina* [c'est-à-dire une hémorragie]. Ainsi, cette jeune fille, après qu'elle partit de là, eut une hémorragie à minuit. Elles la sortirent, pour tenter de la sauver, et elle fut un peu soulagée. Mais ensuite, la jeune fille mourut, parce que *epeihasu sumuin*, parce que celle-ci lui était apparu. C'est ainsi que je pus prouver que c'était la vérité, que le récit que j'ai raconté était vrai. C'était en 1960 que cela eut lieu, que cela arriva à cause de ce rocher. Je l'ai vu. Certes, je connaissais le récit, même avant cela, mais je ne savais pas comment cela se passait (Sergio Cohen Epieyu, 59 ans, extrait d'un entretien en wayuunaiki et en espagnol réalisé à Uribia le 2/5/2004).

Dans ce commentaire, la 'preuve' de la véracité de 'ce qui est raconté par les anciens' est donc apportée par sa connexion avec un événement 'contemporain' à la vie du narrateur et qu'il rapporte, en le situant avec précision non seulement dans l'espace, mais également dans le temps. Dans le cas qui est exposé, le narrateur élabore en fait, selon les termes proposés par C.S. Peirce, un raisonnement abductif, dans lequel « l'énonciateur énonce la plausibilité de ce qui est dit » (Desclés - Guentchéva 2000: 99)²⁷. En effet, nous pouvons observer comment la véracité de ce récit émerge de la possibilité d'y relier un événement qui, outre sa caractéristique d'être imprévu et tragique (l'hémorragie interne arrivée à une jeune fille et sa mort) partage avec lui une série de caractérisations spécifiques (la nature de l'hémorragie, le fait que celle-ci ait lieu après un bain dans l'étang de Wótkasainru)²⁸. Dans ce commentaire, nous pouvons également distinguer un méta-discours visant à réaffirmer la plausibilité des caractéristiques de la figure de *Maléima* dans les narrations wayuu et à contester implicitement son identification – non seulement en termes d'onomastique mais également de physiologie, d'ontologie et d'histoire – avec le Dieu biblique²⁹. La remarque précédente nous ramène à l'analyse de la façon dont la référence au 'point de vue wayuu' est utilisée à l'intérieur du discours pour marquer son 'statut épistémologique' (et, donc, la connaissance qui s'y exprime). En ce sens, il faut prendre en considération une autre caractéristique commune à plusieurs commentaires des narrations reportés dans *Le Chemin des Indiens morts*. En effet, ces commentaires commencent généralement avec l'opposition entre ce que les Wayuu 'connaissent' et dont ils 'parlent', aux croyances et connaissances de *alibuna* (dans ce cas particulier : l'ethnographe qui les interroge). Cette opposition est exprimée à travers l'utilisation de formes interrogatives comme par exemple "Comprends-tu *alibuna*...?", "Connais-tu *alibuna*...?",

“Sais-tu, *alibuna*... ?” (ex. 1996: 44, 50, 58 et passim), à laquelle suit l'énonciation du ‘point de vue wayuu’.

Quelques fois, cette opposition peut correspondre à une assertion selon laquelle les effets produits par la rencontre d'un être humain avec les entités surhumaines dont parlent les récits, ont une ‘réalité’ qui ne concerne pas uniquement les Wayuu, mais les *alibuna* mêmes : « Toi même l'alihuna, l'étranger, si tu ne veux pas mourir, ne va pas te promener seul à la cime de Ayajui. Tu n'as pas de pouvoirs surnaturels. Tu ne pourras rien contre elle ! » (Perrin 1996: 44). Dans tous les cas, il faut observer que cette forme de commentaire concerne aussi bien les textes que Perrin attribue à la typologie des récits considérés comme ‘actuels’, ‘authentiques’, que ceux auxquels serait au contraire imputé un ‘faible intérêt’. Le dernier texte de commentaire reproduit dans la première partie du *Chemin des Indiens morts* le montre de façon évidente, car il lie précisément un texte narratif que Perrin attribue au premier type (*Une jeune fille recluse enlevée par Huyá*, 1996: 99-102) et la narration des exploits de *Maléiwa* : « ...Huyá est notre Père, Lune est notre Père ... Mais il y a des Goajiro qui disent aussi : Huyá est fils de Maléiwa [...]. Maléiwa est celui que nous fabriquâmes. Maléiwa nous répartit et nous donna les clans, Il nous donna le bétail, les outils... Maléiwa est le grand père de tous les Goajiro. [...] Écoute cette dernière histoire, que racontent les vieux, *alibuna*, la très longue histoire de Maléiwa. Une histoire qui s'est passée il y a très, très longtemps, alors que toutes les choses se mélangeaient sur la terre » (1996: 102).

La référence à un ‘nous Wayuu’ unit donc les deux types de récits, au-delà du fait qu'ils soient ou non introduits par l'utilisation des expressions ‘une histoire que racontent les vieux’, ‘une histoire qui s'est passée il y a très, très longtemps’ (en wayuunaiki : *kakaye o sümaina*, soit ‘dans un passé éloigné de l'actualité’). En ce sens, plutôt que de renvoyer à un problème ‘d'authenticité’ ou de véracité ‘objective’ des faits racontés, ces expressions soulignent (comme Perrin lui-même l'avait d'ailleurs pressenti) le caractère ‘subjectif’ spécifiquement *wayuu* de la connaissance qui leur est associée, laquelle est opposée, à bien des égards, à la ‘connaissance’ à laquelle est attribué un caractère subjectif *alibuna*. Ainsi, bien que l'utilisation d'expressions comme ‘il y a des Goajiro qui disent aussi’ indique une tendance à éviter une ‘prise en charge’ directe de ce qui est affirmé, même cette forme de commentaires aux ‘récits parlés’ semble donc avoir affaire avec le ‘perspectivisme amérindien’ cité précédemment. Nous pouvons en fait y repérer l'idée selon laquelle la réalité des êtres et des faits doit être chaque fois identifiée par rapport à un point de vue spécifique associé à une subjectivité (en tant que sens de soi et du monde) particulière. Tout se passe comme si la référence à un ‘point de vue wayuu’, à bien des égards opposée au ‘point de vue *alibuna*’, constituait un élément-clé pour la définition du statut épistémologique de chaque connaissance énoncée.

Nous retrouvons donc un trait que Severi, comme nous l'avons vu, considère comme marquant la biographie et l'autobiographie en tant que ‘genres de discours’ ethnographiques de nature non seulement *dialogique*, mais souvent ‘oppositif’ : « l'intériorisation spontanée d'un observateur, dont l'image ‘guide’ le portrait que l'observé fait de lui-même » (1990: 913).

5. Des narrations mythiques aux récits de rêves

La véracité que de nombreux Wayuu attribuent aux ‘récits parlés’ traitant des rencontres avec des êtres ‘extra-humains’ est donc étroitement liée à la référence que les gens y trouvent pour interpréter, tant dans le sens diagnostique que ‘pronostique’, des événements de la vie des êtres humains, comme la maladie, la mort, le résultat des activités de la chasse (par le passé) et pastorales (encore aujourd'hui). Comme nous l'avons vu, selon Perrin, c'est dans ces récits que s'exprime le ‘système de représentation dominant’ à la base des modèles indigènes d'interprétation de la réalité et de l'ordre cosmologique. Ce système de représentation se manifeste avec une évidence particulière dans deux autres domaines : l'interprétation des rêves et les conceptions de la maladie et de son traitement.

C'est donc à la documentation ethnographique de ces deux aspects et à la recherche sur leurs rapports avec les ‘mythes’ que Perrin s'est consacré dans *Les Praticiens du rêve* (Perrin 2001, 1^e éd. 1992) et dans d'autres essais plus brefs publiés après *Le Chemin des Indiens morts* (par ex. Perrin 1988b ; 1990 ; 2002). Le propos du *Praticien du rêve* est en effet « de rendre compte de la vie religieuse intime des Guajiro d'aujourd'hui, de leur expérience sensible des êtres qui peuplent leur monde invisible, expérience qu'ils acquièrent par le rêve, la maladie, la cure ou l'élection chamannique » (Perrin 2001, 1^e éd. 1992: 15).

Nous avons vu comment, dans les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts*, la preuve de la véracité des événements racontés n'implique jamais la référence à une expérience du locuteur énoncée par celui-ci à la première personne. Ce qui se révèle persuasif est plutôt le fait qu'au moins un de ses protagonistes soit un Wayuu. Cette supposition de ‘vraisemblance’ devient affirmation de ‘véracité’ quand celui qui parle déclare à la première personne qu'il connaît un être humain, un Wayuu, qui a eu une expérience directe de ces événements. La preuve de cette expérience est indiquée par le fait que cette personne est morte ou qu'elle est tombée malade au moment de circonstances précises qui peuvent être rattachées à ces événements (raisonnement abductif), ou bien par le fait que cette personne l'a raconté à celui qui la rapporte maintenant.

Dans quelle mesure alors les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts* peuvent être considérés, d'un point de vue typologique, comme des ‘mythes’ ? Déjà en

1979, Perrin apportait une première réponse : « para tratar con seres sobrenaturales actuando todavía en la vida cotidiana guajira, algunas de estas narraciones son bastantes maleables y adaptables: de ellas existen miles de “variantes”. Un contador puede asimilar el protagonista del relato a un conocido a un pariente suyo [...] ; también el narrador puede adaptar la historia a la región de la Guajira que él conoce, por simple transposición de los nombres de lugares. Pero aun variando al infinito los detalles, esos relatos se reparten en un número limitado de tipos [...]. Habrá quienes argumenten que entonces no se trata de “mitos”, sino de puras anécdotas: a ellos les contestaré que tienen una idea muy restrictiva de lo que es un mito y además que esta flexibilidad es una prueba de la vitalidad de la cultura guajira de hoy, de la cual estos relatos expresan precisamente la filosofía y la religión “en actos” » (1979: 20).

De ce point de vue, l'analyse des récits de rêves suggère que chez les Wayuu, la ‘flexibilité’ des énoncés narratifs apporte une solution au problème de la circulation d'un même système dominant de représentation – dont les catégories sont celles de la ‘pensée symbolique’ – entre le ‘récit mythique’ (qui en constituerait la forme d'expression la plus ‘cohérente’) et l'expérience individuelle. Le récit des rêves personnels a non seulement une place centrale, et presque ‘rituelle’, dans la vie quotidienne des membres de ce groupe, mais il est soumis à une interprétation publique, de laquelle est déduite l'explication des événements arrivés ou qui arriveront au rêveur ou à quelqu'un dont il a rêvé. Dans le cas d'un pronostic négatif, des précautions rituelles devront être adoptées, dont la nature est souvent indiquée par le rêve lui-même. Cela permettrait d'éviter que ces événements n'aient lieu. Perrin commente à ce propos : « Le rêve est conçu à la fois comme un langage et comme une voix élective. De ce point de vue, une différence cruciale le sépare des *sükü-bala alaülayu*, “les récits que racontent les vieux”, les mythes. Chacun conte à sa guise et sait d'où il tient ces paroles des ancêtres, respectables mais pas toujours respectées. En revanche, le rêve est contraignant et redoutable. Il s'impose et on doit lui obéir » (2001: 58-59).

En ce qui concerne la position de l'énonciateur par rapport à ce qui est exposé dans son discours, il faut noter une différence importante entre ‘mythes’ et ‘récits de rêves’. En effet, comme le montrent tous les textes de narrations oniriques publiés par Perrin, contrairement aux ‘récits parlés’ publiés dans *Le Chemin des Indiens morts* (dans lequel, comme nous l'avons vu, le protagoniste wayuu est présenté comme un ‘il’), les rêves sont racontés à la première personne. Ce qui attire l'attention est de toute façon le fait que « les narrations de rêves wayuu paraissent si stéréotypées que les contraintes imposées par les formes narratives l'emportent sur l'expérience même du rêve, d'autant que de nombreuses activités sociales et rituelles sont, selon les Wayuu, “décidés par le rêve”, ce qui implique une manière conforme de les pré-

senter » (2002: 18). Cela amène à penser que « même si les Guajiro rêvent assez peu à leurs mythes, le nombre infini des rêves, contés sans relâche, finit par suggérer à la pensée de nouvelles variantes » (2001: 73). Cela est possible parce que la trame des rêves racontés, par typologie de situations et d'êtres dont la rencontre est racontée, est dans l'ensemble analogue à ceux des ‘récits parlés’ que Perrin avait attribué à la ‘mythologie’³⁰. Le chercheur en tire la conclusion suivante : « rencontrer en songe les êtres mythiques, s'attribuer dans les rêves leurs actes ou leurs qualités, c'est transformer la mythologie et le savoir symbolique en vécu » (2001: 71). En d'autres termes, « La littérature orale donne même des sortes de modèles de ces récits, inspirés, on peut le supposer, par des rêves devenus des histoires anonymes et exemplaires pour avoir été maintes fois racontées. [...] S'appropriant des éléments mythiques, le rêveur les associe aux problèmes qui le hantent et aux nouveautés qui le troublent, d'autant qu'il existe une sorte de complémentarité des rêves et des mythes : le mythe est un récit qui abonde en images, le rêve les reprend, le rêveur les raconte. [...] Ce va-et-vient entre le mythe et le rêve aide certainement les sociétés de tradition orale à maîtriser intellectuellement les changements qui les frappent. Même si les Wayuu rêvent assez peu à leurs mythes, le nombre infini des récits de rêves contés sans relâche, finit par suggérer à la pensée de nouvelles variantes. Ainsi, devenues des récits anonymes – le nom des rêveurs a depuis longtemps été oublié des auditeurs – les narrations précédentes sont aujourd'hui des pièces de la littérature orale » (Perrin 2002: 45 et 47).

Le *feedback* continu entre l'énonciation à la troisième personne des récits ‘mythique’ et l'énonciation des rêves à la première personne, « pose avec force le problème des relations interindividuelles : le désir effréné du bon rêve, la recherche collective du sens des songes sont autant de marques de la difficulté à agir en tant que “je” dans des sociétés où les tendances persécutives contrastent avec les tendances à la culpabilité propres à l'Occidental, et où le holisme répond à l'individualisme et à l'esprit d'analyse » (2002: 48).

Selon Perrin, chez les Wayuu le “je” peut donc identifier un ‘témoin convaincant’ uniquement si l'expérience qui est rapportée à la première personne s'accorde avec les cadres d'interprétation partagés au sein de la communauté à laquelle le locuteur appartient. Cette condition, à laquelle chaque témoignage à la première personne semble soumis, apparaît liée à l'exigence, soulignée par Taylor (1993), de dépouiller l'expression linguistique de l'expérience personnelle du contact d'avec le monde ‘extra-humain’ de toute caractérisation de subjectivité et d'intentionnalité individuelle. Dans cette perspective, nous comprenons non seulement, comme le dit l'une des personnes interrogées par Perrin, que « le bon rêve est celui qui raconte » (Perrin 2001: 70), mais également que chez les Wayuu, le rêve lui-même (*Lapii*) est représenté comme un ‘sujet’ (2001: 53-59).

Pour montrer de quelle façon la représentation du ‘moi témoin’ dans les narrations des expériences de rencontres avec le monde ‘extra-humain’ se conforme à cette logique, nous ferons la comparaison entre le récit que Perrin a intitulé, de façon volontairement conventionnelle, *Eurydice goajiro* ou *Le voyage dans l’au-delà* (Perrin 1996: 29-43), et un récit que nous avons enregistré, dans lequel le narrateur rapporte à la première personne une expérience lui étant arrivée.

Le premier est considéré par Perrin comme représentatif de la « partie de la mythologie [wayuu]... la plus actuelle, et donc la plus susceptible de cohérence » (Perrin 1996: 125). Pour cela, il le choisit comme une sorte de « “mythe de référence” » (*ibidem*) par rapport auquel entreprendre l’étude de la cosmologie wayuu, et il consacre un chapitre entier de son livre à l’analyse de l’ensemble de ses variantes. De ce récit, qui commence avec les paroles éshi wané wayuu, ‘c’était un Wayuu’, il donne le résumé suivant, dans lequel il isole quatre segments narratifs :

1. *Par ses pleurs excessifs, un Goajiro incite son épouse morte à venir le retrouver sur la terre. Elle le conduit à Hepira, le monde des morts.*

2. *Là-bas, le Goajiro séjourne quelque temps avec son épouse. Excédé par la vie débauchée qu’elle y mène, il décide de retourner chez lui.*

3. *Le Goajiro se trompe de chemin. Il erre longtemps avant d’arriver chez Pluie (Huyá). Après qu’il a été soumis à des épreuves de chasse, Huyá l’invite à rester, lui ordonnant de ne pas aller voir Pulowi, son épouse. L’homme désobéit et Pulowi le tua. Pluie le ressuscita et le fit ramener sur la terre. Araignée le fit descendre près de sa maison, lui conseillant de garder son aventure secrète.*

4. *Mais un jour le Guajiro raconta son histoire, et il mourut.* (Résumé tiré de Perrin 1996: 165-166 et Perrin 1988a: 122).

Suite à l’analyse des variantes de ce récit, Perrin affirme que celles-ci montrent que : « un mythe n’est pas forcément un discours homogène [...]. “Le voyage dans l’au-delà” donne un très bon exemple de cette hétérogénéité. En effet, dans la troisième partie de ce récit, une logique des oppositions et des analogies métaphoriques se développe pleinement, tandis que dans les deux premières entrent en jeu des éléments culturels plus directement saisissables ; cette différence transparait d’ailleurs dans la façon dont les Goajiro disent ou reçoivent le mythe. Les deux premières parties, qui relèvent davantage de l’anecdote, sont sues d’un grand nombre de conteurs et les auditeurs saisissent directement ce qui s’y passe. Bien plus rares sont ceux qui en connaissent les deux dernières » (1996: 167).

Dans le présent exposé, nous ne reparcourrons pas l’analyse que Perrin fait des ‘oppositions et des analogies métaphoriques’ développées dans la troisième séquence de ce récit. Il est par contre intéressant de noter que dans la dernière partie, le protagoniste, après avoir été tué par *Pulowi* pour l’avoir vue et être revenu à la vie grâce à l’intervention de *Huyá* (c’est-à-dire de la figure qui en constitue l’opposition complémentaire), se dirige vers une mort définitive parce qu’il *raconte* cette expérience, enfrenant ainsi la sommation d’en garder le secret³¹. Les récits wayuu concernant les expériences de rencontres avec le monde ‘extra-humain’ se terminent souvent de cette façon. En même temps, celui-ci n’est pas toujours présent. Nous pouvons donc nous demander si, et comment, un tel *topos* constitue l’expression d’une croyance correspondant à une interdiction qui pèse sur le récit à la première personne de ce genre d’expérience (ce qui expliquerait donc que ces narrations soient toujours déclinées à la troisième personne, exception faite des récits de rêves), ou s’il s’agit au contraire d’une simple convention narrative.

Pour examiner cette question, il nous faut insister sur les rapports entre récits de rêves et ‘récits mythiques’. En ce sens, nous pouvons partir de la constatation que l’un des éléments qui distinguent les récits d’expérience de rencontre avec le monde extra-humain des récits de rêves (y compris ceux traitant de ce genre d’expérience) est que tandis que les commentaires sur les premiers tendent surtout à en établir la véracité, ceux sur les seconds cherchent plutôt à en interpréter la signification. Par ailleurs, même dans les récits publiés dans *Le Chemin des Indiens morts*, nous trouvons des exemples de narrations où le protagoniste wayuu, malgré le fait qu’il garde le ‘secret’ de son expérience, n’évite pas la mort. Ainsi, dans le récit intitulé *Pulowi et le chasseur de cerfs* (1996: 62-72) – dont le narrateur, Setuuma Pushaina, était par ailleurs un célèbre chaman (*outsbi*)³² – le chasseur, après être arrivé dans le monde souterrain de *Pulowi* suite à une battue, en revient vivant parce qu’il refuse d’accepter les offres alimentaires et sexuelles des jeunes filles. Celles-ci sont ‘en réalité’ les animaux sauvages dont elle est la maîtresse³³. Suite à cela, grâce au tabac utilisé par les chamans pour entrer en communication avec leurs esprits auxiliaires (appelés *aseyu*, mais auxquels on se réfère souvent avec le terme *wanilü*, qui est celui qui individualise leur nature intrinsèque ‘d’esprits’), il est libéré par *Pulowi*, qui ne supporte pas son odeur³⁴. Celle-ci se propose par contre de l’aider à avoir du succès à la chasse (succès qu’il n’avait pas avant cela), en le mettant en garde de ne pas raconter son expérience et de ne pas se faire pleurer par ses proches. Une fois revenu chez eux, il a de la chance à la chasse ; mais, malgré le fait qu’il ne révèle pas son ‘secret’, il disparaît de nouveau un jour, de façon définitive cette fois, devenant ainsi lui-même un *wanilü*.

Cette variation continue des ‘règles du jeu’ qui régissent non seulement la communication, mais également

tout le spectre des relations ‘contractuelles’ entre êtres humains (*wayuu*) et le monde extra-humain (*pülashi*), découle de la dynamique particulière de transformation historique de la société wayuu, ainsi que de la conception selon laquelle la vie de tous les êtres humains reste toujours exposée au danger de disparaître, puisqu’elle dépend d’une intentionnalité qui ne leur est pas propre. Cette intentionnalité est précisément celle d’un monde extra-humain, que Perrin appelle le « monde-autre » (2001). Les chamans (*outsbi*) sont eux aussi soumis à cette logique. Il leur est reconnu par contre la possibilité de maîtriser la communication avec le monde-autre, mais uniquement dans la mesure où ils sont capables de faire ‘descendre’ près d’eux (par l’utilisation combinée du tabac et du chant) les avatars de ce monde, à savoir les *wanülü*, afin qu’ils soient leurs auxiliaires (*aseyu*). Malgré les limites d’un rôle d’intermédiaire qui consiste à se proposer comme ‘porte-parole’ aussi bien d’eux-mêmes que des proches du malade, cette capacité d’instaurer une relation de proximité avec les esprits permet au chaman de leur demander de l’aide pour faire revenir ‘dans ce monde-ci’ (celui des êtres vivants) l’âme (*ain*) de l’être humain, poussée dans le ‘monde autre’ (celui des êtres extra-humains et des morts) suite à la rencontre avec l’un de ses habitants (que ce soit un esprit, le spectre d’un mort, une *Pulowi*).

Comme nous l’avons déjà dit, pour approfondir l’examen de ces aspects de la relation entre narrations mythiques, récits de rêves et conceptions chamaniques, nous utiliserons l’extrait d’un discours que nous avons enregistré. Il y est raconté un ‘voyage dans l’au-delà’ proche de celui raconté dans les deux premières parties de l’*Eurydice Goajiro*. Néanmoins, outre le fait que celui qui l’a raconté rapporte à la première personne une expérience personnelle, il s’en distingue à bien des égards (en premier lieu pour venir en réponse à notre demande qui portait sur une question d’ordre ‘objectif’ sur la classification des maladies). En ce sens, suite à sa transcription, nous avancerons quelques observations sur leur possible relation avec les modalités adoptées par le narrateur pour raconter son expérience en tant que “je”.

[Question]. Quelle est la différence entre *yolubasirra* et *wanülüsirra* ? [Réponse]. Lorsque quelqu’un vomit, c’est à cause du *yoluba*, celui qui monte une mule, *Shaneetai*. Si l’on rencontre *Amáchon*, celui qui l’a vu meurt le jour même, il vomit du sang et a de la fièvre ; c’est la même chose avec *Shaneetai*, il le transperce d’un poignard, c’est un coup mortel. En échange, d’autres *yoluba* ne provoquent que de la douleur, un malaise (*ayulü*), cela m’est aussi arrivé, il m’est arrivé cela. Là où il me regarda, je sentis de la douleur (*ais*), il me tira dessus pendant la nuit et je ramassai la chose qu’il m’avait lancée. Ce jour-là, j’étais très faible, j’étais dans un état grave (*mayeinsbi*), sans force et je pleurai, j’étais très malade, c’est cela qu’il m’arriva avec *yoluba*. Alors ma

mère chanta. Seuls les *outsu* peuvent guérir cela (*anamatsu sutuma outsu*). Elle alla très loin pour chercher mon âme (*susajuin tain*), là où vivaient les *yoluba* (*shipia yoluba*). Je vais te raconter comment j’ai été là-bas, très loin (*anu tamana suchikeje sajuin taya cheje*). Le *yoluba* me tira dessus (*suittaka*) alors que je me rendais à Maracaibo. Nous partîmes de Riohacha à dix heures, le soir. Nous étions en train de boire avec des soldats, moi ce jour-là, je ne voulais pas boire et la garde me dit “bois avec nous”. J’acceptai, il était déjà tard, après neuf heures, et nous allâmes sur le bord de mer. Ce fut là que *Yoluba* me tira dessus. Je me sentis très mal tout de suite (*mayeinsbi*). En cette période, nous chassions des tortues dans la mer, nous tuions toujours des tortues, notre filet se remplissait de tortues. Après que *Yoluba* m’ait tiré dessus, je ne pouvais plus dormir la nuit, je passai trois jours ainsi, après je ne sais pas ce qu’il m’arriva. Dans mes rêves, arrivant de l’autre côté de la mer (*wane saatá palaa*), je rencontrai des montagnes et des montagnes, et à mon retour, un *Yoluba* m’invita à aller avec lui, il m’amena jusqu’à une terre appelée EMEJUI. Je parcourus un sentier, comme celui que parcourent les vaches. Il y avait quelque chose qui ressemblait au *ololotsu*, au *aipia* [genres d’arbres ; le second, *Prosopis Juliflora*, s’appelle en français le “cassier”], qui se trouvaient au milieu du chemin. Ce fut jusque là que *Yoluba* m’accompagna. Cela arriva dans le rêve, c’était comme s’il était midi. Il disparut (*matusbi*). Je le cherchais mais je ne le voyais pas. Tout près de là se trouvait la terre SAAMATUI. Dans le rêve, je partis de là-bas. Vers la nuit, j’arrivai chez ma grand-mère. Je vis ma grand-mère et mon grand-père près de l’âtre, en train de manger. Mon grand-père avait ses cheveux crépus [comme lorsqu’il était en vie] et dit : “tu es arrivé, mon fils (*tachon*)”. “Comment allez-vous ? Vous allez bien ?”. “Je l’avais dit qu’un jour, tu serais venu ici, il vaut mieux que tu restes, pour qu’ils ne te fassent pas de mal”. Ma grand-mère dit la même chose, elle se leva, elle entra dans la maison et m’apporta un hamac et du café. Et c’était du café ! Elle m’apporta également des haricots tendres, dans un récipient (*itá*) et me dit : “veux-tu manger ?”. Il y avait là un wayuu obscur (*mula-tá*), près de mon grand-père. À l’époque, j’étais gravement malade (*mayeinsbi*), je ne me rendais pas compte de ce qui arrivait autour de moi. Mon grand-père me parla dans la nuit et accrocha mon hamac là où ils dormaient ; c’était comme s’il se trouvait dans un village avec différentes maisons. De nombreux *yoluba* vivaient dans les environs, là-bas. Ma grand-mère vivait près du sentier, un peu plus loin des *yoluba*, c’était comme un village (*pueblo*), ils vivaient les uns à côté des autres. Il était mouillé, humide, comme après la pluie, la terre était boueuse (*mokomoko*), moi aussi j’étais mouillé et mes chaussures s’enfonçaient. Après cette terre humide se trouve une autre terre, avec un sol fait de petites pierres. Mon grand-père dit : “là, ils sont en train de faire une cérémonie funéraire (*oukta*). Viens avec nous. Nous

irons là-bas de bon matin”. “Très bien”. “Nous partirons tôt le matin. La vieille viendra après nous”. Nous partîmes et nous arrivâmes au cimetière. Là, il y avait une tonnelle [*lumá*: espace sans murs recouvert d’un appentis soutenu par quelques poteaux, où sont reçus les visiteurs, auxquels est par contre interdit l’accès à la véritable demeure, située dans les environs et lieu de l’intimité domestique] pour les Wayuu pauvres, orientée vers le sud-ouest (*wopube*) et une très grande tonnelle pour les Wayuu riches, orientée vers le nord est (*wuinpebe*). Mon grand-père se dirigea vers la tonnelle qui se trouvait en direction de *wopube*. Dans l’autre tonnelle orientée vers *wuinpebe*, plusieurs hamacs étaient accrochés. Dans l’autre, il n’y avait que des troncs secs pour s’asseoir. Là-bas il y avait des chevaux, je les ai vraiment vus (*terrale*). Ensuite, j’allai sous l’autre tonnelle [celle orientée vers le nord-est]. Un Wayuu me vit, et constatant que je m’approchais, il installa ses jambes sur le hamac. Il était un peu petit, grassouillet, il portait une arme à la ceinture et il avait un cheval. “Viens, fils de ma soeur [*wairra*, mot qui est souvent utilisé comme terme d’adresse conventionnel]”. Son cheval était de la couleur du café, rousseâtre. Je m’installai dans un hamac à côté du sien. Il avait sa tête en face de la mienne. “Viens ici, verse-moi un petit verre d’eau de vie, me dit-il. Je lui servis la liqueur et les autres qui étaient présents me l’offrirent : “bois toi d’abord, toi qui le sers”. C’est ainsi que l’on fait chez les Wayuu. “Non, ne lui donnez pas. Laisse-le. Buvez seuls”, dit le Wayuu. Ils me l’offrirent une autre fois. “Laisse-le”, me dit le Wayuu. Je le servis à tous ceux qui étaient dans la tonnelle et retournai où il était assis lui. “Verse nous à boire” dirent-ils de nouveau, et eux-mêmes m’offrirent à boire. Mais ce Wayuu disait toujours : “Laisse-le, ne bois pas. Il ne peut pas boire”. Pendant ce temps, il racontait des récits à un autre Wayuu. Ils étaient tous des Wayuu riches (*washimni*). Je versai trois fois à boire. Je vis mon père qui marchait, marchait à vive allure. Je le vis de loin : “Viens me voir” et je me mis à courir. “Où vas-tu *wairra* ? Reste”, dit alors le Wayuu. Il me suivit, il y avait un tas d’épines de cassier, il se dirigea par là et m’attrapa par le *sirrá* [pagne masculin]. “Où vas-tu, pourquoi pars-tu en courant, pourquoi me fuis-tu ? Allons-y”. Il m’amena vers le sud ouest (*wopumuin*), et disparut soudainement, je ne le vis plus. Je continuai, j’allai vers le sud-ouest, je marchai et marchai. Je vis un Wayuu qui était mort depuis très longtemps, il m’aimait bien. Il fumait du tabac. “Viens ici, petit frère (*temuliachon*)”, mais j’avais peur et je ne fis pas attention à lui. J’arrivai sur une terre appelée *Ulachi*, où vécut mon père, j’arrivai chez une Wayuu qui avait pour mari (*shieechin*) un *alijuna*, très gros. “J’ai faim, très faim”, lui dis-je. “Tu es arrivé tard, nous avons déjà mangé”, me dit la femme, et elle rentra dans sa maison. Le mari était silencieux, il ne disait rien, c’était un *yoluba*. La Wayuu m’apporta un grand verre, elle avait l’air d’une jeune de l’âge auquel en général on accouche du premier enfant (*keirrumayu*). Le verre ressemblait à un

épi de maïs, elle le portait avec le bras et je le bus, parce que j’avais faim et soif. “Je veux partir, je m’en vais”. “Très bien, tu peux partir. Je t’accompagne un peu, vu que tu ne connais pas les alentours. Là, il y a un sentier”. Nous primes un sentier, il y avait un cactus assez grand, où s’était posé un pivert (*sekurrut*) qui becquetait quelque chose. “Bien, je te quitte ici. Suis tout droit. Tu arriveras à une maison dans un endroit qui s’appelle *Tawayamuin*. Même si tu as soif, ne t’approche pas, parce que le Wayuu qui vit là a un caractère difficile, bagarreur (*mobulasbi*). Par contre, tu peux demander de l’eau à celui qui vit un peu plus loin, en continuant vers le sud-ouest”. “Très bien”, et je partis. La nuit tomba. La lune brillait et je marchai dans les marécages, le sol était marécageux. J’arrivai à *Tawayamuin*, je vis la maison, et je ne dis rien, je continuai. J’arrivai chez l’autre, j’avais très soif et je frappai à la porte : “Dormez-vous ?”. “Oui, d’où viens-tu ?”. “Je viens du nord est. Je suis arrivé ici parce que j’avais très soif”. “Lève-toi et donne un peu d’eau à ce wayuu”, dit-il à l’une de ses filles. La fille sortit, ses seins étaient déjà formés, elle était presque une jeune femme, elle portait une *sirrapu* [pagne féminin], et elle me donna à boire. “D’où viens-tu ?”. “Du nord-est”. “Il est presque arrivé chez toi. Tu en es proche. Tu dois encore passer Kapuai et Hupu. Après, tu es arrivé chez toi”. “Yoluha sait où je vis”, pensai-je. Il était environ quatre heures du matin, le jour commençait à poindre. J’arrivai chez moi ensuite. Je vis ma mère : elle était pliée sur moi, avec les cheveux qui tombaient en avant. Elle tenait sa main sur mon ventre, là où cela me faisait mal, elle s’était endormie. Je me réveillai ; elle dormait, pliée en avant. Je dis : “Mère, mère !” “Qu’y a-t-il ?”. “J’ai très soif, je suis revenu”. Je ne sentai plus la douleur, je me sentai rajeuni (*himañ*), je ne sentai plus de malaise (*ayuli*), je me sentais bien et la douleur que j’avais était partie. Ma mère me donna un récipient avec de la *chicha* [boisson légèrement fermentée à base de maïs]. “Donne-m’en encore”, et je lui en demandais encore et encore. “Est-ce que c’est parce qu’il est en train de mourir ? Comment te sens-tu ?”. “Je suis déjà revenu (*alejuchpa taya*). Je me sens bien. Je viens de SAAMATUI, un *wanülü* m’a amené jusqu’à EMEHUI. Je partis ensuite, mon père (*taatchon*) me chercha là-bas, et il m’emmena et maintenant je me sens bien, j’ai juste faim. J’ai ici une poule. Je la mangerai”. Il était minuit. C’est ce qu’il m’arriva une fois, c’est cela le travail de la chamane (*outsu*), c’est ce qui m’arriva à cause d’un *wanülü* qui me tira dessus. C’est tout (*balabasu*). (Entretien avec Yaco Uriana réalisé en wayuunaiki dans la localité de Guasima le 31 janvier 2005).

Nous limiterons l’analyse de ce texte aux seuls aspects dont la considération est indispensable à l’argumentation présente. À la question sur la différence, déjà enregistrée par Perrin (1982, 2001), entre les maladies qui apparaissent suite à la rencontre d’avec un mort (*Yolubasirra*) et celles, généralement plus graves, dues à la rencontre

d'avec un "esprit prédateur" (*Wanülüsirra*), l'interlocuteur répond tout d'abord en connectant certains symptômes précis, de gravité variable, à la rencontre avec certains types de *yoluba*, dont la victime devient 'victime', 'proie' (-*sirra*). En réalité, comme cela apparaît avec l'emploi des termes *yoluba* et *wanülü* dans l'ensemble du texte, la personne qui parle tend d'un côté à les attribuer au même genre d'agent pathogène (l'état de fort malaise physique qui le frappe est au début du discours attribué à un *yoluba*, et à un *wanülü* à la fin) et, de l'autre, à les distinguer selon la gravité plus ou moins importante des symptômes par lesquels la maladie se manifeste³⁵.

Quoi qu'il en soit, à ce moment de la narration, la personne qui parle insère ce que l'interprète bilingue qui nous accompagnait a appelé le récit d'une 'expérience'. Celle-ci fait irruption dans la narration comme souvenir spontané, dans lequel le narrateur associe le moment de l'apparition de la maladie avec celui du traitement qu'entreprend la mère, une 'chamane' (*outsu*). En accord avec les conceptions thérapeutiques wayuu, elle 'fait chanter' ses esprits auxiliaires dans le but de récupérer l'âme du malade (son fils).

Il est important de noter comment, dans le développement du discours, immédiatement après l'introduction de la référence à sa propre expérience de maladie et de traitement, le locuteur fait suivre un énoncé 'objectivant': "Seules les *outsu* peuvent soigner cela". À son tour, l'attribution d'une valeur assertive à cette affirmation apparaît fortement liée à l'intention déclarée, qui a lieu tout de suite après, de vouloir raconter son expérience personnelle ('*tamana*' est la forme préfixée de la première personne du singulier du même verbe (*maa*) de laquelle dérive la forme impersonnelle *musü*, citée précédemment). Ce récit part de la description des circonstances qui accompagnent la rencontre avec l'agent pathogène. Nous pouvons noter qu'elles sont conformes à celles décrites dans de nombreux récits 'mythiques' enregistrés par Perrin : la battue d'un chasseur 'excessif' ; le fait de boire avec des *alibuna*, soldats de surcroît, dont on suppose l'identification, d'ailleurs habituelle, avec les *wanülü* et les *yoluba*.

Suit alors la description de la maladie, provoquée par le 'coup' reçu de l'agent pathogène : grande faiblesse (dont nous pouvons déduire qu'elle est liée à une forte fièvre), alternance d'états d'insomnies et de sommeil agité par les rêves. Le narrateur raconte comment, dans ces derniers, il peut en effet se voir ou, plus précisément, il peut voir son âme (*ain*) attirée par le monde des morts, des *yoluba*, par l'un d'entre eux, celui qui l'avait frappé.

Par rapport à la femme-épouse de l'*Eurydice Goajiro*, figure caractérisée par une forte ambivalence³⁶, les amphytrions du narrateur sont, bien qu'il s'agisse de morts, des présences familières plus rassurantes et protectrices : les grands-parents et le père. Dans les deux récits, la personne humaine qui en est le protagoniste accepte les offrandes alimentaires qui lui sont faites par ces personnages. L'aspect du monde des morts et les

situations qu'ils présentent (par exemple : le banquet funèbre et l'ébriété des *Yoluba*) sont en partie analogues à celles de l'*Eurydice*, bien qu'avec certaines variations spécifiques (par exemple : l'accent mis sur la distinction permanente entre 'riches' et 'pauvres')³⁷.

Dans le récit que nous avons enregistré, il est recommandé au narrateur de s'abstenir de boire avec les *yoluba*. Ce détail, qui n'est pas directement présent dans l'*Eurydice* (où le protagoniste, au contraire mange et boit avec les *yoluba*, mais doit cependant s'abstenir de regarder *Pulowi*, c'est-à-dire une figure qui est absente ici, bien qu'elle soit indirectement impliquée comme Maîtresse du gibier, qui punit souvent les chasseurs 'excessifs', par l'intermédiaire des *wanülü*, ses 'émissaires'), correspond par contre à l'abstinence alimentaire et sexuelle du récit *Pulowi et le chasseur de cerfs*.

L'absence d'un segment de discours correspondant à la troisième partie de l'*Eurydice Goajiro*, celle marquée par la rencontre du protagoniste wayuu avec *Huyá* et *Pulowi*, coïncide par contre avec un 'étirement' du récit du 'voyage de retour'. Le premier 'passeur' n'est pas un animal (l'araignée), comme dans l'*Eurydice*, mais un *yoluba* ami. Le narrateur parle à ce moment-là de la rencontre avec un autre mort aux intentions bienveillantes. Celui-ci a par ailleurs une particularité qui le lie au protagoniste de *Pulowi et le chasseur de cerfs* : il utilise du tabac, comme les chamans qui ramènent les âmes dans le monde et le corps des 'vrais' êtres humains : les vivants.

Le retour à la condition de personne saine (*anashi*) se fait graduellement. Cette gradation est marquée soit par le passage des terres 'lointaines' (*sabuin*) où arrivent les chamans et qui avaient été traversées à l'aller (*Emehui* et *Saamatui* sont des noms employés par les chamans dans les chants pour indiquer les lieux par où ils passent durant le trajet qui mène au monde des morts), aux localités de 'ce monde' (*Ulachi*, *Tawaya*, *Hupu* sont tous des noms de lieux existant réellement) situés sur le 'chemin du retour' du narrateur ; soit par l'humanisation progressive des personnages qu'il rencontre sur sa route : après un spectre, qui ressemble de façon significative à un *alibuna* corpulent qui refuse de lui donner à boire et à manger (ce qu'il obtient uniquement grâce à la femme 'wayuu' du spectre), et le dépassement d'un Wayuu particulièrement agressif (comme le sont les esprits prédateurs *wanülü*), c'est une jeune femme à la fois wayuu et *yoluba* qui se montre disposée à satisfaire la demande de boisson.

Le rapprochement de l'âme du narrateur à sa propre demeure (dans le sens de 'maison' comme dans celui de 'corps') et la description de la façon dont il 'se voit' alors qu'il est assisté par sa mère ne met pas simplement en évidence le terme du voyage onirique du narrateur, mais son lien avec la réussite de l'action thérapeutique 'chamanique' qu'elle entreprend, qui amène finalement non seulement au 'réveil', mais au retour en force du fils. Le récit se termine (*balabasi*) de façon significative avec une phrase qui, par sa construction syntaxique et par la trame thématique, fait penser à celle initiale sur laquelle nous nous

sommes arrêtés précédemment : “C’est ce qui m’arriva une fois, c’est cela le travail du chaman, c’est ce qui m’arriva à cause d’un *wanilü* qui me tira dessus”. En alternant l’utilisation d’une forme où est présent le pronom de la première personne (*tamuin* : ‘à moi’) avec une forme substantivée à la troisième personne, l’énonciateur souligne en effet la dépendance réciproque qu’il y a entre le domaine ‘subjectif’ de l’expérience personnelle et le domaine ‘objectif’ de l’ordre cosmologique dans lequel s’insèrent les principes ‘chamaniques’ du traitement de la maladie.

6. Les discours sur l’identité et sur la pratique chamanique

La trame comme l’articulation formelle de cette narration d’une expérience autobiographique dans laquelle la maladie, le rêve et la pratique thérapeutique apparaissent indissolublement interconnectés, confirment les observations de Perrin à l’égard des liens étroits qui existent chez les Wayuu entre les modes de ‘mise en discours’ et d’interprétation de ces domaines et les formes du ‘récit mythique’.

Les différentes lectures théoriques du phénomène que certains linguistes appellent le *pronominal shifting* sont certainement utiles pour interpréter le passage de la troisième personne des ‘récits mythiques’ à la première personne de la narration d’une expérience ‘autobiographique’. Il est en effet plausible de penser que dans les genres narratifs, le choix de la première personne soit lié à la volonté d’exprimer « a subjective sensibility » de la part de celui qui parle, en l’associant avec le « recounting the memory of direct sensory experience » (Urban 1991: 88 et 115). Cette utilisation renforce en outre ‘la prise en charge’ de la véracité de ce qui est raconté en opérant une ‘actualisation’ des « éléments indicels de l’énonciation [...] qui produisent l’“histoire” : le sujet avec son temps et son espace propres » (Calame 2000b, 2^e éd.: 18-19).

Nous pouvons supposer que dans le cas en question, un autre élément soit présent, et que Perrin avait déjà relevé à propos des narrations ‘mythiques’ dans *Le Chemin des Indiens morts* : l’intention, face à une question objectivante de l’interlocuteur ethnographe *alibuna*, sur les agents de la maladie, de mettre en évidence la subjectivité particulière de la conscience sur cet aspect. Même dans ce cas, cette subjectivité n’est pas seulement celle de l’individu, mais celle d’un *point de vue wayuu*.

Sous bien des aspects, ce que cette narration souligne est donc une situation non dissemblable de celle décrite par Gow chez les Piro de l’Amazonie péruvienne, où les « narratives of personal experience are the most certain of stories. The narrator is the living witness of the events described, and the wider ramifications of those events may be known to the listeners from their own personal experience », tandis que les ‘mythes’, dans le sens de narrations sur des agents et des événements

essentiellement extra-humains, « are the least certain of all narratives, for by definition nobody witnessed the events narrated » (2001: 82).

Comme nous l’avons vu, dans le cas wayuu, il existe un ensemble de procédés discursifs entre ces deux pôles, qui permettent de marquer le statut épistémologique des histoires dans lesquelles le narrateur rapporte des faits dont il n’a pas lui-même eu l’expérience personnelle. Plus particulièrement, la présence d’un être ‘humain’ est considérée comme un indice de *vraisemblance* de l’histoire racontée. La véracité qui lui est attribuée comporte généralement la citation, par celui qui raconte ou qui la commente, d’un être humain connu personnellement et auquel sont arrivées les mêmes aventures ou des aventures analogues. L’identification de ce médiateur légitime de l’information avec les ‘vieux’ (aussi bien dans le sens de personnes vivantes plus âgées de celui qui parle que dans le sens de personnes appartenant à des générations antérieures à celles des personnes en vie) dépend aujourd’hui de l’autorité reconnue à ces agents, et est donc moins univoque et fréquente, mais sans être pour autant absente.

À l’intérieur de ce cadre des formes de témoignage, le recours à la première personne ne contraste pas mais s’intègre avec l’hypothèse de Taylor (1993) citée plus haut, selon laquelle parmi de nombreux groupes amérindiens, l’attribution de véracité aux faits qui impliquent des êtres extra-humains, est liée à l’élimination tendancielle, dans le discours qui s’y rapporte, de toute trace sémiotique de ce qu’elle appelle une ‘utilisation intentionnelle du langage’ de la part de l’énonciateur. Dans le cas de la narration précédente, le ‘moi témoin’ du narrateur est en effet, pour utiliser la terminologie d’Urban (1981, 1991), un ‘moi’ associé à un discours éminemment « patient-centric »³⁹. Comme nous l’avons dit, il s’agit en effet du récit d’une expérience personnelle où, en accord avec les conceptions wayuu, la personne humaine est toujours un ‘sujet patient’ du fait que d’autres sujets la font ‘agir’. Dans le récit, cette position est marquée au point de désarticuler l’unicité du “je”, qui est soit le narrateur qui se souvient, soit l’une de ses composantes particulières, son ‘âme’. Cette dernière est en effet clairement distincte de la composante ‘corporelle’ du “je”, comme cela apparaît évident par le fait qu’à la fin du parcours onirique raconté, “je” se voit lui-même dans les bras de sa mère⁴⁰.

Il s’agit donc d’une expérience autobiographique dont le récit doit être interprété en se souvenant que la conception du sujet et de la personne humaine qui s’y exprime est très différente de celle de l’unité et de l’*agency* autonome du sujet et de l’individu dominant dans l’histoire de l’autobiographie moderne. Selon la proposition avancée par Terence Turner (1988) et reprise par Carlos Fausto, nous sommes en effet face à une conception répandue dans les cultures indigènes de l’Amazonie, où « la praxis humaine n’est pas reconnue comme condition, en soi et pour soi, de la transformation sociale » (Fausto 2002: 84)

et, nous ajoutons ici, *personnelle*. Fausto soutient que dans ces contextes « d'une part les concepts d'action et de capacité d'action [sont] liés au problème de la production de transformations dans un monde [...] qui n'est pas vu comme étant conventionnel et arbitraire et, que, d'autre part, l'action transformatrice [dépend] de l'interaction avec des êtres pouvant être sujets sans être proprement humains » (2002: 85).

Cette conception de l'action transformatrice, rencontrée chez de nombreux groupes amérindiens, serait donc bien éloignée de la conception hégémonique de la pensée occidentale où domine « l'assimilation de la notion de capacité d'action (*agency*) à un "faire" transformateur qui est vu comme la capacité des êtres humains (en tant qu'humains) à produire des changements dans le monde conventionnel des "ordonnances sociales" » (*ibidem*). Selon cette interprétation, ce n'est donc pas un hasard si, tandis qu'en Occident le développement de la distinction entre le mythe et l'histoire comme genres de récit implique que « là où se reconnaît la capacité d'action des humains dans leur attributs ordinaires, on identifie un récit historique » (2002: 84), dans les Basses Terres sud-américaines, les narrations concernant des événements de changement arrivés aux êtres humains deviennent rarement l'objet d'un discours spécifiquement 'historique' car il est explicitement distinct du discours 'mythique'⁴¹.

Nous pouvons par ailleurs supposer que c'est également pour cette raison que dans cette aire culturelle, le 'moi témoin' ne s'associe rarement à des formes narratives qui se rapprochent, dans le sens occidental moderne, à un véritable discours autobiographique⁴². Pour la même raison, même dans le cas de la narration d'expériences personnelles, il est probable que le recours au 'moi' dans l'énoncé ne soit, selon les termes de Severi, 'convaincant' que lorsque les événements racontés impliquent que de telles expériences ont eu lieu suite au contact ou à la rencontre avec la sphère de l'extra-humain. En d'autres termes, si d'un côté, comme nous l'avons vu, la narration d'événements concernant des êtres extra-humains tend à être reconnue comme véridique uniquement lorsqu'un sujet humain y prend part, que ce soit de façon directe ou indirecte, de l'autre, il semble que la première personne puisse être utilisée pour argumenter la véracité de ses propres expériences uniquement lorsqu'elles impliquent un contact ou une rencontre avec la sphère 'extra-humaine'.

Dans le récit que nous avons analysé, le lien que le narrateur établit, en parlant de son expérience personnelle, entre la souffrance d'une maladie, un événement onirique et un parcours de traitement qui aboutit à la guérison, est évident. Nous avons vu que ce traitement comporte l'intervention d'une thérapeute qui, avec l'aide de ses esprits auxiliaires, cherche à récupérer l'âme du patient qui s'est détachée du corps. Sans entrer dans les controverses sur l'utilisation du terme, il est habituel, même chez les ethnologues américanistes, d'associer

cette façon de lier rêve, maladie et activité thérapeutique avec un système de conceptions et de pratiques auquel correspondrait une véritable catégorie typologique : le chamanisme⁴³. Dans les systèmes pouvant être attribués à cette catégorie, le rêve en tant que condition du sujet humain est quelque chose qui, du point de vue de l'*agency* leur étant reconnue, a des connotations intermédiaires entre celles associées à la souffrance d'un malaise, et celles de médiation active associées à la pratique chamanique. Comme le montre Perrin (2001), le cas wayuu, où le fait de 'recevoir de bons rêves' est l'une des conditions pour devenir *outsu* (à savoir un thérapeute capable d'utiliser le tabac et surtout de 'faire chanter' ses esprits dans le but de récupérer l'âme du malade), peut s'inscrire au sein de cette typologie.

En ce sens, Fausto suggère que chez de nombreuses populations natives de l'Amérique du sud, « l'équivalent indigène de ce nous appelons "capacité d'action historique" (*historical agency*) serait ainsi l'action chamanique sur le monde » (2002: 85). Taylor arrive elle aussi à une conclusion proche de celle-ci dans son analyse des modes par lesquels les événements historiques pouvant être attribués au contact des Blancs sont représentés à l'intérieur de l'univers discursif jivaro. Notant que chez les groupes Jivaro, l'unique domaine de discours indigène dans lequel les 'Blancs' ont une quelconque importance est celui des chants de guérison chamanique, Taylor soutient en effet que cela est dû à l'assimilation de l'histoire des contacts avec ces derniers à une maladie qui fait subir « une interminable et douloureuse transformation ». En d'autres termes, tant l'expérience de la maladie que celle du contact avec les Blancs seraient conçues « essentiellement sous les espèces d'une expérience de la métamorphose, et c'est cette métamorphose subie par le patient qui suscite en réponse l'élaboration, à des fins thérapeutiques, d'une transformation correspondante, positive celle-là, du chaman en étranger et plus particulièrement en Blanc » (Taylor 1997: 87).

Cependant, dans le cas wayuu, comme par ailleurs dans de nombreux autres contextes amérindiens, la position du chaman est bien celle d'une personne humaine dotée d'une 'capacité d'action' particulière, mais toujours au sein d'une position de simple intermédiaire entre le monde humain et le monde extra-humain. Celui-ci est « un *récepteur*, dans le sens physique du terme » (Perrin 2001: 169, mis en évidence dans le texte). Cette position, ambiguë et précaire à la fois, concorde avec l'emploi – non seulement dans les chants et dans les autres actions linguistiques liées à la pratique thérapeutique, mais également lorsqu'il/elle (comme l'a noté Perrin, la majorité des chamans wayuu sont des femmes) parle de lui/elle-même dans le contexte d'une communication 'ordinaire' – de procédés grammaticaux spécifiques par lesquels le chaman fait référence à lui-même et à son rôle. En analysant le récit dans lequel le célèbre *outsbi* wayuu Setuuma Pushaina (Perrin 2001: 101-109), revit les étapes qui le

font devenir chaman, Perrin note en effet « [qu'] en parlant de lui, il disait "il" ou bien "nous" exprimant ainsi, comme tous les chamans, qu'il n'était pas "une personne seule". [en effet] un ou plusieurs esprits auxiliaires, un ou plusieurs *wanilii* dictent leurs paroles. [...] par leur truchement, la communication humaine avec le monde-autre est maîtrisée, systématique. Le hasard le cède au volontaire » (2001: 102 et 114-145).

En ce qui concerne les caractéristiques du chant chamanique (*eirraha*) en tant que tel, Perrin individualise trois composantes : « une est un pseudo langage, incompréhensible du public et du chaman lui-même. La seconde est formée de mots spéciaux, accessibles à "ceux qui savent", les chamans et leurs familiers. Ces mots anticipent les "demandes en clair" que le praticien adressera à la famille du malade pour satisfaire les "exigences" de ses esprits. La troisième consiste en soufflés, en interjections qui traduisent la peine du chaman, sa soumission au monde-autre, qui sont le prix à payer pour communiquer avec lui. Par analogie, ils signifient aussi la souffrance du malade, qu'il faut tenter de contrôler et de réduire » (2001: 173-174).

Si ces caractéristiques avaient amené Perrin à exclure les chants chamaniques du corpus narratif analysé dans *Le Chemin des Indiens morts*, elles deviennent par contre importantes pour le point de vue mis en avant dans *Les Praticiens du rêve* : celui de la production de sens liée à la croyance en leur efficacité thérapeutique (Perrin 2001: 175). De ce point de vue, nous savons que dans le cas des chants chamaniques Kuna, qui avait déjà été au centre de la célèbre discussion de Lévi-Strauss au sujet de 'l'efficacité symbolique' (Lévi-Strauss 1949), un lexique totalement distinct de celui ordinaire est utilisé. Par ailleurs, comme l'a noté Severi (2007), le chaman, avant même de raconter le voyage qu'il entreprend – ou que ses auxiliaires entreprennent – expose minutieusement, à la troisième personne, les gestes et les actions qu'il accomplit avant de commencer son chant⁴⁴. Il faut malgré tout observer que les chants chamaniques Kuna forment un genre de discours très formalisé, dont le contenu verbal change peu et n'est pas soumis à l'arbitraire de l'énonciateur. Nous avons vu que les chants chamaniques wayuu présentent des caractéristiques considérablement différentes et que la façon dont le chaman wayuu fait référence à lui-même et à son activité n'exclut pas par ailleurs l'emploi de la première personne du singulier.

Nous n'avons pas ici les éléments pour vérifier s'il existe, dans les univers discursifs amérindiens, une corrélation générale entre l'utilisation d'un "je" dans les performances discursives liées à des actions thérapeutiques, et l'absence de restrictions fortes dans la variation de leur contenu. Comme nous le montrerons maintenant, nous pouvons toutefois observer que dans le cas des chamans wayuu, le "je" est utilisé pour parler de soi lorsque l'on veut mettre l'accent sur les aspects d'une

expérience vécue qui s'associent à ce rôle et à cette activité (ici aussi, surtout quand celle-ci est décrite et racontée à un interlocuteur *alibuna*). L'emploi de la première personne semble par ailleurs être lié à la communication de la condition particulière de précarité et d'imprévisibilité du destin personnel, qui découle de la contiguïté particulière avec la réalité *pulashi* des sujets extra-humains.

Ce dernier aspect apparaît clairement dans l'extrait de l'entretien que nous avons enregistré, dont, par souci de brièveté, nous ne reportons ici que les parties importantes à l'argumentation, mais dont nous avons gardé les différents plans référentiels introduits par celui qui parle. Il s'agit d'un 'vieux' qui, bien qu'il ne soit pas devenu *outsbi* – statut spécifiquement associé à la capacité de chanter avec ses propres esprits auxiliaires (*aseyu*) – est souvent consulté en tant que thérapeute car il est un 'bon rêveur', qualité que les Wayuu désignent par le terme *alii* (cf. Perrin: 122). Au début de l'extrait rapporté ici, il s'adresse à nous :

... Si tu meures, je te rencontrerai, parce que tu as connu notre terre, nous t'avons connu. Par contre, nous, puisque nous ne connaissons pas ta terre, nous n'irons pas te voir une fois que nous serons morts. [...] Je suis allé sur ces terres, deux ou trois fois. Elles sont loin, au-delà de la mer (*wané sáata palaaka*). Là j'y ai rencontré les parents de Kasuchon, de Katunasu, le père de Katunasu rendait visite à la vieille Enuwa, j'ai même rencontré Celmira Robles⁴⁵. Sur ces terres, il y a des sentinelles (*koukkayasu*) pour capturer ceux qui arrivent et ne pas les faire revenir. Nous qui sommes allés là-bas, nous les avons vues, elles sont nues (*masheinyusu*), armées de bâtons, de machettes et de harpons, elles poursuivent les personnes. Parmi ces gardes, il y avait une connaissance de Musichi. Il me regarda : "c'est un ami" ; et c'est ainsi qu'ils me laissèrent entrer. Les gens ne reviennent pas de ces terres (*malehale alube*). J'y suis allé trois fois, parce que je fais des rêves bons (*aná*), ce n'est pas facile de m'attraper (*attaula*). Ceux qui font de mauvais rêves se font attraper, ils sont comme les aveugles : le rêve est un sentier. Le *yoluba* qui lui fait faire de bons rêves l'emmène ensuite avec lui (*nusabuin*, de *asaba* = "emmener avec soi"). C'est le même rêve qui le cherche. Par la suite, le *yoluba* peut le tuer (*ouktushbi sutuma*). Notre grand-mère chantait *hayeechi* de l'*outsu*, dont voilà le contenu (*suluka*) : "Nous ne sommes plus ici, nous sommes allés loin pour les récupérer [les âmes]. Nous sommes déjà loin, à Saamatui, Sawanou, à Halekenu, pour les rejoindre. Nos âmes sont déjà loin, nous ne sommes déjà plus ici, nous sommes partis"⁴⁶. C'est ce que disait ma grand-mère avant de mourir. Elle ne voyait déjà plus les malades. Ce furent les *yoluba* qui emmenèrent notre grand-mère, les *aseyu* qui étaient avec elle, ceux là même qui la faisaient chanter. C'est ce qui arrive avec les *outsu*. Elles ne sont pas conduites à la

mort par un autre *wanülü*, mais par celui avec qui elles chantent. Cela arrive parce que leurs demandes ne sont pas satisfaites. L'*aseyu* auquel est confié le traitement (*ouktabitusuka*, “celui qui est responsable de la guérison”) se met alors en colère, s’ils ne lui reconnaissent pas ce qu’il vaut. Parce que le Wayuu qui chante et rêve bien ne tombe pas malade. Ce sont les *aseyu* qui le tuent par la suite, ceux là même qui le font chanter et qui lui permettent d’arriver sur cette terre où nous pouvons voir les Wayuu morts ; c’est une terre comme celle-ci, leurs maisons y sont réunies, mais ce n’est pas cette terre, c’est la terre des *yoluba*. C’est ce qu’ils nous ont transmis (*musu tü wakuoipa*). (Carlos ‘Chieta’ Epieyu, 75 ans environ, 15 décembre 2005, Guasima, wayuunaiki).

Nous laisserons au lecteur le repérage aisé des connexions, du point de vue de la scène et des sujets impliqués, qui existent entre ce passage et la narration de l’expérience de la maladie qui a été rapportée précédemment. Il faut par ailleurs y noter que l’insistance sur le pouvoir de vie et de mort que ses esprits auxiliaires (les *aseyu*, identifiés ici aussi bien avec les *wanülü* qu’avec les *yoluba*) gardent toujours sur le chaman, s’explique ultérieurement puisque que dans le récit intitulé *Pulowi et le chasseur de cerfs*, le protagoniste humain (qui, comme nous l’avons vu, est représenté par des caractéristiques qui rappellent immédiatement l’activité chamanique, comme l’usage du tabac), malgré le fait qu’il se retrouve investi d’un pouvoir spécial suite à la rencontre avec *Pulowi* (le succès à la chasse qui lui était refusé auparavant), il ne peut de toute façon pas échapper à son destin de mort. En effet, la source de ce pouvoir implique toujours la dépendance à une intentionnalité non humaine, qui ne peut être ‘domestiquée’ que provisoirement, sans pouvoir en abolir les implications mortelles finales.

Du point de vue des marques grammaticales, nous retrouvons une alternance d’énoncés à la première personne (du singulier et du pluriel), à travers lesquels le locuteur exprime les caractères d’une expérience vécue et d’un témoignage personnel de ce qu’il rapporte, et d’énoncés assertifs, de caractère impersonnel, qui en souligne par contre la portée cosmologique et donc supra-individuelle (“Les gens ne reviennent pas de ces terres” ; “Parce que le Wayuu qui chante et rêve bien ne tombe pas malade” ; “Ce sont les *aseyu* qui le tuent par la suite...”).

Il semble donc que dans le cas wayuu, la prise en charge de la vérité d’un récit requiert l’utilisation des tous les deux procédés. Mais il est également important de relever que dans ce discours, la valeur véridique de ces procédés de présentation des faits décrits semble subordonnée à l’accord de ces derniers avec la source indiquée dans la clause finale : “c’est ce qu’ils nous ont transmis” (*musu tü wakuoipa*). L’élément qui en dernière analyse a la fonction de validation du statut épistémolo-

gique du discours est donc, du moins dans ce cas précis, l’autorité reconnue à la ‘tradition’ de la communauté d’appartenance.

7. Conclusions

En partant de la constatation de la rareté du discours autobiographique ou même simplement ‘historique’ (dans le sens que ces classifications ont acquis en Europe) chez les groupes indigènes des Basses Terres Sud-américaines, nous avons cherché à questionner les rapports qui existent chez les Wayuu entre les procédés d’évidentialité du statut épistémologique des discours portant sur le monde extra-humain, le rôle qu’y joue la citation d’un témoignage spécifiquement ‘humain’, et la position de l’énonciateur au sein du discours. Nous avons montré plus particulièrement comment sont utilisés, chez les Wayuu, certains procédés répandus dans toute la zone indigène sud-américaine. Ils consistent en effet en l’introduction d’un médiateur de l’information entre l’énonciateur et le discours de référence dans l’énoncé. Contrairement à ce que soutiennent Desclés et Guentchéva, le recours à cette forme « [d]’énonciation médiatisée » n’implique pas nécessairement une intention de désengagement de l’énonciateur par rapport à la ‘prise en charge’ de la vérité de ce qui est rapporté. Un tel procédé semble au contraire être lié aux conceptions des rapports entre le langage et la vérité répandues dans la zone, où la vérité du discours est souvent marquée par l’élimination tendentielle de toute marque d’intentionnalité propre à l’énonciateur. Dans le cas Wayuu, une telle conception permet également de rendre compte des cas où l’énonciateur fait référence à une expérience personnelle en la racontant à la première personne (non seulement du singulier mais également du pluriel).

Par ailleurs, parmi les marqueurs sémiotiques du statut épistémologique du discours, il est nécessaire d’inclure le statut ontologique des sujets, que ce soit ceux auxquels il est fait référence ou ceux dont le témoignage est rapporté. L’effet de vraisemblance, sinon de vérité, apparaît en ce sens lié à la présence de sujets d’identité ‘wayuu’, c’est-à-dire ‘humaine’ selon les termes de l’ontologie native. D’autre part, l’interprétation d’une vaste gamme de faits et d’événements concernant les êtres humains implique la référence à des sujets de nature ‘extra-humaine’, puisque c’est essentiellement à des êtres de cette ‘nature’ qu’est attribuée une véritable ‘capacité d’action’ (*agency*) et le pouvoir d’induire des transformations du soi, que ce soit celui personnel ou celui d’une ‘collectivité’.

Enfin, la valeur qui, au sein de ce domaine de discours, est attribuée aux clauses introductives et conclusives qui identifient la source première de ce qui est rapporté dans le savoir varie selon l’autorité reconnue à cette source. Cela constitue un élément qui, chez les

Wayuu comme chez d'autres groupes indigènes sud-américains, est aujourd'hui toujours plus controversé, car il peut être identifié non seulement aux 'vieux' ou aux 'Blancs', mais également aux jeunes leaders d'organisations indigènes, avec l'école, avec la 'culture' indigène redécouverte, essentialisée et réinventée dans un but politique⁴⁷.

Nous voulons clore cette exposition avec quelques notes rapides sur les discours narratifs dont le sujet est exclusivement 'humain' dont, dans le cas wayuu, font également partie certains exemples récents d'écriture autobiographique. Nous pouvons en effet nous demander si et dans quelles mesures les procédés de mise en discours du témoignage d'événements qui impliquent le monde 'extra-humain', caractérisent également, dans le cas wayuu, ces genres de production discursive. Dans cette perspective, il faut évoquer, même rapidement, les procédures judiciaires, qui ont aujourd'hui encore une grande importance chez les Wayuu. Il s'agit, en effet, du contexte de performance discursive, où de nombreux spécialistes de la Grèce classique (Calame 2005 ; Darbo-Peschanski 2007) tendent aujourd'hui à y individualiser le terrain de culture pour le développement des formes du témoignage qui sont à l'origine du discours historique en Europe. Comme nous l'avons déjà évoqué, le développement de l'élevage chez les Wayuu et la participation aux circuits de contrebande ont créé, dès le XVI^{ème} siècle, des conditions favorables à l'acquisition, par un grand nombre de personnes, d'un surplus de biens (le bétail en premier lieu) pouvant être accumulés et échangés. Ces conditions, en plus du maintien jusqu'à une époque récente de la semi-autonomie politique de la population indigène installée à l'intérieur de la péninsule de la Guajira, ont à leur tour stimulé le développement de formes d'indemnisation du dommage basées sur une quantité déterminée de biens, négociée entre les groupes de parenté en conflit. Ces formes n'ont pas amené la disparition de l'institution de la vengeance (encore très répandue aujourd'hui à l'intérieur du territoire indigène), mais celle-ci constitue aujourd'hui l'option choisie uniquement dans les cas où, à la gravité du dommage subi (par exemple, un homicide volontaire) vient s'ajouter le refus préjudiciel, d'une ou des deux parties, d'entreprendre des négociations pour trouver une solution.

Chez les Wayuu, tout dommage (d'un incident à un vol, d'un homicide à un différend territorial) subi par une personne pour lequel il est possible d'identifier chez un être humain qui en a la responsabilité objective, génère un conflit entre le groupe de parenté de cette personne et celui de la victime. Lorsque l'une ou les deux parties ont l'intention de chercher une solution non-violente, le chef (*alaiila*) de l'un des deux groupes envoie un *putchipü* (*putchi* signifie "dispute, conflit") chez le chef du groupe adverse, c'est-à-dire un intermédiaire juridique, pour demander ou offrir une indemnité en biens (dans le passé : bétail et bijoux ; aujourd'hui, et de plus en plus fréquemment, de

l'argent) comme dédommagement. Le *putchipü*, souvent nommé par le terme espagnol *palabrero*, commence alors à faire la navette entre les territoires des deux groupes et à 'parlementer' avec les personnes qui en sont les autorités politiques, à la recherche de l'accord. Comme le note Guerra (2001), même si son rôle, sur le plan formel, est celui d'un pur intermédiaire, dans certains cas, il devient en effet un 'médiateur', revêtant donc un rôle plus actif que celui de simple porte-parole⁴⁸.

Ce n'est que lorsqu'une volonté de conciliation est acceptée par les deux camps que les membres du groupe auquel appartient la personne qui a causé le dommage, accompagnés du *palabrero*, se rendent sur le territoire du groupe de la victime. À cette occasion, les parents les plus éloignés, du responsable et de la victime du dommage, accourent également, alors que les deux personnes concernées (si elles sont en vie) n'y participent pas. Les deux groupes se réunissent tout d'abord en deux campements différents et ce n'est que lorsque le *palabrero* résume le cas et formalise les demandes et les propositions d'indemnisation qu'ils se réunissent. Cette articulation indirecte des procédures judiciaires pour la gestion d'un conflit est renforcée par la présence et l'intervention d'un ensemble de personnes qui n'appartiennent pas aux groupes des parents en conflit : outre le *putchipü*, des auditeurs (*apabushi*) et, surtout, des 'témoins' notoires, non seulement des faits débattus mais de leurs antécédents, auxquels il est fait référence par les termes *oupalabachikai*, ("celui qui a vu de ses yeux") ou *ebechishikai* ("celui qui était là").

La succession continue et l'enchevêtrement de ces conflits à l'intérieur d'une aire territoriale et démographique relativement limitée fait de l'exercice de ces rôles (à bien des égards de contenu proche à celui qui, dans la Grèce Antique, était de l'*istor*), généralement assumés par des personnes âgées et d'autorité reconnue, un mécanisme-clé de la transmission de la mémoire historique relative aux événements internes à la société Wayuu.

Par l'impact fort qu'elles ont sur la vie des personnes et des groupes de parenté, le développement des vengeances, avec leur renouvellement fréquent au fil des années, constitue un autre terrain, encore plus important, de construction et de sédimentation de cette mémoire. Comme pour les groupes Jivaro (Taylor 1997), cette forme '[d]'histoire interne' est, contrairement à l'histoire des contacts avec les groupes externes (les 'Blancs' en particulier), au centre de narrations détaillées. Dans ce cas également, celles-ci ont souvent tendance à prendre la forme d'une énonciation médiatisée : à l'exception des parents proches, ce sont des vengeances des autres dont on parle et non de celles concernant son propre groupe matrilineaire.

L'emploi de la première personne n'a lieu que lorsque le récit d'une vengeance dans laquelle a été impliqué son propre groupe de filiation est inséré à son tour à l'intérieur de l'histoire de son origine (*sbiki*) et de sa dispersion

territoriale (*awalakawa*). Cette dernière est souvent un événement qui se vérifie suite à un conflit. Dans ce type de narration, qui se lie à la reconstruction des généalogies du groupe, le narrateur, comme dans le cas des discours du chaman sur son rôle, utilise généralement le pronom et le préfixe de la première personne du pluriel : (*wayá, w-*) pour souligner la dimension collective des événements racontés.

Au cours de notre recherche et de nos conversations avec les Wayuu, nous avons fréquemment constaté que l'énonciation d'un discours de contenu autobiographique commence précisément avec une présentation où ce contenu apparaît comme une sorte de développement de l'histoire du groupe matrilineaire auquel le locuteur appartient, par rapport à laquelle il n'arrive pas à trouver une pleine autonomie. Voici par exemple l'incipit d'une des narrations de contenu partiellement 'autobiographique' que nous avons enregistré : « voilà, je te dis maintenant mon ami *alibuna* qui es venu ici pour me connaître, pour savoir d'où je viens, qui je suis, mon origine, d'où viennent mes ancêtres, mes grands-mères » (*aní jolu tamana puntuin alijuna tatunajut aká pirraje taya, yajarruin taya, jarralin taya, teki tamaíwa ejerre wayuu laulayu tousbu*). (Sergio Cohen Epieyu, 59 ans, wayuunaiki et espagnol, 1/5/2004).

Nous n'avons pas la place ici pour faire la description et l'analyse des thèmes autobiographiques dans ces narrations. Ce qui est important pour l'argumentation présente est surtout la façon de marquer linguistiquement la pertinence 'autobiographique' du discours. De ce point de vue, dans l'entretien dont nous avons tiré le passage cité, comme dans d'autres réalisés en wayuunaiki, cette marque est constituée par l'expression *musü tü takuoipa*. Il s'agit donc de la même clause utilisée, comme nous l'avons vu, pour marquer la source spécifiquement 'wayuu' d'un discours (*musü tü sükuoipa wayuu*), dont elle ne diffère que par l'occurrence du préfixe de la première personne du singulier (*t-*) au lieu de celui de la troisième personne (*s-*; *j-* en wayuunaiki de la Haute Guajira). Une traduction possible de *musü tü takuoipa* serait donc "on dit (*musü*) comment je suis", "on transmet de moi". Il est donc évident que la forme grammaticale de cette locution a l'effet d'introduire une médiation entre l'énonciateur et l'information qu'il donne sur lui.

Au-delà de cela, il faut s'arrêter sur la stratification complexe de significations liées à la racine *akuoipa*, généralement utilisée dans des formes préfixées, telles que celles exposées plus haut. Nous avons vu comment Perrin le considère comme un « mot polysémique pouvant être rendu par "mode, manière" ou "conduit, procédé", ou "coutume" » (1996: 127). Dans ce qui reste encore le dictionnaire Wayuunaiki-Espagnol le plus complet (Jusay - Olza Zubiri 1988), au mot *aku'waijá* (il n'y a pas d'homogénéité entre les systèmes de transcription adoptés en Colombie et au Venezuela) il est donné comme traduction : "mode, conduite, destin, sort,

procédé ou discours, façon d'être ou de procéder des gens et des affaires". Deux autres linguistes d'origine wayuu, Pimenta Prieto et Perez Van Leenden, donnent comme traduction littérale : "Marcher avec fermeté" (1997). Cette traduction se base sur le dérivé *aku'waijá* de la forme *aku'wa*, traduite également par "mouvement, marcher, vitesse, opportunité de voyage ou d'une visite" par Jusay et Olza Zubiri, qui ajoutent ensuite : « c'est un mot très utilisé [...] et il indique la marche, le défilé ».

Qu'il soit utilisé dans la forme 'absolue' ou 'relative', le terme *akuo'ipa* s'associe par ailleurs à des caractéristiques spécifiques de temporalité. En effet, il peut être décomposé par la forme verbale *aku'wa*, qui peut être traduit, comme nous l'avons vu, par "marcher, être en marche", et par *-ipa* (contraction de *-irriipa*, *-itpa* dans la transcription de Jusay 2002). En wayuunaiki, il s'agit du suffixe de genre féminin (le genre n'est pas marqué en wayuunaiki) singulier qui s'utilise pour ce que les linguistes appellent le 'premier passé', où « le verbe exprime l'idée que l'action vient juste d'être faite, ou que le développement d'une activité précise a atteint une certaine étape » (Jusay 2002: 34). La traduction 'littérale' de la forme absolue du terme est en effet : "ce qui a continué, qui a avancé jusqu'à cet instant". La forme relative *musü tü takuoipa* peut donc être traduite par "on dit comment j'ai été jusqu'à cet instant".

Du fait de ses connotations, il n'est donc pas étonnant qu'aujourd'hui le terme *akuoipa*, surtout dans sa forme préfixée à la troisième personne (*sükuoipa*), s'utilise en wayuunaiki pour traduire la notion de "culture" propre à l'anthropologie moderne⁴⁹. Un seul et même terme est donc utilisé pour se référer aussi bien à une identité biographique individuelle qu'à une identité collective, qui semblent toutes deux conçues comme la construction d'une continuité entre le passé et le présent. Nous pensons qu'à cela est liée une caractéristique d'une grande partie de la production littéraire naissante, pour laquelle la critique a créé la locution « ethno-littérature wayuu » (Ferrer - Rodriguez 1998). Depuis environ vingt ans, les auteurs de certaines oeuvres narratives publiées, bien qu'ils soient d'origine wayuu, peuvent être considérés comme étant des 'métisses'. En effet, en Guajira, cette caractéristique identitaire est liée en réalité non pas tant à l'ascendance biologique de la personne (qui est de toute façon commune), qu'au genre d'éducation reçue (une éducation scolaire formelle de niveau supérieur ou universitaire) et du milieu de provenance (urbain).

Parmi les productions de ces auteurs, nous trouvons aussi bien des recueils de compositions poétiques (López Hernández 2002 ; Fernandez Silva 2007), qu'un certain nombre de romans ou de récits 'autobiographiques' (López 2001, éd. or. 1957 ; Siosi 2002 ; Montiel Fernandez 2001). Ces proses, aux yeux des habitants de la Guajira, évoquent en effet des événements et des personnages qui sont en lien direct avec l'histoire personnelle de l'auteur (comme c'est le cas pour le récit *Esa horrible cos-*

tumbre de alejarme de ti de Vicenta Siosi, raconté à la première personne)⁵⁰, ou avec l'histoire de sa famille (c'est le cas du roman *Los dolores de una raza* d'Antonio López Epieyu, du récit *El bonroso vericuento de mi linaje* de Siosi également, et du roman *Linajes* de Nemesio Montiel Fernández Ja'yaliyu). Au-delà de ce fait, l'un des thèmes récurrents au centre de ces oeuvres est celui de l'expérience du changement auquel une personne, ou son groupe de parenté, doit faire face suite à l'intensification de ses relations avec le monde des *alibuma*, des 'Blancs'.

L'une des manières possibles d'interpréter ces productions narratives est donc celle qui consiste à voir une forme de discours à travers laquelle les auteurs expriment leur condition de malaise face à leur identité de 'métisses culturels', partagés entre l'appartenance à deux mondes opposés et en conflit : celui des *alibuma* et celui des Wayuu. Ce qui y est souvent représenté est en effet un sentiment de scission personnelle entre le premier, dans lequel l'incorporation est racontée en termes de déracinement et d'un aboutissement incomplet, et le second, vu comme la véritable racine, authentique et qui ne peut être éliminée, mais vers laquelle un retour total est impossible. Sous bien des aspects, une telle scission représente donc l'opposé du sens de continuité biographique et collective exprimé par la notion de *akuoiipa*.

Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que, comme cela est le cas dans une grande partie de l'Amérique Latine (*Los ríos profundos* d'Arguedas est à cet égard exemplaire), même chez les Wayuu contemporains, le fait de raconter cette expérience difficile de construction de l'identité dans un monde dominé par la culture des 'Blancs', tend à s'exprimer dans des formes d'écriture qui se rapprochent plus au genre littéraire du 'roman' qu'à celui de '[l']autobiographie', telle qu'elle est définie par Lejeune (1996)⁵¹. Il reste à vérifier si, dans cette modalité de présentation 'médiatisée' du "je" autobiographique, nous pouvons encore y voir les traces des formes de témoignage propres aux récits sur des êtres extra-humains, ou bien s'il s'agit, dans le sens de Foucault, du résultat des formes de 'subjectivisation' de l'identité indigène (dont les personnes auxquelles celle-ci est attribuée cherchent aujourd'hui à en redéfinir le sens et la valeur) propres à l'Amérique Latine.

Notes

¹ Pour une première bibliographie sur les histoires de vie dans les Basses Terres Indigènes Sud-américaines, voir Cipolletti (2000-2001). Pour l'Amérique du Nord indigène, voir Brumble (1981).

² L'essai de Severi est à bien des égards un commentaire à chaud sur le développement du débat sur l'*autorité ethnographique*. Ce débat a été soulevé par la publication d'études importantes (dont Tuhami de Crapanzano, *Moroccan Dialogues* de Dwyer, et *Nisa* de Shostak en sont les exemples les plus célèbres), au centre desquelles se trouve le problème de l'articulation de ce que Geertz (1988) a appelé le 'moi témoin' de l'ethnologue avec les histoires de vie qu'il 'enregistre' (en quelque sorte) au cours de la recherche sur le terrain, et avec la documentation et l'interprétation d'univers de signification différents du sien. Sur la construction de l'autorité du chercheur dans l'écriture ethnographique, voir, outre le désormais classique Clifford (1988), Adam et Autres (1990) ; Affergan (éd. 1999) ; Calame (2002).

³ Pour une bibliographie récente sur ces études, consulter par exemple Vázquez (1999).

⁴ La bibliographie sur ces thèmes est évidemment trop vaste et variée pour en extraire des titres représentatifs sur l'ensemble de ces questions. L'un des bilans globaux les plus récents suscités par la théorie lévi-straussienne du mythe est celui que l'on trouve dans Keck (2005). En nous limitant à quelques réflexions récentes sur la notion de croyance, voir Boyer (2001) ; Saler (2001) ; Severi (2007).

⁵ Sur cette question, voir la discussion de Calame (2000a).

⁶ Bien que reconnaissant l'importance des études sur le 'mythe', ces auteurs suggèrent de reposer la question de son statut discursif en termes de « discourse referentiality, pragmatic principles of utterance structure, and the pragmatics of reported speech » (Beier - Michael - Sherzer 2002: 129). En effet, au lieu d'affronter la question de la définition du 'mythe' en tant que 'forme de discours' particulier, il proposent d'étudier les systèmes 'd'évidentialité' employés dans l'ensemble des productions discursives chez ces groupes (2002: 133). Pour une exposition du 'discourse-centered approach' dans la littérature ethnologique des populations amérindiennes, voir par exemple Basso (éd. 1990) ; Urban (1991).

⁷ La recherche chez les Wayuu a été réalisée entre 2000 et 2005 dans la Guajira colombienne, pour un séjour total de 24 mois sur le terrain. Nous tenons à remercier la Wenner-Gren Foundation pour le soutien offert au cours de la période 2004-2005 grâce à une Postdoctoral Individual Research Grant.

⁸ Pour une synthèse des connaissances ethnographiques sur les Wayuu, voir Saler 1988. Parmi les rares tentatives de discussion comparative de leurs modèles d'organisation sociale avec ceux des groupes les plus importants dans les Basses Terres Indigènes Sud-américaines, il faut rappeler Picon (1996) et Descola (2001).

⁹ Sur l'histoire de la société indigène entre le XVI^e et le XIX^e siècles, voir Barrera (2000) ; Paz Reverol (2000) ; Moreno - Tarazona (1984) ; Picon (1983) ; Polo Acuña (2005).

¹⁰ Saler affirme que « los Wayú no son un simple ejemplo de como el mundo exterior afecta a una tribu indígena. Al contrario, ellos se vinculan activamente con ese mundo de fuera: tratan de manipular a sus agentes en beneficio propio, y explotan de distintas maneras las oportunidades y opciones que se les ofrece. [...] El mundo que rodea a los Wayuu no solo ha hecho sentir su presencia, directa o indirectamente, en muchos aspectos de su vida, sino que los mismos indígenas movilizan los recursos y el apoyo de aquel mundo envolvente para lograr sus objetivos y intereses » (1988: 120 et 133). La notion de ‘champ social semi-autonome’ a été proposée par Sally Falk Moore comme concept analytique à l’étude des systèmes normatifs. Un champ social doit être considéré ‘semi-autonome’ quand « it can generate rules and customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous field has rules making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance. [...] The semi-autonomous field is defined and its boundaries identified not by its organization (it may be a corporate group, it may not) but by a processual characteristic, the fact that it can generate rules and coerce or induce compliance to them » (Falk Moore 2000 [1978]: 55-57). Par ailleurs, dans le même essai, Saler exprimait ses préoccupations quant au maintien de cette ‘semi-autonomie’ dans les décennies à venir.

¹¹ Outre les titres indiqués dans la note suivante, voir, AA. VV. (1963) ; Correa - Vazquez (1986) ; Correa (1993) ; Correa (1994) ; Pacini Hernández (1984).

¹² Les effets de l’immigration vers les centres urbains sur la reproduction des groupes de famille, et en particulier sur la transmission intergénérationnelle des modèles et des valeurs qui définissent l’identité wayuu, sont l’objet principal des premières expériences de documentation d’histoires de vie wayuu enregistrées par les époux L. Watson et M. B. Watson Franke. À ce sujet, il est intéressant de relever comment dans les travaux de ces chercheurs, qu’ils soient ou non basés sur l’utilisation de ‘documents personnels’ (par exemple Watson 1968, 1970, 1982 ; Watson-Franke 1979 ; Watson - Watson-Franke 1986), l’accent est mis sur les aspects de rupture que l’expérience urbaine provoque parmi les immigrés Wayuu, en particulier sur ceux des générations suivant la première arrivée (fragmentation des groupes de filiation matrilineaire qui constituent traditionnellement l’unité à laquelle l’individu est socialement attaché ; cessation de pratiques fondamentales dans la définition de l’identité féminine indigène, comme le rituel de réclusion au moment de la puberté et le versement de la ‘*bride-wealth*’). Alberto Rivera (1990-1991) a cependant soutenu que les migrations vers les centres urbains et l’insertion de dizaines de milliers de Wayuu dans le marché du travail salarié ont permis de faire face aux effets explosifs de la crise profonde qui, à partir de la fin du XIXe siècle, accablent les bases écologiques et économiques des moyens de subsistance de la population indigène de la péninsule. Les remises que les immigrés font aux membres de leurs propres groupes de parentèle restés à l’intérieur de la péninsule ont même permis d’alimenter certaines institutions distinctives de l’identité ethnique wayuu (en particulier les banquets funèbres et les modes de résolution des conflits par le versement d’une indemnisation), et de les soustraire au déclin rapide auquel elles semblaient destinées après la crise des activités pastorales.

¹³ Dans les chapitres de la seconde partie, à partir de la description d’une série d’êtres ‘surnaturels’ qui apparaissent dans les récits publiés, Perrin montre comment ceux-ci, et les éléments du monde symbolique wayuu qui y sont associés, « sont répartis en deux classes d’équivalence » (Perrin 1996: 249) et liés par des rapports d’opposition et de corrélation. De ce point de vue, la mythologie wayuu révèle non seulement « une indéniabilité cohérence », mais elle constitue l’illustration des « principales “obsessions culturelles” goajiro : dangereux mystère de la sexualité féminine, malaise de l’homme voué au détachement et à la mobilité, contrainte de la femme à la fixité, dépendance d’un milieu pauvre et parcimonieux, peur sans cesse renouvelée des rigueurs climatiques, crainte de la maladie, fatalité de la mort... » (*ivi*). En somme, dans la mythologie wayuu s’exprime « une conception originale du monde et des problèmes de la vie. [...] Cette construction sert essentiellement à appréhender le réel, c’est-à-dire à justifier les phénomènes et à trouver des relations qui les unissent » (1996: 250-251). Comme il l’explique dans un essai postérieur, intitulé *Du mythe au quotidien, penser la nouveauté*, la cohérence de ces conceptions vient du fait qu’il s’y exprime une ‘pensée mythique’ qui peut être définie comme « l’usage, dans une société particulière, des lois élémentaires, de la “pensée sauvage” [...]. Cette pensée mythique s’exprime de préférence dans les mythes, mais aussi dans maintes gloses accompagnant les pratiques. Cependant, d’autres formes orales lui échappent en partie, ou totalement, tels les commentaires les plus pragmatiques sur la vie quotidienne ou des récits de type historique racontant les événements de manière linéaire. [...] Dans toute société, un « système dominant » d’organisation de la pensée mythique fournit les catégories essentielles. [...] Le système dominant tend à s’insinuer dans tous les champs de la pensée – théorie de la mort et de l’au-delà, interprétation de la maladie et des pouvoirs thérapeutiques, conception du milieu, de l’économie et des échanges, etc. – et à tous les niveaux d’expression du langage. C’est pourquoi on peut considérer a priori l’ensemble des productions orales, des mieux construites aux plus spontanées, comme susceptible d’êtres soumises à ce système et d’en révéler l’existence ou les modalités particulières, qu’il s’agisse de mythes, de commentaires accompagnant les rituels, de formules de l’oniromancie ou de simples gloses » (Perrin 1988a: 121).

¹⁴ Dans le chapitre intitulé *Littérature orale Goajiro et analyse structurale*, qui ouvre la deuxième partie du *Chemin des Indiens morts*, Perrin raconte comment, parti avec le projet « de cerner, chez ce peuple indien au rituel très discret pour ne pas dire très pauvre, certains aspects de la pensée religieuse et philosophique dont on juge ordinairement, et souvent à juste titre, qu’elle est, dans les sociétés sans écriture, exprimée spontanément par la mythologie, [...] nous dûmes vite constater que les mythes n’étaient pas chez les Goajiro les réponses inélectables à nos pressantes questions. Au cours de notre première enquête, nous avons été souvent découragés par l’impression d’inconsistance que nous donnaient les récits indigènes » (Perrin 1996: 119). Toutefois, « les conteurs ajoutaient foi aux récits qu’ils nous narraient et les auditeurs témoignaient de l’authenticité et de l’importance d’un grand nombre d’entre eux. Bientôt dans ce désordre de la littérature orale Goajiro, des lignes directrices se dessinèrent » (Perrin 1996: 120).

¹⁵ Outre ces deux catégories de récits, Perrin cite les « récits [qui traitent] des animaux domestiques [...] introduits à l’époque coloniale. [...] Ils sont d’un grand intérêt car ils peuvent nous éclairer sur la façon dont s’élabore ou se transforme un mythe » et les « his-

toires drôles », souvent dotées d'une « portée étiologique » (1996: 122).

¹⁶ Il s'agit d'une question discutée entre autres par Sperber (1996), qui l'affronte en proposant une approche 'épidémiologique' (dont nous trouvons la formulation actuelle prometteuse, mais peu convaincante) à la distribution des croyances.

¹⁷ Dans l'orthographe de cette citation, quelques légères modifications ont été apportées à l'orthographe des termes wayuu utilisée par Perrin dans *Le Chemin des Indiens morts*, pour l'accorder avec l'orthographe utilisée plus communément et qui a été adoptée par l'auteur dans ses travaux suivants.

¹⁸ Quelques années après la première édition du *Chemin des Indiens morts* (1976) Perrin a publié, au Venezuela, un livre intitulé *Sikunaitpa Wayuu. Los Guajiros: la palabra y el vivir*. Cet ouvrage est entièrement consacré à la transcription en trois langues (français, espagnol et wayuunaiki) de textes narratifs wayuu (dans la majorité des cas, il s'agit de variantes de ceux publiés précédemment dans *Le Chemin des Indiens morts*). Dans l'introduction générale, Perrin souligne que « el texto mismo no contiene forzosamente toda la información recibida durante la narración: preguntas de los oyentes, gestos, alusiones, comentarios e interpretaciones, grabadas en cinta magnetofónica después de la narración... Cuando la información adquiriría gran importancia, la hemos incluido en la traducción, o la hemos señalado añadiendo una nota » (1979: 24).

¹⁹ C'est le début d'un commentaire qui suit une narration sur une rencontre entre un être humain et *Pulowi*. Une formule analogue se trouve également dans un texte sur le rapport entre *Huyá*, l'arc-en-ciel et les serpents. Bien qu'il soit publié dans un style typographique réservé aux textes narratifs, il commence et se termine en effet comme un commentaire explicatif de l'affirmation que l'arc-en-ciel est la langue d'un serpent chthonien associé à *Pulowi* (début : « Sans *kasipoluiñ*, l'arc-en-ciel, il pleuvrait sans cesse » ; fin : « d'ailleurs, disent les Goajiro, les serpents sont les ennemis de *Huyá* et *Huyá* est l'ennemi des serpents »), entre lesquels se trouve une brève insertion narrative qui dit : « Je connais un enfant qui, en courant, était allé à l'endroit d'où sortait un arc-en-ciel. Il vit un serpent enroulé. Apeuré, il s'enfuit aussitôt. Il n'essaya pas de s'en approcher une nouvelle fois. Mais il avait bien vu l'arc-en-ciel sortir d'un serpent » (1996: 95).

²⁰ Dans le débat théorique plus récent (par exemple Descola 2005 ; Viveiros De Castro 1998, Ingold 2000), la distinction entre 'humain' et 'non-humain' fait partie de l'appareil conceptuel proposé pour rendre compte de la logique de nombreuses ontologies indigènes. Alors que l'ontologie 'naturaliste', qui s'est affirmée en Occident avec le développement de la modernité, se base sur l'opposition nature/culture (dont dépendrait la notion de surnaturel) et limite l'attribution du statut de personne et de sujet aux seuls membres de l'espèce humaine, dans de nombreuses ontologies indigènes, cette opposition n'existe pas ou est configurée de manière différente. En effet, le statut de personne et de sujet y est également attribué à d'autres êtres vivants et aux 'esprits', lesquels sont considérés comme des formes de l'Autre dotées d'intentionnalité et de formes de socialité analogues à celles des êtres humains. Ces êtres sont donc à considérer comme des personnes et des sujets 'non-humains'. Pour certains traits particuliers que plusieurs de ces ontologies attribuent aux êtres généralement classés sous le nom '[d'] esprits', et qui en font la distinction d'avec les êtres humains

mais également avec l'ensemble des êtres vivants, il semble opportun, en accord avec les observations de Viveiros de Castro citées ensuite dans le texte, de qualifier ceux-ci d'êtres 'extra-humains'.

²¹ Dans le cadre de sa théorie sur le perspectivisme amérindien, sur laquelle nous nous arrêtons maintenant, Viveiros de Castro définit le « supernatural context [as] an abnormal context wherein a subject is captured by another cosmologically dominant point of view, wherein he is the "you" of a non-human perspective. [...] *Supernature is the form of the Other as Subject*, implying an objectification of the human I as a "you" for the Other. The typical "supernatural" situation in an Amerindian world is the meeting in the forest between a man – always on his own – and a being which is seen at first merely as an animal or a person, then reveals itself as a spirit or a dead person and speaks to the man. These encounters can be lethal for the interlocutor, who, overpowered by the non-human subjectivity, passes over to its side, transforming himself into a being of the same species as the speaker: dead, spirit or animal » (1998: 483 ; références bibliographiques omises ; souligné dans le texte).

²² Pour le sens où la notion de 'prédation' est utilisée pour désigner une modalité particulière de la socialité des populations amaziennes, voir Descola 1996 et Viveiros De Castro 1996.

²³ Comme Perrin lui-même l'explique dans *Le Chemin des Indiens morts*, le texte où sont racontés les exploits de *Maléwa*, est en réalité le résultat du montage en séquence, fait par l'ethnologue, d'une série d'épisodes, dont chacun a généralement été raconté par un narrateur distinct.

²⁴ La raison pour laquelle Perrin ne les mentionne pas dans *Le Chemin des Indiens morts* vient probablement du fait que pour celui qui écoute, la fin d'une séquence narrative peut en général se déduire aussi bien par une pause prolongée, que par la nature du discours qui suit.

²⁵ Sur cet aspect, voir Saler (1988) et Mancuso (2005).

²⁶ L'analyse récente de Gow des narrations mythiques entre les Piro de l'Amazonie péruvienne (Gow, 2001) offre un terme intéressant de comparaison aréolaire. Parmi les Piro, les mythes sont *tsrunnini ginkakle*, c'est-à-dire les « ancient people's stories » dont, par définition, la source doit être une personne Piro. En Piro (langue arawak comme le wayuunaiki), « any description that is not being claimed as a personal experience must obligatorily carry the "quotative" segment –*gima* » (2001: 82). En particulier « myth refers to a set of agents and events for whom no known or knowable witness is posited » (2001: 83). Si d'un côté « narrators frequently end a mythic narratives by rhetorically questioning its veracity », de l'autre, celle-ci est souvent indiquée par le biais de « the marking of authority or source, through the verb *ginkaka*: "to tell, to narrate" » (2001: 82-3). En effet, à partir du moment où « the sources of such narratives are almost invariably ascendant close kin, such as parents or grandparents [...] such marking of source establishes the probable veracity of the narrative in the absence of personal experience » (2001: 83).

²⁷ Comme l'écrivent Desclés et Guentcheva : « le raisonnement abductif s'appuie sur : 1° une loi qui permet d'inférer des conclusions observables à partir d'une hypothèse clairement formulée ; 2° le constat que les faits constatés sont des indices conclusifs suffi-

sants pour remonter à l'hypothèse en la considérant comme étant simplement plausible » 2000: 98).

²⁸ Dans *Les Praticiens du rêve*, consacré en grande partie, comme nous le verrons, aux liens entre oniromancie, pratique chamanique et 'mythologie', Perrin mentionne l'emploi d'une telle modalité de raisonnement pour prouver le statut '[d]' histoire vraie' (dont la valeur de "parole des anciens" est d'ailleurs soulignée) attribué par le narrateur à un récit dans lequel il parle des exploits de son grand-père, un puissant chaman. Dans le récit, celui-ci se met à la recherche de deux vieux proches disparus dans une montagne où ils étaient allés cueillir des fruits sauvages. Au cours de la recherche, le chaman rencontre une *Pulowi* et, après un combat difficile, la tue. Il retrouve ensuite les corps de ses proches (dont nous déduisons que la disparition et la mort sont donc la conséquence d'une rencontre avec la même *Pulowi*), désormais putréfiés. Revenu au village, le chaman indique à ses parents le lieu où se trouvent les corps. Lorsqu'ils y arrivent, ces derniers trouvent les cadavres et un serpent mort, qui est ce en quoi la *Pulowi* s'est transformée après avoir été tuée. Perrin commente à ce sujet : « En écoutant cette histoire, comment ne pas mesurer le fossé qui sépare l'interprétation guajiro d'un événement étrange de celle qui serait la nôtre ? Pour nous, ces deux vieux sont victimes d'épuisement, de faim ou de soif dans une région où la chaleur diurne est torride et l'eau parfois introuvable. L'interprétation traditionnelle, fantastique à nos yeux, sert avant tout à conforter la croyance en *Pulowi* [...]. Elle contribue aussi à renforcer la foi en la toute-puissance des chamanes » (2000: 181).

²⁹ Nous avons déjà mentionné la façon dont Perrin notait la pénétration, chez de nombreux Wayuu, de doctrines et de pratiques culturelles chrétiennes, diffusées par les missionnaires catholiques, et aujourd'hui, avec une nouvelle et puissante impulsion, par le prosélytisme de plusieurs églises protestantes. Leur influence, comme nous l'avons dit, se voit par exemple dans l'utilisation interchangeable de *Dios* pour *Maléiwa*, et de *Diablo* pour *Yoluba*. Cependant, si l'on excepte les anciens travaux de Gutiérrez de Pineda sur l'influence de l'Église Catholique sur les pratiques matrimoniales (Gutiérrez de Pineda 1950), la recherche sur les modes de réinterprétation de ces cultes et doctrines (qui constitue aujourd'hui un thème d'intérêt croissant pour l'ethnologie des populations amérindiennes des Basses Terres Sud-américaines ; voir par exemple Vilaça 2002 ; Gnerre 2004) au sein de la population wayuu en est encore à son commencement. Voir García Gavidia (2004).

³⁰ Par exemple, « Des récits traditionnels mettent en scène des chasseurs trop habiles qui, un jour, doivent rendre des comptes à *Pulowi*, la maîtresse du gibier, ou à ses émissaires, et qui les fait disparaître ou leur impose une chasse raisonnable. Des récits de rêves très récurrents chez les Wayuu rappellent sans cesse ces thèmes de la dette et de la dépendance des hommes vis-à-vis de ces êtres du monde-autre » (2002: 44-45, voir également 2001: 72). Mais il faut noter que de la même documentation présentée par Perrin (2001: 40-42 ; 54-58), il ressort que ces analogies concernent également les narrations relatives à *Maléiwa*.

³¹ La traduction intégrale de la partie finale dit : « Avant de le laisser aller, Araignée lui dit encore : / – Lorsque tu arriveras chez toi, ta mère et ta sœur auront peur. Elles voudront te pleurer. Empêche-les de le faire. Car, si elles pleurent, tu mourras. Ne raconte pas non plus ce qui s'est passé. Si tu gardes le secret, tu pourras encore marcher longtemps. Sinon, tu mourras. / [...] – D'où viens-tu ? Lui demandèrent sa mère et sa sœur. / – Si je vous

dis ce que j'ai fait, je mourrai ! Dit le Goajiro. / Il ne leur raconta rien. Sa sœur pleurait. / – Ne me pleure pas ! Ordonna-t-il. / Lorsqu'il était avec elles, il s'appliquait à ne rien dire. Mais un jour, il raconta où il était allé. / Quand il eut achevé son histoire, Il mourut » (Perrin 1996: 42-43).

³² Dans plusieurs de ses écrits, Perrin trace le profil de Setuuma Pushaina. Voir par exemple Perrin (2001: 101-109, 2003).

³³ En ce qui concerne la représentation de la sexualité et de son association au comportement alimentaire – thème souvent présent dans les narrations wayuu traitant de rencontres avec des êtres extra-humains – il faut noter que dans l'*Eurydice Goajiro*, le protagoniste accepte dans un premier temps les offres d'aliments qui lui sont faites par la femme morte. Ensuite, après avoir assisté avec angoisse à l'union sexuelle de la femme avec plusieurs *yoluba*, il cesse de manger avec elle et, après la répétition de ce comportement, il s'en abstient totalement. Il rencontre ensuite *Huyá*, qui l'invite à se procurer des aliments dont il lui indique non seulement la disponibilité, mais également la comestibilité (le Wayuu les avait vus sous la forme d'êtres humains, dont l'assassinat et la consommation auraient donc été l'équivalent d'un acte de cannibalisme). Enfin, il désobéit à *Huyá* (dont le récit dit que *Pulowi*, son épouse, « ne mange jamais avec lui. Elle se nourrissait du sang des Indiens », qui par ailleurs, comme l'affirme le narrateur, les lui fournit lui-même), cédant à la curiosité de voir *Pulowi*. Cet acte a des connotations sexuelles (« Il aperçut alors la femme de *Huyá* sans pagne, les jambes écartées »). Faisant référence à la lecture du « perspectivisme ontologique » amérindien proposée par Viveiros de Castro (1998), tout se passe comme si ici, tout comme dans d'autres récits wayuu, on explorait la possibilité d'un seul et même sujet d'occuper des points de vue différents (et souvent opposés) dans les relations intersubjectives liées plus particulièrement à la sphère du comportement sexuel et alimentaire.

³⁴ Sur le symbolisme et sur les pratiques associées à l'utilisation du tabac par les chamanes wayuu, voir Perrin 2001: 125-128.

³⁵ Perrin a observé la tendance à l'utilisation interchangeable des termes *wanülü* et *yoluba*, particulièrement quand ils sont adoptés pour indiquer les causes d'une maladie. Il la considère comme un produit récent des changements des conceptions sur les agents pathologiques dus à l'intensification des contacts avec le monde *alibuna* (Perrin 2001: 251-253, voir également Perrin 1982). Ces changements seraient caractérisés par un passage progressif d'un système de représentation où prévaut une logique 'chamanique', à un autre où c'est au contraire la logique de la 'sorcellerie' qui prend le dessus. Il s'agit d'une hypothèse que nous estimons intéressante, même si nous croyons qu'il faut analyser la question à la lumière d'un nombre de données ethnographiques plus important et d'une reformulation de l'alternative typologique entre 'chamanisme' et 'sorcellerie'. Voir à ce sujet les observations critiques de Descola (1994) dans son compte-rendu de la première édition des *Praticiens du rêve*.

³⁶ Sur la position de la femme et du féminin, nous nous permettons de renvoyer à Perrin (2007), et à Mancuso (2005).

³⁷ Ce dernier est un aspect récurrent dans les représentations wayuu du destin des morts dans l'au-delà. Comme nous l'avons vu, parallèlement à l'introduction de l'élevage de bétail au cours des premiers siècles de présence européenne, se sont développées des hiérarchies internes à la société wayuu basées sur la possession

d'animaux domestiques et d'autres marchandises. La distinction entre Wayuu riches (généralement identifiés aux propriétaires de nombreux troupeaux) et Wayuu pauvres (associés le plus souvent à l'activité de la pêche) est un thème présent également dans le domaine des représentations cosmologiques. Par exemple, dans la version publiée par Perrin de l'épisode de la fabrication des premiers Wayuu et de leur répartition en 'clans' par *Maléiwa*, il est raconté que : « Entre les clans il répartit les gens, les bêtes et les choses. Aux riches, *Maléiwa* distribua le fromage et le cheptel. – Ces animaux seront les vôtres ! Leur dit-il. Mais aux pauvres il ne donna qu'une longue perche et il leur fit prendre un autre chemin. – Avec la perche vous pourrez manger des dattes. Ainsi vous ne mourrez pas de faim » (Perrin 1996: 115). Il faut par ailleurs noter que dans d'autres versions enregistrées de cet épisode, la différence originelle entre les riches et les pauvres n'est plus présentée comme quelque chose qui concerne la population indigène en elle-même, mais correspond au contraire à la naissance de la distinction entre les *Alibuna* et les Wayuu.

³⁸ Pour une exposition synthétique des interprétations du « nominal shifting » dans les discours narratifs amérindiens, voir Urban (1991). Dans Calame (2000b, 2^{ème} éd.), le thème est traité dans un contexte de discussion plus général des éléments linguistiques appelés « shifters », et en français « embrayeurs », sur lesquels la réflexion remonte à Jakobson (1963) et Benveniste (1966, 1^{ère} éd.).

³⁹ Dans la présentation de la distinction entre les discours « agent-centric » et ceux « patient-centric », Urban reconnaît explicitement sa dette envers des auteurs comme Jakobson (1963) et Bremond (1973), qui l'avaient délimitée précédemment. Comme exemple de la « patient-centricity » qui caractériserait la production discursive, et en particulier le 'discours mythique', de beaucoup de populations amazoniennes (mais pas toutes), il donne l'exemple de la population des Shokleng du Brésil, qu'il avait étudiée, chez qui « it proved to be impossible to collect narrative life histories, where the discourse center is first person. Speakers would invariably shift the center to the community or to other individuals, or they would stop with the extended narration of a single event, usually one in which they played little or no role. This is what one would expect in a culture whose mythic discourse is biased toward patient-centricity » (1991: 53-54). Nous avons vu et nous reverrons encore mieux plus loin que chez les Wayuu, l'emploi de la première personne au sein du discours narratif, bien que cela ne soit pas un 'tabou', semble néanmoins se conformer aux conceptions et aux formes rhétoriques qu'Urban considère comme caractéristiques du discours « patient-centric ».

⁴⁰ Dans le cas des Wayuu, le terme *ain* désigne un principe de la personne associé à l'activité vitale, dont le coeur est considéré comme le siège principal. Une personne meurt parce son *ain* abandonne définitivement sa 'chair', sa substance corporelle (*eirruku*), qu'elle partage avec tous ceux qui appartiennent à son groupe d'origine matrilineaire. Dans notre discussion, il faut tout de même rappeler que l'emploi des notions '[d]âme' et de 'corps', tout comme les affirmations qui se réfèrent à leur relation, ne sont légitimes que si l'on a conscience que dans les conceptions de la personne et du cosmos répandues chez de nombreux groupes amérindiens, les concepts autochtones que nous traduisons nous par ces termes ont un sens et un champ d'application souvent très différents de celui que ces derniers ont pris dans le monde occidental. Sur ces thèmes, outre l'article classique de Da Matta, Seeger, Viveiros de Castro (1979), voir les essais recueillis in Breton (éd. 2006), et Le Breton (2008).

⁴¹ Cf. ce qui a été affirmé par J. Chapuis et H. Rivière dans l'introduction de leur recueil de narrations Wayana (Guyane Française) : « L'histoire, au sens occidental commence, dans les récits wayana, quand les hommes, devenus les principaux agents des événements, sont nommés collectivement (ethnonymes) et individuellement (anthroponymes) ». Les auteurs ajoutent quelques lignes plus bas : « [quoi qu'il en soit] temps du mythe (genèse) et temps de l'histoire ne sont pas séparés pour les Wayana : le premier fonde et accompagne le second » (2003: 21).

⁴² Les biographies guerrières '[d']hommes éminents' jivaro représentent apparemment une exception. Taylor (1997) montre d'ailleurs leur accord avec les caractéristiques particulières des formes d'exercice de la mémoire et de l'oubli présents chez les membres de cet ensemble linguistique amérindien.

⁴³ Sur le chamanisme comme catégorie typologique, voir Chaumeil (2000, 1^{ère} éd. 1983) ; Perrin (1995) ; Hamayon (éd. 2003).

⁴⁴ Severi note comme, sous l'aspect de « la description des conditions d'énonciation de la récitation rituelle, [...] le chaman utilise toujours la troisième personne du singulier pour se désigner lui-même. [...] Avant même de commencer à chanter, le chanteur se décrit lui-même dans l'acte de commencer à chanter » (2007: 214). À travers cette « description apparemment paradoxale de l'énonciateur » dans le chant, qui correspond en effet à « l'usage réflexif de la technique paralléliste [...] s'établit [...] le contexte caractéristique de la communication rituelle. [...] c'est dans ce contexte que se réalise un effet mnémonique plus spécifique : l'engendrement d'une croyance » (2007: 215 et 211).

⁴⁵ Les noms des personnes mentionnées ont été changés.

⁴⁶ En wayuunaiki : « *yayalin wayajain sipula wountuin oontawa, chajatain waya saamatuin, chajatain waya sawanou, chajatain waya jalekenu, chajatain waya musbeenu, wattataipa wain, yayuin waya, oounush* ».

⁴⁷ Sur le thème des 'politiques de la culture' mises en place par les mouvements de défense et de revendication des droits des groupes indigènes en Amérique du Sud, et sur leur lien avec les transformations dans les représentations de l'identité dans ces groupes, voir les textes désormais classiques d'Albert (1993, 1997) ; Jackson (1991, 1995), Turner (1991).

⁴⁸ Sur les conflits inter-familiaux et sur les procédures judiciaires chez les Wayuu, voir Guerra (2001) ; Perrin (1980) ; Saler (1985) ; Picon (1996).

⁴⁹ Il s'agit là du choix adopté, par exemple, dans la traduction en wayuunaiki de la nouvelle Constitution colombienne de 1991. Pour une analyse des problèmes linguistiques impliqués par cette traduction, voir Pimienta et Van Leenden (1997).

⁵⁰ En accord avec les distinctions terminologiques de Lejeune (1996, 2^e éd. augmentée), il peut donc être attribué au genre du 'récit autobiographique'. Une telle classification typologique semble être justifiée par les informations données dans la préface de Francisco Justo Perez Van Leenden (2002) du recueil dans lequel est inclus le récit (Siosi 2002). Van Leenden y développe quelques considérations sur le choix de l'auteur de la forme de la nouvelle, qui rejoignent ce que nous avons exposé dans les dernières lignes de cet essai.

⁵¹ L'autobiographie de Miguel Angel Jusayu (1993) fait exception, car la particularité du texte et de son auteur demanderait un discours à part. Jusayu est né et a grandi dans les terres de Haute Guajira (soit dans un environnement traditionnel). Il devient aveugle dans son enfance suite à une maladie, puis il a l'opportunité de séjourner dans une institution pour aveugles de Caracas où il apprend non seulement à parler, mais également à lire le braille et à écrire en espagnol. À partir de ce moment-là, il est devenu l'une des voix publiques les plus célèbres et passionnées de la culture Wayuu, surtout à travers ses travaux de linguistique wayuunaiki (dont une grande partie ont été cités ici) et de ses recueils de nouvelles (par exemple Jusayu 1975).

Références

- AA.VV.
1963 *Indios y Blancos en La Guajira Estudio Socio-económico*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.
- Adam J.M. - Borel M.J. - Calame C. - Kilani M.
1990 *Le discours anthropologique*, Meridiens Klincksieck, Paris.
- Affergan F.
1999 (éd.) *Construire le savoir anthropologique*, PUF, Paris.
- Albert B.
1993 *L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature*, in «L'Homme», CXXVI-CXXVIII: 353-382.
1997 *Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne*, in «Cahiers des Amériques latines», XXIII: 177-210.
- Basso E.
1990 (éd) *Native Latin American Cultures through their discourse. Special Publications of the Folklore Institute*, Indiana University Press, Bloomington.
- Beier C. - Michael L. - Sherzer J.
2002 *Discourse Forms and Processes in Indigenous Lowland South America: An Areal-Typological Perspective*, in «Annual Review of Anthropology», XXXI: 121-145.
- Benveniste E.
1966 *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard, Paris.
- Boyer P.
2001 *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Gallimard, Paris.
- Bremond C.
1973 *Logique du récit*, Seuil, Paris.
- Breton S.
2006 (éd) *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Éditions du Quai Branly, Paris.
- Brumble D.H.
1981 *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo autobiography*, University of Nebraska Press, Pittsburgh.
- Calame C.
2000a (2^e éd.) *Le récit en Grèce ancienne*, Armand Belin, Paris.
2000b *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Hachette, Paris.
2002 *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques*, in «L'Homme», CLXIII: 51-78.
2005 *Pour une anthropologie culturelle des pratiques historiographiques*, in «L'Homme», CLXXIII: 11-46.
- Chapuis J. - Rivière H.
2003 *Wayana eitoponpë. Une histoire (orale) des Indiens Wayana*, Ibis Rouge, Guyane-Guadeloupe-Martinique-Paris-Réunion.
- Chaumeil J.P.
2000 (1^e éd. 1983) *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagna*, Georg, Paris.
- Cipoletti M.S.
2000-01 *Expresión, humor y crítica oculta en la historia de vida de un chamán amazónico*, in «Bulletin de la Société suisse des Américanistes», LXIV-LXV: 205-213.
- Clifford J.
1988 *The predicament of culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- Correa H.D.
1993 *Los Wayuu: pastoreando el siglo XX*, in F. Correa (éd.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá: 203-228.
1994 *El desierto guajiro: Aridez del capital y fecundidad Wayuu. Etnicidad, territorio y desarrollo en la Guajira colombiana*, in R. Silva (éd.), *Territorios, regiones, sociedades*, Cerec, Bogotá: 97-108.
- Correa H.D. - Vazquez S.
1986 *Hacia la construcción de la etnohistoria wayuu: aspectos de los cambios culturales y la reubicación territorial a comienzos del siglo XX*, tapuscrit, Bogotá.
- Da Matta R. - Seeger A. - Viveiros de Castro E.
1979 *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.*, in «Boletim do Museu Nacional de Antropologia», XXXII: 1-20.
- Darbo-Peschanski C.
2007 *L'Historia. Commencements grecs*, Gallimard, Paris.
- Desclés J. P. - Guentchéva Z.
2000 *Énonciateur, locuteur, médiateur*, in A. Monod Becquelin et P. Erikson (éds.), *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Descola P.
1994 *La vie est un songe. À propos de Michel Perrin, "Les praticiens du rêve"*, in «Gradhiva», XVI: 113-115.
1996 *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*, in P.

- Descola et G. Pálsson (eds), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, London.
- 2001 *The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia*, in T. A. Gregor, D. Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 91-114.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Falk Moore S.
2000 (1^o éd. 1978), *Law as Process. An anthropological Approach*, Routledge & Kegan, London - Boston - Melbourne.
- Fausto C.
2002 *Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie*, in «Journal de la Société des Américanistes», LXXXVIII: 69-90.
- Fernández Silva J.A.
2007 *Niinüiki ka'ikai (Lenguaje del sol)*, Monte Avila, Caracas.
- Ferrer G. - Rodríguez Y.
1998 (eds) *Etnoliteratura wayuu. Estudios críticos y selección de textos*, Universidad del Atlántico, Barranquilla.
- García Gavidia N.
2004 *Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas*, in «Opción», XLIII: 1-14.
- Geertz C.
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford.
- Gnerre M.
2003. *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
2004 *Missionari alla sfida dell'alterità comunicativa: parole, discorsi, eventi comunicativi, coreografie e spazi*, in F. Cuturi (a cura di), *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Meltemi, Roma: 207-239.
2007 *"Io", agentività e genere nelle modalità comunicative shuar (Amazzonia)*, in A. Donzelli e A. Fasulo (a cura di), *Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Meltemi, Roma: 113-141.
- Gow P.
2001 *An Amazonian Myth and its History*, Oxford University Press, Oxford.
- Guerra Curvelo W.
2001 *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, I/M editores, Bogotá.
- Gutiérrez de Pineda V.
1950 *Organización Social en La Guajira*, in «Revista del Instituto Etnológico Nacional», Bogotá: 1-257.
- Hamayon R.
2003 (éd.) *Chamanismes*, PUF, Paris.
- Ingold T.
2000 *The perception of Environment*, Routledge, London.
- Jackson J.
1991 *Being and Becoming Indian in the Vaupés*, in G. Urban and J. Sherzer (eds), *Nation States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin: 131-155.
1995 *Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia*, in «American Ethnologist», XXII/1: 3-27.
- Jakobson R.
2003 (1^o éd. 1963) *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris.
- Jusayu M.A.
1975 *Jukújalairra wayuu (Relatos guajiros)*, UCAB-IIIH, Caracas.
1993 *Autobiografía (Karra'louta nüchikimájatu)*, UCAB, Caracas.
2002 *Método para enseñar a escribir y a leer el wayúnaiki*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Jusayu M.A. - Olza Zubiri J.
1988 *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, UCAB, Caracas.
- Keck F.
2005 *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, La Découverte, Paris.
- Le Breton D.
2008 *Anthropologie du corps et modernité*, Puf, Paris.
- Lejeune P.
1996 (2^o éd. augmentée), *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris.
- Lévi-Strauss C.
1958 (1949) *L'efficacité symbolique*, in Id., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- López A.J.
2001 (1957), *Los dolores de una Raza*. Uribia, Alcaldía Municipal-Ecopetrol.
- López Hernández M.A.
2003 *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Abya Yala, Quito.
- Mancuso A.
2005 *Mujeres y relaciones de género desde una perspectiva wayuu*, in «Revista del Observatorio del Caribe Colombiano», XIII-XIV: 39-61.
- Montiel Fernández N.
2002 *E'irrukuirra (Linajes)*, UCAB, Maracaibo.
- Moreno P.J. - Tarazona A.
1984 *Materiales Para el Estudio de las Relaciones Interétnicas en la Guajira Siglo XVIII*, BANH, Caracas.
- Paz Reverol C.L.
2000 *La sociedad wayuu: modo de vida y principios consuetudinarios en el contexto republicano*, in «Revista de Historia de la Universidad de Cartagena»: 47-83.
- Pérez Van Leenden F.J.
2002 *Prólogo a Siosi (2002)*: 5-12.
- Perrin M.
1979 *Sükuaitpa Wayuu. Los Guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación La Salle de las Ciencias Naturales, Caracas.

- 1980 *La Raison du plus fort est souvent la meilleure... Justice et vengeance chez les Indiens guajiro*, in R. Verdier (éd.), *La vengeance*, Cujas, Paris: 163-191.
- 1982 *Antropólogos y Médicos frente al arte Guajiro de curar*, Biblioteca Corpozulia, Caracas.
- 1988a *Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté*, in «L'Homme», CVI-CVII, 23/2-3: 120-137.
- 1988b *Formas de comunicación chamanica. Ele ejemplo guajiro (Venezuela y Colombia)*, in P. Bidou et M. Perrin (éd.), *Lenguaje y palabras chamanicas*, Abya Yala, Quito.
- 1990 *La lógica de la clave de los sueños. Ejemplo guajiro*, in M. Perrin (éd.), *Antropología y experiencias del sueño*, Abya Yala, Quito.
- 1995 *Le chamanisme*, PUF, Paris.
- 1996 (3^e ed., 1^e 1976) *Le chemin des Indiens morts*, Payot, Paris.
- 2001 (2^e ed., 1^e 1992), *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, PUF, Paris.
- 2002 "Dans nos rêves tout est possible ...". *Formes et usages des rêves chez les Wayuu*, in «Cahiers de Littérature Orale», LI: 17-51.
- 2003 *Poétique de Setuuma, chamane guajiro*, in R. Hamayon (éd.), *Chamanismes*, PUF, Paris: 303-306.
- 2007 *La femme wayuu: fixité, intériorité et multiplicité*, in N.C. Mathieu (éd.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou ucirilicales*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Picon Fr.
- 1983 *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- 1996 *From Blood Price to Bridewealth. Systems of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)*, in U. Fabietti et P. C. Salzman (éd.), *The Anthropology of tribal and peasant pastoral societies*, Ibis, Pavia: 307-319.
- Pimienta Prieto M. - Pérez Van Leenden F.J.
- 1997 *La traducción de apartes de la Constitución política de Colombia en Wayuunaikí. Algunos aspectos y problemas*, in «Amerindia», XXII: 151-164.
- Polo Acuña J.
- 2005 *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*, Uniandes, Bogotá.
- Rivera Gutiérrez A.
- 1990-91 *La metáfora de la carne sobre los Wayuu en la Península de La Guajira*, in «Revista Colombiana de Antropología», XXVIII: 84-136
- Saler B.
- 1985 *Principios de Compensación y el valor de las personas en la Sociedad Guajira*, in «Montalbán», XVII: 53-65.
- 1988 *Los Wayú (Guajiro)*, in J. Lizot (éd.), *Aborígenes de Venezuela*, vol. III, Fundación La Salle-Monte Ávila Editores, Caracas: 25-145.
- 2001 *On What We May Believe About Beliefs*, in J. Andresen (ed.), *Religion in mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge: 47-69.
- 2006 *Finding Wayú Religion*, in «Historical Reflections/Réflexions Historiques», XXXI/2: 255-270.
- Severi C.
- 1990 *L'io testimone. Biografia e autobiografia in antropologia*, in «Quaderni storici», XXV: 895-918.
- 2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, Paris.
- Siosi Pino V.M.
- 2002 *El dulce corazón de los piel cobriza*, Fondo mixto de Cultura, Riohacha.
- Sperber D.
- 1996 *Explaining culture. A naturalistic approach*, Blackwell, Oxford.
- Taylor A.C.
- 1993 *Des Fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans le pensée achuar*, in «L'Homme», CXXVI-CXXVIII, 33/2-4: 429-447.
- 1997 *L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro*, in «Terrain», XXIX: 83-96.
- Turner T.
- 1988 *Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact*, in J.D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American perspectives on the Past*, University of Illinois Press, Urbana: 235-281.
- 1991 *Representing, Resisting, Rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*, in G.W. Stocking, *Colonial Situations*, HOA Vol. 7, University of Wisconsin Press, Madison.
- Urban G.
- 1991 *A discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*, University of Texas Press, Austin.
- Vázquez J.A.
- 1999 *Literaturas indígenas de América*, Azul Editorial, Barcelona.
- Viveiros de Castro E.
- 1998 *Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism*, in «J. Roy. Anthropol. Inst.», n.s. IV: 469-488.
- Vilaça A.
- 2002 *Missions et conversions chez les Wari. Entre protestantisme et catholicisme*, in «L'Homme», CLXIV: 57-79.
- Watson L.C.
- 1968 *Guajiro personality and urbanization*, UCLA Press, Los Angeles.
- 1970 *Self and Ideal in a Guajiro Life History*, in «Acta Ethnologica et Linguistica», XXI, Stiglmayr, Wien.
- 1982 *Conflicto e Identidad en una Familia Urbana Guajira*, Biblioteca Corpozulia, Maracaibo-Caracas.
- Watson L.C. - Watson-Franke M.B.
- 1985 *Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Watson-Franke M.B.
- 1979 *The Urbanization and Liberation of Women. A Study of Urban Impact on Guajiro Women in Venezuela*, in «Antropológica», LI: 93-117.